كتاب

كشاف اصطلاحات الفنون

تاليف

الشيخ الفاضل المولوي محمد اعلى بن علي

التهانوي رحمه الله تعالى

المجلد الاول

طبعه

اشياتك سوسيتي آف بنگال

بتصحيح

المولوي محمد وجيه و المولوي عبد الحق و المولوي غلام قادر

و باهتمام

الويس اسپرنگر التيرولي و وليم ناسوليس الايرلندي

كلكته

سنه ١٨٦٢ع

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لمن خلق اللغات المختلفة في الالسنة ◦ و الصلوة على رسوله افصح العرب والعجم في آخر الازمنة ◦ وعلى آله المبلغين فصاحة كلامه في حديثهم الى سائر الامكنة ◦ اما بعد فهذا مجموع اللغات الواقعة في الفن الاول من هذا الكتاب على خلاف ترتيب وضعه في الخط و الكتاب فاعتبر فيه الاول مع الثاني من حروف اللغات مع رعاية ترتيب الثالث و الرابع حسب الستطاعات بلا رعاية الاصل و الماخذ لتحصل سهولة الماخذ فيسهل اخراجها على الطالبين و يسرع وجدانها الى الراغبين ◦ ◦

باب الهمزة الممدودة

باب الباء الموحدة

باب الثاء المثلثة

باب الجيم

باب الخاء المعجمه

باب الدال المهملة

باب الذال المعجمة

باب الراء المهملة

باب الزاء المعجمة

باب السين المهملة

باب الصاد المهملة

باب الضاد المعجمة

باب الطاء المهملة

باب الظاء المعجمة

باب العين المهملة

باب الغين المعجمة

باب الفاء

باب القاف

باب اللام

باب الميم

باب النون

باب الواو

باب الهاء

باب الياء المثناة التحتية

ثم هذا مجموع اللغات الواقعة فى الفن الثانى من الكتاب المشتمل على بعض اللغات العجمية المفيدة للالباب على ما رتبه المولف الحاذق وهو ترتيبنا الذي مرّ فى المجموع السابق

باب الالف

باب الباء العربية

باب الباء العجمیة

باب التاء المثناة الفوقیة

باب الجیم العربیة

باب الجیم العجمیة

باب الحاء المهملة

باب الخاء المعجمة

باب الدال المهملة

باب الراء المهملة

باب الزاء المعجمة

باب السين المهملة

باب الشين المعجمة

باب الطاء المهملة

باب الغين المعجمة

باب الفاء

باب القاف

باب الكاف العربية

باب الكاف العجمية

باب اللام

باب الميم

باب النون

باب الهاء

باب الياء المثناة التحتية

تم فهرست مجموع اللغات الواقعة فی الكتاب
بتوفيق الملك الوهاب الميسر للصعاب •
في تاريخ ٩ شهر رجب سنة ١٢٧٨
الهجرية مطابقا لتاريخ ٨ شهر
جنوري سنة ١٨٦٢
العيسوية

بســـــــم الله الرحمـن الرحـــيم

الحمد لله الذي خلق الانسان و علمه البيان وخصّصه بروايع الاحسان و ميزه بالعقل الغريزي و اتم العرفان و الصلواة على من وجوده رحمة للعالمين محمد رسول الملائكة و الثقلين اجمعين افضل مجموع الملائكة و المرسلين و على آله و اصحابه الذين بهم طلع شمس الحق واشرق وجه الدين و اضمحل ظلام الباطل و لمع نور اليقين و بعد يقول العبد الضعيف محمد على بن شيخ علي بن قاضي محمد حامد بن مولانا اتقى العلماء محمد صابر الفاروقي السني الحنفي التهانوي ان اكثر ما يحتاج به في تحصيل العلوم المدوّنة والفنون المروجة الى الاساتذة هو اشتباه الاصطلاح فان لكل اصطلاح خاص به اذا لم يعلم بذلك لا يتيسر للشارع فيه الاهتداء اليه سبيلا والى انغمامه دليلا فطريق علمه إما الرجوع اليهم او الى الكتب التي جمع فيها اللغات المصطلحة كبحر الجواهر و حدود الامراض في علم الطب و اللطائف الاشرفية ونحوه في علم التصوف ولم اجد كتابا حاويا لاصطلاحات جميع العلوم المتداولة بين الناس وغيرها و قد كان يختلج في صدري آوان التحصيل ان أوُلف كتابا وافيا لاصطلاحات جميع العلوم كافيا للمتعلم من الرجوع الى الاساتذة العالمين بها كي لايبقى حينئذ للمتعلم بعد تحصيل العلوم العربية حاجة اليهم الامن حيث السند عنهم تبركا وتطوعا فلما فرغت من تحصيل العلوم العربية و الشرعية من حضرة جناب استاذي ووالدي شمرت عن ساق الجد الى اقتناء ذخائر العلوم الحكمة الفلسفية من الحكمة الطبعية و الالهية و الرياضية كعلم الحساب و الهندسة و الهيئة و الاسطرلاب ونحوها فلم يتيسر تحصيلها من الاساتذة فصرفتُ شطرا من الزمان الى مطالعة مختصرا تها الموجودة عندي فكشفها الله تعالى عليّ فاقتبست منها المصطلحات آوان المطالعة و سطرتها على حدة على حدة في كل باب باب يايق بها على ترتيب حروف التهجي كي يسهل استخراجها لكل احد وهكذا اقتبست من سائر العلوم فحصلت في بضع سنين كتابا جامعا لها و لما حصل الفراغ من تسويدها سنة الف و مائة و ثمانية و خمسين جَعَلْتُهُ موسوما و ملقبا بكشاف اصطلاحات الفنون و رتبته على فنين فن في الالفاظ

العربية و من بين الالفاظ العجمية و لما كان للعلوم المدونة نوع تقدم على غيرها من حيث انا اذا قلنا هذا اللفظ في اصطلاح النحو موضوع لكذا مثلا وجب لنا ان نعلم النحو اولا وكان ذكرها مجموعة موجبا للايجاز و الاختصار و التسهيل على النظار ذكرتها في المقدمة فنقول مستعينا بالوهاب العلام * **المقدمة** * في بيان العلوم المدونة وما يتعلق بها * العلوم المدونة * وهي العلوم التي دونت في الكتب كعلم الصرف و النحو و المنطق والحكمة و نحوها * اعلم * ان العلمآء اختلفوا فقيل لا يشترط في كون الشخص عالما بعلم ان يعلمه بالدليل و قيل يشترط ذلك حتى لو علمه بلا اخذ دليل يسمى حاكيا لا عالما و اليه يشير كلام المحقق عبد الحكيم في حاشية فوائد الضيائية حيث قال من قال العلم عبارة عن العلم بالمسائل المدللة جعل العلم بالمسائل المجردة حكاية لمسائل العلوم و من قال انه عبارة عن المسائل جعله علما انتهى * وبالنظر الى المذهب الاول ذكر المحقق المذكور في حواشي الخيالي من ان العلم قد يطلق على التصديق بالمسائل و قد يطلق على نفس المسائل و قد يطلق على الملكة الحاصلة منها و ايضا مما يقال كتبت علم فلان او سمعته او يحصر في ثمانية ابواب مثلا هو المعني الثاني و يمكن حمله على المعني الاول ايضا بلا بعد لان تدوين المعلوم بعد تدوين العلم عرفاوا ما تدوين الملكة فمما ياباه الذوق السليم انتهى وما يقال فلان يعلم النحو مثلا لا يراد به ان جميع مسائله حاضرة في ذهنه بل يراد به ان له حالة بسيطة اجمالية هي مبدأ لتفاصيل مسائله بها يتمكن من استحضارها فالمراد بالعلم المتعلق بالنحو ههنا هو الملكة و ان كان النحو عبارة عن المسائل هكذا يستفاد من المطول و حواشيه * و بالنظر الى المذهب الثاني قال صاحب الا طول في تعريف علم المعاني اسماء العلوم المدونة نحو علم المعاني تطلق على ادراك القواعد عن دليل حتى لو ادركها احد تقليد الا يقال له عالم بل حاك ذكره السيد السند في شرح المفتاح وقد تطلق على معلوماتها التي هي القواعد لكن اذا علمت عن دليل و ان اطلقوا و على الملكة الحاصلة من ادراك القواعد مرة بعد اخرى اعني ملكة استحضارها متي اريد لكن اذا كانت ملكة ادراك عن دليل و ان اطلقوا كما يقتضيه تخصيص الاسم بالادراك عن دليل كما لا يخفى وكذلك لفظ العلم يطلق على المعاني الثلثة لكن حقق السيد السند انه في الادراك حقيقة و في الملكة التي هي تابعة للادراك في الحصول ووسيلة اليه في البقآء و في متعلق الادراك الذي هو المسائل اما حقيقة عرفية او اصطلاحية او مجاز مشهور و في كونه حقيقة الادراك نظر لان المراد به الادراك عن دليل لا الادراك مطلقا حتى يكون حقيقة انتهى وقال ابو القاسم في حاشية المطول ان جعل اسمآء العلوم المدونة مطلقة على الاصول و القواعد و ادراكها و الملكة الحاصلة على سواء و كذا لفظ العلم صح ثم انهم ذكروا ان المناسب ان يراد بالملكة ههنا كيفية للنفس بها يتمكن من معرفة جميع المسائل يستحضر بها ما كان معلوما مخزونا منها و يستحصل ما كان مجهولا لا ملكة الاستحضار فقط المسماة بالعقل بالفعل اذ الظاهر ان من تمكن من معرفة جميع مسائل علم بان يكون عنده مايكفيه في تحصيلها يعد

عالما بذلك العلم من غير اشتراط العلم بجميعها فضلا عن صيرورتها مخزونة ولا ملكة الاستحصال فقط المسماة بالعقل بالملكة لانه يلزم حينئذ ان يعدعا لما من له تلك الملكة مع عدم حصول شيئ من المسائل فالمراد بالملكة اعم من ملكة الاستحضار و الاستحصال قال في الاطول المراد ملكة الاستحضار لا الملكة المطلقة و عدم حصول العلم المدون لاحد و هو يتزايد يوما فيوما ليس بممتنع ولا بمستبعد فان استحالة معرفة الجميع لا ينافي كون العلم سببالها وتسمية البعض فقيها اونحويا او حكيما كناية عن علوشانه في العلم بحيث كانه حصل له الكل وبالجملة فملكة الاستحصال ليست علما و انما الكلام في ان ملكة استحضار اكثر المسائل مع ملكة استحصال الباقي هل هو العلم ام لا فمن اراد ان يكون اطلاق الفقيه على الائمة حقيقة مع عجزهم عن جواب بعض الفتاوى التزم ذلك و اما على ما سلكنا من ان الاطلاق مجازي فلا يلزمه * التقسيم * اعلم ان ههنا اى في مقام تقسيم العلوم المدونة التي هي اما المسائل او التصديق بها تقسيمات على ما في بعض حواشي شرح المطالع و قال السيد السند ان بمعنى ملكة الادراك تناول العلوم النظرية * الاول * العلوم اما نظرية اى غير متعلقة بكيفية عمل و اما عملية اى متعلقة بها فالمنطق و الحكمة العملية و الطب العملي و علم الخياطة كلها داخلة في العملي لانها با سرها متعلقة بكيفية عمل اما ذهني كالمنطق اوخارجي كالطب مثلا توضيحه ان العملي و النظري يستعملان لمعان احدها في تقسيم العلوم مطلقا كما عرفت و ثانيها في تقسيم الحكمة فان العملي هناك علم بما يكون وجوده بقدرتنا و اختيارنا و النظري علم بما لا يكون وجوده بقدرتنا و اختيارنا و ثالثها ما ذكر في تقسيم الصناعات من انها عملية اى يتوقف حصولها على ممارسة العمل او نظرية لا يتوقف حصولها عليها و على هذا فعلم الفقه و النحو و المنطق و الحكمة العملية و الطب العملي خارجة عن العملي اذ لا حاجة في حصولها الى مزاولة الاعمال بخلاف علوم الخياطة و الحياكة و الحجامة لتوقفها على الممارسة و المزاولة و العملي بالمعني الاول اعم من العملي المذكور في تقسيم الحكمة لانه يتناول ما يتعلق بكيفية عمل ذهني كالمنطق ولا يتناوله العملي المذكور في تقسيم الحكمة لانه هوا لباحث عن احوال ما لاختيارنا مدخل في وجوده مطلقا او الخارجي و موضوع المنطق معقولات ثانية لا يحاذي بها امر في الخارج و وجودها الذهني لا يكون مقدورا لنا فلا يكون داخلا في العملي بهذا المعنى و اما العملي المذكور في تقسيم الصناعات فهو اخص من العملي بكلا المعنيين لانه قسم من الصناعة المفسرة بعلم متعلق بكيفية العمل سوآء حصل بمزاولة العمل اولا فالعملي بالمعني الاول نفس الصناعة و بالمعني الثاني اخص من الاول لكنه اعم من هذا المعنى الثالث لعدم المزاولة ثمه بخلافها ههنا * الثاني * العلوم اما آلية او غير آلية لانها اما ان لا تكون في انفسها آلة لتحصيل شيئ آخر بل كانت مقصودة بذواتها او تكون آلة له غير مقصودة في انفسها الثانية تسمى آلية و الا ولى تسمى غير آلية ثم انه ليس المراد بكون العلم في نفسه آلة ان الآلية ذاتية لان الآلية للشيئ تعرض له بالقياس الى غيره وما هو كذلك ليس ذاتيا بل

المراد انه في حد ذاته بحيث اذا قيس الى ما هو آلة يعرض له الآلية و لا يحتاج في عروضها له الى غيره كما ان الامكان الذاتي لا يعرض للشيء الا بالقياس الى وجوده و التسمية بالآلية بناء على اشتمالها على الآلة فان العلم الآلي مسائل كل منها مما يتوسل به الى ما هو آلة له و هو الاظهر ان لا يتوسل بجميع علم الى علم ثم اعلم ان مودى التقسيمين و احد اذ التقسيمان مثلا زمان فان ما يكون في حد ذاته آلة لتحصيل غيره لابد ان يكون متعلقا بكيفية تحصيله فهو متعلق بكيفية عمل و ما يتعلق بكيفية عمل لابد ان يكون في نفسه آلة لتحصيل غيره فقد رجع معنى الآلي الى معنى العملي و كذا ما لا يكون آلة له كذلك لم يكن متعلقا بكيفية عمل و ما لم يتعلق بكيفية عمل لم يكن في نفسه آلة لغيره فقد رجع معنى النظري و غير الآلي الى شيء واحد ثم اعلم ان غاية العلوم الآلية اى العلة الغائية لها حصول غيرها و ذلك لانها متعلقة بكيفية عمل و مبينة لها فالمقصود منها حصول العمل سواء كان ذلك العمل مقصودا بالذات او مقصودا لامر آخر يكون هو غاية اخيرة لتلك العلوم و غاية العلوم الغير الآلية حصولها انفسها و ذلك لانها في حد انفسها مقصودة بذواتها و ان امكن ان يترتب عليها منافع اخرى فان امكان الترتب الاتفاقي بل وقوعه لا ينافي كون المرتب عليه مقصودة بالذات انما المنافي له قصد الترتب و الحاصل ان المراد بالغاية هي الغاية الذاتية التي قصدها المخترع الواضع لا الغاية التي كانت حاملة للشارع على الشروع فان الباعث للشارع في الشروع في العلوم الآلية يجوز ان يكون حصولها انفسها و في العلوم الغير الآلية يجوز ان يكون زايدا على انفسها فان قيل غاية الشيء علة له ولا يتصور كون الشيء علة لنفسه فكيف يتصور كون غاية العلوم الغير الآلية حصولها انفسها قيل الغاية تستعمل على وجهين احدهما ان تكون مضافا الى الفعل وهو الاكثر يقال غاية هذا الفعل كذا و حينئذ تكون الغاية مترتبة على نفس ذي الغاية و تكون علة لها الثاني ان تكون مضافا الى المفعول يقال غاية ما فعل كذا و حينئذ تكون الغاية مترتبة على فعله و علة له لالذي الغاية اعني ما اضيف اليه الغاية و الغاية فيما نحن فيه من القسم الثاني لان المضاف اليه للغاية ههنا المفعول و هو المحصل اعني العلوم دون الفعل الذي هو التحصيل فالمراد بغايتها ما يترتب على تحصيلها و يكون علة له لالها هذا كله خلاصة ما في شرح المطالع و حواشيه * الثالث * الى عربية و غير عربية الرابع الى شرعية و غير شرعية الخامس الى حقيقية و غير حقيقية السادس الى عقلية و نقلية فالعقلية ما لا يحتاج فيه الى النقل و النقلية بخلاف ذلك السابع الى العلوم الجزئية و غير الجزئية فالعلوم التي موضوعاتها اخص من موضوع علم آخر تسمي علوما جزئية كعلم الطب فان موضوعه وهو الانسان اخص من موضوع الطبعي و التي موضوعاتها اعم يسمي بالعلم الاقدم لان الاعم اقدم للعقل من الاخص فان ادراك الاعم قبل ادراك الاخص كذا في بحر الجواهر

* اجزاء العلوم *

قالوا كل علم من العلوم المدونة لا بد فيه من امور ثلثة الموضوع و المسائل و المبادي و هذا القول مبني على المسامحة فان حقيقة كل علم مسائله و عد الموضوع و المبادي من الاجزاء انما هو لشدة اتصالهما بالمسائل

التي هي المقصودة في العلم * اما الموضوع فقالوا موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وتوضيحه ان كمال الانسان بمعرفته اعيانَ الموجودات من تصوراتها و التصديق باحوالها على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية و لما كانت معرفتها بخصوصها متعذرة مع عدم افادتها كمالا معتدا بها لتغيرها وتبدلها اخذوا المفهومات الكلية الصادقة عليها ذاتية كانت او عرضية و بحثوا عن احوالها من حيث انطباقها عليها ليفيد علما بوجه كلي علما باقيا ابد الدهر ولما كان احوالها متكثرة و ضبطها منتشرة مختلفةٌ متعسرًا اعتبروا الاحوال الذاتية مختلطة لمفهوم مفهوم و جعلوها علما منفردا بالتدوين و سموا ذلك المفهوم موضوعا لذلك العلم لان موضوعات مسائله راجعة اليه فصارت كل طائفة من الاحوال المتشاركة في موضوع علما منفردا ممتازا في نفسه عن طائفة اخرى متشاركة في موضوع آخر فجاءت علومهم متمائزة في انفسها بموضوعاتها و هذا امر استحساني اذ لامانع عقلا من ان يعد كل مسئلة علما براسه و يفرد بالتعليم ولا من ان تعد مسائل كثيرة غير متشاركة في موضوع و احد علمًا و احدًا و يفرد بالتدوين فالامتياز الحاصل للطالب بالموضوع انما هو للمعلومات بالاصالة و للعلوم بالتبع و الحاصل بالتعريف على عكس ذلك ان كان تعريفا للعلم و ان كان تعريفاً للمعلوم فالفرق انه قد لا يلاحظ الموضوع ثم انهم عمموا الاحوال الذاتية وفسروا ها بما يكون محمولا على ذلك المفهوم اما لذاته او لجزئه الاعم او المساوي فان له اختصاصاً بالشيئ من حيث كونه من احوال مقومه او للخارج المساوي له سواء كان شاملا لجميع افراد ذلك المفهوم على الاطلاق اومع مقابله مقابلة التضاد او العدم و الملكة دون مقابلة السلب والايجاب اذ المتقابلان تقابل السلب و الايجاب لا اختصاص لهما بمفهوم دون مفهوم ضبطا للانتشار بقدر الامكان فاثبتوا الاحوال الشاملة على الاطلاق لنفس الموضوع و الشاملة مع مقابلتها لانواعه و اللاحقة للخارج المساوي لعرضه الذاتي ثم ان تلك الاعراض الذاتية لها عوارض ذاتية شاملة لها على الاطلاق او على التقابل فاثبتوا العوارض الشاملة على الاطلاق لنفس الاعراض الذاتية و الشاملة على التقابل لانواع تلك الاعراض و كذلك عوارض تلك العوارض و هذه العوارض في الحقيقة قيود للاعراض المثبتة للموضوع و لانواعه الا انها لكثرة مباحثها جعلت محمولات على الاعراض و هذا تفصيل ما قالوا معنى البحث عن الاعراض الذاتية ان تثبت تلك الاعراض لنفس الموضوع او لانواعه اولاعراضه الذاتية اولانواعها او لاعراض انواعها و بهذا يندفع ما قيل انه ما من علم الا و يبحث فيه عن الاحوال المختصة بانواعه فيكون بحثا عن الاعراض الغريبة للحوقها بواسطة امر اخص كما يبحث في الطبعي عن الاحوال المختصة بالمعادن و النباتات و الحيوانات و ذلك لان المبحوث عنه في العلم الطبعي ان الجسم اما ذو طبيعة او ذو نفس آلي اوغير آلي و هي من عوارضه الذاتية و البحث عن الاحوال المختصة بالعناصر و بالمركبات التامة و غير التامة كلها تفصيل لهذه العوارض وقيود لها و لاستصعاب هذا الاشكال قيل المراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم كقول صاحب علم اصول الفقه الكتاب يثبت الحكم قطعا

او على انواعه كقوله الامر يفيد الوجوب او على اعراضه الذاتية كقوله يفيد القطع او على انواع اعراضه الذاتية كقوله العام الذي خص منه يفيد الظن وقيل معنى قولهم يبحث فيه عن عوارضه الذاتية انه يرجع البحث فيه اليها بان يثبت اعراضه الذاتية له او يثبت لنوعه ما هو عرض ذاتي لذلك النوع اولعرضه الذاتي ما هو عرض ذاتي لذلك العرض او يثبت لنوع العرضي الذاتي ما هو عرض ذاتي لذلك النوع ولا يخفى عليك انه يلزم ح دخول العلم الجزئي فى العلم الكلي كعلم الكرة المتحركة في علم الكرة و علم الكرة فى العلم الطبعي لانه يبحث فيها عن العوارض الذاتية لنوع الكرة او الجسم الطبعي اولعرضه الذاتي او لنوع عرضه الذاتي ثم اعلم ان هذا الذي ذكر من تفسير الاحوال الذاتية انما هو على راى المتاخرين الذاهبين الى ان اللاحق للشيئ بواسطة جزئه الاعم من اعراضه الذاتية المبحوث عنها فى العلم فانهم ذكروا ان العرض هو المحمول على الشيئ الخارج عنه و ان العرض الذاتي هو الخارج المحمول الذي يلحق الشيئ لذاته بان يكون منتهاه الذات كلحوق ادراك الامور الغريبة للانسان بالقوة او يلحقه بواسطة جزئه الاعم كلحوق التحيز له لكونه جسما او المساوي كلحوق التكلم له لكونه ناطقا او يلحقه بواسطة امر خارج مساو كلحوق التعجب له لادراكه الامور المستغربة واما ما يلحق الشيئ بواسطة امر خارج اخص او اعم مطلقا او من وجه او بواسطة امر مبائن فلا يسمى عرضا ذاتيا بل عرضا غريبا و التفصيل ان العوارض ستة لان ما يعرض الشيئ اما ان يكون عروضه لذاته اولجزئه او لامر خارج عنه سواء كان مساويا له او اعم منه او اخص او مبائنا فالثلاثة الاول تسمى اعراضا ذاتية لاستنادها الى ذات المعروض اي لنسبتها الى الذات نسبة قوية و هي كونها لاحقة بلا واسطة او بواسطة لها خصوصية بالتقديم او بالمساواة و البواقي تسمى اعراضا غريبة لعدم انتسابها الى الذات نسبة قوية واما المتقدمون فقد ذهبوا الى ان اللاحق بواسطة الجزء الاعم من الاعراض الغريبة التي لا يبحث عنها فى ذلك العلم و عرفوا العرض الذاتي بالخارج المحمول الذي يلحق الشيئ لذاته او لما يساويه سواء كان جزءًا لها او خارجا عنها قيل هذا هو الاولى اذ الاعراض اللاحقة بواسطة الجزء الاعم تعم الموضوع و غيره فلا تكون آثارا مطلوبة له لانها هي الاعراض المعينة المخصوصة التي تعرضه بسبب استعداده المختص ثم في عد العارض بواسطة المبائن مطلقا من الاعراض الغريبة نظر اذ قد يبحث فى العلم الذي موضوعه الجسم الطبعي عن الالوان مع كونها عارضة له بواسطة مبائنة و هو السطح و تحقيقه ان المقصود في كل علم مدون بيانُ احوال موضوعه اعني احواله التي توجد فيه ولا توجد في غيره و لا يكون وجودها فيه بتوسط نوع مندرج تحته فان ما يوجد في غيره لا يكون من احواله حقيقة بل هو من احوال ما هو اعم منه و الذي يوجد فيه فقط لكنه لا يستعد لعروضه ما لم يصر نوعا مخصوصا من انواعه كان من احوال ذلك النوع حقيقة فحق هاتين الحالين ان يبحث عنهما في علمين موضوعهما ذلك الاعم والاخص و هذا امر استحساني كما لا يخفى ثم الاحوال الثابتة للموضوع على الوجه المذكور على قسمين

احدهما ما هو عارض له و ليس عارضا لغيره الا بتوسطه و هو العرض الاولي و ثانيهما ما هو عارض لشيئ آخر و له تعلق بذلك الموضوع بحيث يقتضي عروضه له بتوسط ذلك الآخر الذي يجب ان لا يوجد في غير الموضوع سوآء كان داخلا فيه او خارجا عنه اما مساويا له في الصدق او مباينا له فيه و مساويا في الوجود فالصواب ان يكتفي في الخارج بمطلق المساواة سوآء كانت في الصدق او في الوجود فان المباين اذا قام بالموضوع مساويا له في الوجود و وجد له عارض قد عرض له حقيقة لكنه يوصف به الموضوع كان ذلك العارض من الاحوال المطلوبة في ذلك العلم لكونها ثابتة للموضوع على الوجه المذكور * و اعلم ايضا ان المطلوب في العلم بيان انية تلك الاحوال اي ثبوتها للموضوع سواء علم لميتها اي علة ثبوتها له اولا * و اعلم ايضا ان المعتبر في العرض الاولي هو انتفاء الواسطة في العروض دون الواسطة في الثبوت التي هي اعم يشهد بذلك انهم صرحوا بان السطح من الاعراض الاولية للجسم التعليمي مع ان ثبوته بواسطة انتهائه و انقطاعه وكذلك الخط للسطح و النقطة للخط و صرحوا بان الالوان ثابتة للسطوح اولا و بالذات مع ان هذه الاعراض قد فاضت على محالها من المبدء الفياض و على هذا فالمعتبر فيما يقابل العرض الاولي اعني سائر الاقسام ثبوت الواسطة في العروض و ان شئت الزيادة على ما ذكرنا فارجع الى شرح المطالع و حواشيه و غيرها من كتب المنطق * فائدة * قالوا يجوز ان يكون الاشياء الكثيرة موضوعا لعلم واحد لكن لا مطلقا بل بشرط تناسبها بان تكون مشتركة في ذاتي كالخط و السطح و الجسم التعليمي للهندسة فانها تشارك في جنسها و هو المقدار او في عرضي كبدن الانسان و اجزائه و الاغذية والادوية و الاركان والامزجة و غير ذلك اذا جعلت موضوعات للطب فانها تتشارك في كونها منسوبة الى الصحة التي هي الغاية القصوى في ذلك العلم * فائدة * قالوا الشيئ الواحد لا يكون موضوعا للعلمين و قال صدر الشريعة هذا غير ممتنع فان الشيئ الواحد له اعراض متنوعة ففي كل علم يبحث عن بعض منها الا ترى انهم جعلوا اجسام العالم و هي البسائط موضوع علم الهيئة من حيث الشكل و موضوع علم السماء و العالم من حيث الطبيعة و فيه نظر اما اولا فلانهم لما حاولوا معرفة احوال اعيان الموجودات وضعوا الحقائق انواعا و اجناسا و بحثوا عما احاطوا به من اعراضها الذاتية فحصلت لهم مسائل كثيرة متحدة في كونها بحثا عن احوال ذلك الموضوع و ان اختلفت محمولاتها فجعلوها بهذا الاعتبار علما واحدا يفرد بالتدوين و التسمية و جوزوا لكل احد ان يضيف اليه ما يطلع عليه من احوال ذلك الموضوع فان المعتبر في العلم هو البحث عن جميع ما يحيط به الطاقة الانسانية من الاعراض الذاتية للموضوع فلا معنى للعلم الواحد الا ان يوضع شيئ او اشياء متناسبة فيبحث عن جميع عوارضه ولا معنى لتمايز العلوم الا ان هذا ينظر في احوال شيئ وذلك في احوال شيئ آخر مغائر له بالذات او بالاعتبار بان يوخذ في احد العلمين مطلقا و في الآخر مقيدا او يوخذ في كل منهما مقيدا بقيد آخر و تلك الاحوال مجهولة

مطلوبة و الموضوع معلوم بيّن الوجود وهو الصالح سببا للتمايز و اما ثانيا فلانه ما من علم الا و يشتمل موضوعه على اعراض ذاتية متنوعة فلكل احدان يجعله علوما متعددة بهذا الاعتبار مثلا يجعل البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب علما و من حيث الحرمة علما آخر الى غيرذلك فيكون الفقه علوما متعددة موضوعها فعل المكلف فلا ينضبط الاتحاد و الاختلاف • فائدة • قال صدر الشريعة قد يذكر الحيثية فى الموضوع وله معنيان احدهما ان الشيئ مع تلك الحيثية موضوع كما يقال الموجود من حيث انه موجود اي من هذه الجهة و بهذا الاعتبار موضوع العلم الالهي فيبحث فيه عن الاحوال التي تلحقه من حيث انه موجود كالوحدة والكثرة ونحو هما ولا يبحث فيه عن تلك الحيثية اى حيثية الوجود لان الموضوع ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية لا ما يبحث عنه و عن اجزائه و ثانيهما ان الحيثية تكون بيانا للاعراض الذاتية المبحوث عنها فانه يمكن ان يكون للشيئ عوارض ذاتية متنوعة وانما يبحث في علم عن نوع منها فالحيثية بيان لذلك النوع فيجوز ان يبحث عنها فقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث انه يصح و يمرض و موضوع الهيئة اجسام العالم من حيث ان لها شكلا يراد به المعني الثاني لا الاول اذ في الطب يبحث عن الصحة و المرض و فى الهيئة من الشكل فلو كان المراد الاول لم يبحث عنها قيل و لقائل ان يقول لانسلم انها فى الاول جزء من الموضوع بل قيد لموضوعيته بمعنى ان البحث يكون عن الاعراض التي تلحقه من تلك الحيثية وبذلك الاعتبار و على هذا لوجعلنا فى القسم الثاني ايضا قيدا للموضوع لا بيانا للاعراض الذاتية على ما هو ظاهر كلام القوم لم يكن البحث عنها فى العلم بحثا عن اجزاء الموضوع و لم يلزم للقوم مالزم لصدر الشريعة رح من تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات والاعتبار و اما الاشكال بلزوم عدم كون الحيثية من الاعراض المبحوث عنها فى العلم ضرورة انها ليست مما يعرض للموضوع من جهة نفسها و الالزم تقدم الشيئ على نفسه مثلا ليست الصحة و المرض مما يعرض لبدن الانسان من حيث يصح و يمرض فالمشهور في جوابه ان المراد من حيث امكان الصحة و المرض و هذا ليس من الاعراض المبحوث عنها و التحقيق ان الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث عنها فى العلم عن اعراضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى ان البحث عن العوارض انما يكون باعتبار الحيثية و بالنظر اليها اى يلاحظ في جميع المباحث هذا المعنى الكلي لا على معنى ان جميع العوارض المبحوث عنها يكون لحوقها للموضوع بواسطة هذه الحيثية البتة و تحقيق هذه المباحث يطلب من التوضيح و التلويح • و اما المسائل فهي القضايا التي يطلب بيانها فى العلوم و هي في الاغلب نظريات و قد تكون ضرورية فتورد فى العلم اما لاحتياجها الى تنبيه يزيل عنها خفائها اولبيان لميتها لان القضية قد تكون بديهية دون لميتها ككون النار محرقة فانه معلوم الا نية اى الوجود مجهول اللمية كذا في شرح المواقف و بعض حواشي تهذيب المنطق و قال المحقق التفتازاني

المسئلة لا تكون الا نظرية وهذا مما لا اختلاف فيه لاحد وما قيل من احتمال كونها غير كسبية فسهو ظاهر ثم للمسائل موضوعات و محمولات اما موضوعها فقد يكون موضوع العلم كقولنا كل مقدار اما مشارك للآخر اومباين و المقدار موضوع علم الهيئة و قد يكون موضوع العلم مع عرض ذاتي كقولنا كل مقدار وسط في النسبة فهو ضلع ما يحيط به الطرفان فقد اخذ في المسئلة المقدار مع كونه وسطا في النسبة و هو عرض ذاتي و قد يكون نوع موضوع العلم كقولنا كل خط يمكن تنصيفه فان الخط نوع من المقدار و قد يكون نوعاً مع عرض ذاتي كقولنا كل خط قام على خط فان زاويتي جنبتيه قائمتان او مساويتان لهما فالخط نوع من المقدار وقد اخذ في المسئلة مع قيامه على خط و هو عرض ذاتي وقد يكون عرضا ذاتيا كقولنا كل مثلث فان زواياه مثل القائمتين فالمثلث عرض ذاتي للمقدار وقد يكون نوع عرض ذاتي كقولنا كل مثلث متساوي الساقين فان زاويتي قاعدته متساويتان و بالجملة فموضوعات المسائل هي موضوعات العلم او اجزائها او اعراضها الذاتية او جزئياتها و اما محمولاتها فالاعراض الذاتية لموضوع العلم فلا بد ان تكون خارجة عن موضوعاتها لامتناع ان يكون جزء الشيء مطلوبا بالبرهان لان الاجزاء بينة الثبوت للشيء كذا في شرح الشمسية اعلم ان من عادة المصنفين ان يذكروا عقيب الابواب ما شذ منها من المسائل فتصير مسائل من ابواب متفرقة فترجم تارة بمسائل منثورة و تارة بمسائل شتى كذا في فتح القدير واكثر ما يوجد ذلك في كتب الفقه و اما المبادي فهي التي تتوقف عليها مسائل العلم اي تتوقف على نوعها مسائل العلم اي التصديق بها اذ لا توقف للمسئلة على دليل مخصوص وهي اما تصورات او تصديقات اما التصورات فهي حدود الموضوعات اي ما يصدق عليه موضوع العلم لا مفهوم الموضوع كالجسم الطبعي و حدود اجزائها كالهيولى و الصورة و حدود جزئياتها كالجسم البسيط و حدود اعراضها الذاتية كالحركة للجسم الطبعي وخلاصته تصور الاطراف على وجه هو مناط للحكم واما التصديقات فهي مقدمات اما بينة بنفسها و تسمى علوما متعارفة كقولنا في علم الهندسة المقادير المتساوية لشيء واحد متساوية و اما غير بيّنة بنفسها سواء كانت مبيّنة هناك او في محل آخر او في علم آخر يتوقف عليها الادلة المستعملة في ذلك العلم سواء كانت قياسات او غيرها من الاستقراء والتمثيل وحصرها في المبينة فيه و المبينة في علم آخر في اجزاء القياسات كما توهم محل نظر ثم الغير البينة بنفسها اما مسلّمة فيه اي في ذلك العلم على سبيل حسن الظن و تسمى اصولا موضوعة كقولنا في علم الهندسة لنا ان نصل بين كل نقطتين بخط مستقيم او مسلّمة في الوقت اي وقت الاستدلال مع استنكار و تشكك الى ان ستبين في موضعها و تسمى مصادرات لانه تصدر بها المسائل التي تتوقف عليها كقولنا فيه لنا ان نرسم على كل نقطة و بكل بعد دائرة و نوقش في المثال بانه لا فرق بينه و بين قولنا لنا ان نصل الخ في قبول المتعلم بهما بحسن الظن و اورد مثال المصادرة قول اقليدس اذا وقع خط على خطين و كانت

الزاويتان الداخلتان اقل من قائمتين فان الخطين اذا اخرجا بتلك الجهة التقيا لكن لا استبعاد في ذلك اذ المقدمة الواحدة قد تكون اصلا موضوعا عند شخص مصادرة عند شخص آخر ثم الحدود و الاصول الموضوعة و المصادرات يجب ان يصدر بها العلم و اما العلوم المتعارفة فعن تصدير العلم بها غنية لظهورها و ربما تخصص العلوم المتعارفة بالصناعة ان كانت عامة و تصدر بها في جملة المقدمات كما فعل اقليدس في كتابه و اعلم ان التصدير قد يكون بالنسبة الى العلم نفسه بان يقدم عليه جميع ما يحتاج اليه و قد يكون بالنسبة الى جزئه المحتاج لكن الاول اولى هذا وقد تطلق المبادي عندهم على المعنى الاعم وهو ما يبدء به قبل الشروع في مقاصد العلم كما يذكر في اوائل الكتب قبل الشروع في العلم لارتباطه به في الجملة سواء كان خارجا من العلم بان يكون من المقدمات و هي ما يكون خارجا يتوقف عليه الشروع فيه ولو على وجه البصيرة او على وجه كمال البصيرة و وفور الرغبة في تحصيله بحيث لا يكون عبثا عرفا او في نظره كمعرفة العلم برسمه المفيد لزيادة البصيرة ومعرفة غايته اولم يكن خارجا عنه بل داخلا فيه بان يكون من المبادي المصطلحة السابقة من التصورات والتصديقات وعلى هذا تكون المبادي اعم من المقدمات ايضا فان المقدمات خارجة عن العلم لا محالة بخلاف المبادي والمبادي بهذا المعنى قد تعد ايضا من اجزاء العلم تغليبا و ان شئت تحقيق هذا فارجع الى شرح مختصر الاصول و حواشيه ومنهم من فسر المقدمة بما يعين في تحصيل الفن فتكون المقدمات اعم كذا قيل يعني تكون المقدمات بهذا المعنى اعم من المبادي بالمعنى الاول لا من المبادي بالمعنى الثاني و ان اقتضاه ظاهر العبارة اذ بينها وبين المبادي بالمعنى الثاني هو المساواة اذ ما يستعان به في تحصيل الفن يصدق عليه انه مما يتوقف عليه الفن اما مطلقا او على وجه البصيرة او على وجه كمال البصيرة وبالجملة فالمعتبر في المبادي التوقف مطلقا قال السيد السند مبادي العلم ما يتوقف عليه ذات المقصود فيه اعني التصورات التي يبتني عليها اثبات مسائله وهي قد تعد جزءاً منه و اما اذا اطلقت على ما يتوقف عليه المقصود ذاتا او تصورا او شروعا فليست بتمامها من اجزائه فان تصور الشيء و معرفة غايته خارجان عنه ولا من جزئيات ما يتضمنه حقيقة لدخوله في العلم قطعا انتهى

• الروس الثمانية •

قالوا الواجب على من شرع في شرح كتاب ما ان يتعرض في صدره لاشياء قبل الشروع في المقصود يسميها قدماء الحكماء الروس الثمانية • احدها الغرض من تدوين العلم او تحصيله اي الفائدة المترتبة عليه لئلا يكون تحصيله عبثا في نظره • وثانيها المنفعة وهي ما يتشوقه الكل طبعا وهي الفائدة المعتدة بها ليتحمل المشقة في تحصيله ولا يعرض له فتور في طلبه فيكون عبثا عرفا هكذا في تكملة الحاشية الجلالية وفي شرح التهذيب و شرح اشراق الحكمة ان المراد بالغرض هو العلة الغائية فان ما يترتب على فعل يسمى فائدة و منفعة و غاية فان كان باعثا للفاعل على صدور ذلك

الفعل منه يسمى غرضا و علة غائية و ذكر المنفعة انما يجب ان وجدت لهذا العلم منفعة و مصلحة سوى الغرض الباعث و الا فلا و بالجملة فالمنفعة قد تكون بعينها الغرض الباعث * و ثالثها السمة وهي عنوان الكتاب ليكون عند الناظر اجمال ما يفصله الغرض كذا في شرح اشراق الحكمة و في تكملة الحاشية الجلالية السمة هي عنوان العلم وكان المراد منه تعريف العلم برسمه او بيان خاصة من خواصه ليحصل للطالب علم اجمالي بمسائله و يكون له بصيرة في طلبه و في شرح التهذيب السمة العلامة وكان المقصود الاشارة الى وجه تسمية العلم و في ذكر وجه التسمية اشارة اجمالية الى ما يفصل العلم من المقاصد * و رابعها المؤلف وهو مصنف الكتاب ليركن قلب المتعلم اليه في قبول كلامه و الاعتماد عليه لاختلاف ذلك باختلاف المصنفين و اما المحققون فيعرفون الرجال بالحق لا الحق بالرجال ولنعم ما قيل لا تنظر الى من قال و انظر الى ما قال و من شرط المصنفين ان يحترزوا عن الزيادة على ما يجب و النقصان عما يجب و عن استعمال الالفاظ الغريبة المشتركة و عن رداءة الوضع و هي تقديم ما يجب تاخيره و تاخير ما يجب تقديمه * و خامسها انه من اي علم هو اى من اليقينيات او الظنيات من النظريات او العمليات من الشرعيات او غيرها ليطلب المتعلم ما تليق به المسائل المطلوبة * و سادسها انه اية مرتبة هو اى بيان مرتبة فيما بين العلوم اما باعتبار عموم موضوعه او خصوصه او باعتبار توقفه على علم آخر او عدم توقفه عليه او باعتبار الاهمية او الشرف ليقدم تحصيله على ما يجب او يستحسن تقديمه عليه و يوخر تحصيله عما يجب او يستحسن تاخيره عنه * و سابعها القسمة وهي بيان اجزاء العلوم و ابوابه ليطلب المتعلم في كل باب منها ما يتعلق به ولا يضيع وقته في تحصيل مطالب لا تتعلق به كما يقال ابواب المنطق تسعة كذا و كذا و هذا قسمة العلم و قسمة الكتاب كما يقال كتابنا هذا مرتب على مقدمة وبابين و خاتمة و هذا الثاني كثير شائع لا يخلو عنه كتاب * و ثامنها الانحاء التعليمية و هي انحاء مستحسنة في طرق التعليم احدها التقسيم وهو التكثير من فوق الى اسفل اى من اعم الى ما هو اخص كتقسيم الجنس الى الانواع و النوع الى الاصناف والصنف الى الاشخاص و ثانيها التحليل وهو عكسه اى التكثير من اسفل الى فوق اى من اخص الى ما هو اعم كتحليل زيد الى الانسان والحيوان وتحليل الانسان الى الحيوان والجسم هكذا في تكملة الحاشية الجلالية و شرح اشراق الحكمة و في شرح التهذيب كان المراد من التقسيم ما يسمى بتركيب القياس و ذلك بان يقال اذا اردت تحصيل مطلب من المطالب التصديقية ضع طرفي المطلوب واطلب جميع موضوعات كلواحد منهما و جميع محمولات كلواحد منهما سواء كان حمل الطرفين عليها او حملها على الطرفين بواسطة او بغير واسطة وكذلك اطلب جميع ما سلب عنه الطرفان او سلب هو عن الطرفين ثم انظر الى نسبة الطرفين الى الموضوعات و المحمولات فان وجدت من محمولات موضوع المطلوب ما هو موضوع المحمول فقد

حصل المطلوب عن الشكل الاول او ما هو محمول على محموله فمن الشكل الثاني او من موضوعات موضوعه ما هو موضوع لمحموله فمن الشكل الثالث او محمول لمحموله فمن الرابع كل ذلك بحسب تعدد اعتبار الشرائط بحسب الكيفية والكمية والجهة كذا في شرح المطالع فمعنى قولهم وهو التكثير من فوق اى من النتيجة لانها المقصود الاقصى بالنسبة الى الدليل واما التحليل فقد قيل في شرح المطالع كثيرا ما تورد في العلوم قياسات منتجة للمطالب لا على الهيآت المنطقية اعتمادا على الفطن العارف بالقواعد فان اردت ان تعرف انه على اي شكل من الاشكال فعليك بالتحليل وهو عكس التركيب فحصّل المطلوب فانظر الى القياس المنتج له فان كان فيه مقدمة يشاركها المطلوب بكلا جزئيه فالقياس استثنائي و ان كانت مشاركة للمطلوب باحد جزئيه فالقياس اقتراني ثم انظر الى طرفي المطلوب فتتميز عندك الصغرى عن الكبرى لان ذلك الجزء ان كان محكوما عليه في النتيجة فهي الصغرى او محكوما به فهي الكبرى ثم ضم الجزء الآخر من المطلوب الى الجزء الآخر من تلك المقدمة فان تالفا على احد التاليفات الاربع فما انضم الى جزئي المطلوب هو الحد الاوسط و تتميز لك المقدمات والاشكال و ان لم يتالفا كان القياس مركبا فاعمل بكلواحد منهما العمل المذكور اى ضع الجزء الآخر من المطلوب والجزء الآخر من المقدمة كما وضعت طرفي المطلوب اولا اى في التقسيم فلا بد ان يكون لكل منهما نسبة الى شيئ ما في القياس و الا لم يكن القياس منتجا للمطلوب فان وجدت حدا مشتركا بينهما فقد تم القياس و الا فكذا تفعل مرة بعد اخرى الى ان ينتهي الى القياس المنتج للمطلوب بالذات و تتبين لك المقدمات والشكل و النتيجة فقولهم التكثير من اسفل الى فوق اى الى النتيجة انتهى و ثالثها التحديد اى فعل الحد اى ايراد حد الشيئ وهو ما يدل على الشيئ دلالة مفصّلة بما به قوامه بخلاف الرسم فانه يدل عليه دلالة مجملة كذا في شرح اشراق الحكمة و في شرح التهذيب كان المراد بالحد المعرف مطلقًا و ذلك بان يقال اذا اردت تعريف شيئ فلا بدان تضع ذلک الشيئ و تطلب جميع ماهو اعم منه و تحمل عليه بواسطة او بغيرها و تميز الذاتيات عن العرضيات بان تعد ما هو بين الثبوت او ما يلزم من مجرد ارتفاعه ارتفاع نفس الماهية ذاتيا وما ليس كذلک عرضيا و تطلب جميع ما هو مساوله فيتميز عندك الجنس من العرض العام والفصل من الخاصة ثم تركب اي قسم شئت من اقسام المعرف بعد اعتبار الشرائط المذكورة في باب المعرف و رابعها البرهان اى الطريق الى الوقوف على الحق اى اليقين ان كان المطلوب نظريا و الى الوقوف عليه والعمل به ان كان عمليا كان يقال اذا اردت الوصول الى اليقين فلا بد ان تستعمل في الدليل بعد محافظة شرائط صحة الصورة اما الضروريات الست او ما يحصل منها بصورة صحيحة و هيئة منتجة و تبالغ في التفحص عن ذلك حتى لا يشتبه بالمشهورات و المسلمات و المشبهات و غيرها بعضها ببعض وعد الانحاء التعليمية بالمقاصد اشبه فينبغي

ان تذكر في المقاصد ولذا ترى المتاخرين كصاحب المطالع يعدون ما سوى التحديد من مباحث الحجة ولو احق القياس واما التحديد فشانه ان يذكر في مباحث المعرف كذا في شرح التهذيب و اعلم انهم انما اقتصروا على هذه الثمانية لعدم وجدانهم شيئا آخر يعين في تحصيل الفن ومن وجد ذلك فليضمه اليها و هذا امر استحساني لا يلزم من تركه فساد على ما لا يخفى هكذا في تكملة الحاشية الجلالية و اعلم انهم قد يذكرون وجه الحاجة الى العلم ولا شك انه ههنا بعينه بيان الغرض منه و قد يذكرون وجه شرف العلم و يقولون شرف الصناعة اما بشرف موضوعها مثل الصياغة فانها اشرف من الدباغة لان موضوع الصياغة الذهب و الفضة و هما اشرف من موضوع الدباغة التي هي الجلد واما بشرف غرضها مثل صناعة الطب فانها اشرف من صناعة الكناسة لان غرض الطب افادة الصحة و غرض الكناسة تنظيف المستراح و اما بشدة الحاجة اليها كالفقه فان الحاجة اليه اشد من الحاجة الى الطب اذ ما من واقعة في الكون الا و هي مفتقرة الى الفقه اذ به انتظام صلاح الدنيا و الدين بخلاف الطب فانه يحتاج اليه بعض الناس في بعض الاوقات و المراد بذلك بيان مرتبة العلم على ما يفهم مما سبق و يويده ما قال السيد السند في شرح المواقف و اما مرتبة علم الكلام اى شرفه فقد عرفت ان موضوعه اعم الامور و اعلاها الخ *

العلوم العربية في شرح المفتاح اعلم ان علم العربية المسمى بعلم الادب علم يحترز به عن الخلل في كلام العرب لفظا او كتابة و ينقسم على ما صرحوا به الى اثنى عشر قسما منها اصول هي العمدة في ذلك الاحتراز ومنها فروع اما الاصول فالبحث فيها اما عن المفردات من حيث جواهرها و موادها فعلم اللغة او من حيث صورها و هيآتها فعلم الصرف او من حيث انتساب بعضها الى بعض بالاصالة و الفرعية فعلم الاشتقاق و اما عن المركبات على الاطلاق فاما باعتبار هيآتها التركيبية و تاديتها لمعانيها الاصلية فعلم النحو و اما باعتبار افادتها لمعان زائدة على اصل المعنى فعلم المعاني او باعتبار كيفية تلك الفائدة في مراتب الوضوح فعلم البيان و اما عن المركبات الموزونة فاما من حيث وزنها فعلم العروض او من حيث اواخر ابياتها فعلم القافية و اما الفروع فالبحث فيها اما ان يتعلق بنقوش الكتابة فعلم الخط او يختص بالمنظوم فعلم عروض الشعراء او بالمنثور فعلم انشاء النثر من الرسائل او من الخطب او لا يختص بشيء منهما فعلم المحاضرات و منه التواريخ واما البديع فقد جعلوه ذيلا لعلمي البلاغة لا قسما براسه و في ارشاد القاصد للشيخ شمس الدين الاكفاني السخاوي الادب و هو علم يتعرف منه التفاهم عما في الضمائر بادلة الالفاظ و الكتابة و موضوعه اللفظ و الخط من جهة دلالتهما على المعاني و منفعته اظهار ما في نفس الانسان من المقاصد و ايصاله الى شخص آخر من النوع الانساني حاضرا كان او غائبا و هو حلية اللسان و البنان و به تميز ظاهر الانسان على سائر انواع الحيوان و انما ابتدأت به لانه

يكسٓ اول ادوات الكمال و لذلك من عري عنه لم يتمّ بغيره من الكمالات الانسانية و تنحصر مقاصده في عشرة علوم وهي علم اللغة و علم التصريف و علم المعاني و علم البيان و علم البديع و علم العروض و علم القوافي و علم النحو و علم قوانين الكتابة و علم قوانين القرأة و ذلك لان نظره اما فى اللفظ او الخط و الاول فاما فى اللفظ المفرد او المركب او ما يعمهما و ما نظره فى المفرد فاعتماده اما على السماع و هو اللغة او على الحجة وهو التصريف و ما نظره فى المركب فاما مطلقا او مختصا بوزن و الاول ان تعلق بخواص تراكيب الكلام و احكامه الاسنادية فعلم المعاني و الا فعلم البيان و المختص بالوزن فنظره اما فى الصورة او فى المادة الثاني علم البديع و الاول انكان بمجرد الوزن فهو علم العروض و الا فعلم القوافي وما يعم المفرد و المركب فهو علم النحو و الثاني فان تعلق بصور الحروف فهو علم قوانين الكتابة و ان تعلق بالعلامات فعلم قوانين القرأة و هذه العلوم لا تختص بالعربية بل توجد في سائر لغات الامم الفاضلة من اليونان و غيرهم و اعلم ان هذه العلوم فى العربية لم توخذ عن العرب قاطبة بل عن الفصحاء البلغاء منهم وهم الذين لم يخالطوا غيرهم كهذيل و كنانة و بعض تميم وقيس وغيلان و من يضاهيهم من عرب الحجاز و اوساط نجد فاما الذين صابوا العجم فى الاطراف فلم تعتبر لغاتهم و احوالها في اصول هذه العلوم و هولاء كحمير وهمدان وخولان والازد لمقاربتهم الحبشة والزنج وطي وغسان لمخالطتهم الروم و الشام و عبد القيس لمجاورتهم اهل الجزيرة وفارس ثم اتى ذوو العقول السليمة و الاذهان المستقيمة ورتبوا اصولها و هذبوا فصولها حتى تقررت على غاية لا يمكن المزيد عليها انتهى *

علم الصرف ويسمى بعلم التصريف ايضاً و هو علم باصول تعرف بها احوال ابنية الكلم التي ليست باعراب ولا بناء هكذا قال ابن الحاجب فقوله علم بمنزلة الجنس لانه شامل للعلوم كلها و قوله تعرف بها احوال ابنية الكلم يخرج الجميع سوى النحو و قوله ليست باعراب ولا بناء يخرج النحو * و فائدة اختيار تعرف على تعلم تذكر في تعريف علم المعاني ثم المراد من بناء الكلمة و كذا من صيغتها ووزنها هيئتها التي يمكن ان يشاركها فيها غيرها و هي عدد حروفها المرتبة و حركاتها المعينة وسكونها مع اعتبار حروفها الزائدة و الاصلية كل في موضعه فرجل مثلا على هيئة وصفة يشاركه فيها عضد وهي كونه على ثلثة احرف اولها مفتوح و ثانيها مضموم واما الحرف الاخير فلا تعتبر حركاته وسكونه فى البناء فرجلُ و رجلاً و رجلٍ على بناء واحد وكذا جَمَلُ على بناء ضَرَبَ لان الحرف الاخير متحرك بحركة الاعراب و سكونه وحركة البناء وسكونه * وانما قلنا يمكن ان يشاركها لانه قد لا يشاركها فى الوجود كالحبك بكسر الحاء وضم الباء فانه لم يات له نظير وانما قلنا حروفها المرتبة لانه اذا تغير النظم و الترتيب تغير الوزن كما تقول يَئِسَ على وزن فعل و أَيِسَ على وزن عفل و انما قلنا مع اعتبار الحروف الزائدة و الاصلية لانه يقال ان كَرّم مثلا على وزن فَعّلَ لا على وزن افْعَلَلَ او فَاعَلَ مع توافق الجميع فى الحركات المعينة و السكون وقولنا كل في موضعه لانه نحو دِرْهَم

ليس على وزن قِمَطْر لتخالف مواضع الفتحتين والسكونين وكذا نحو بَيْطَرَ مخالف لشَرْيَف في الوزن لتخالف موضعي اليائين وقد يخالف ذلك في اوزان التصغير فيقال اوزان التصغير فُعَيْل وفُعَيْعِل و فُعَيْعِيل و يدخل في فُعَيْل رُجَيْل و حُمَيْر وغير ذلك وفي فعيعل اكيلب وحميّر ونحوها وفي فعيعيل مفيتيح و تميثيل ونحو ذلك ويعرف وجهه في لفظ الوزن في فصل النون من باب الواو فعلى هذا لا حاجة الى تقييد الاحوال بكونها لا تكون اعرابا ولا بناء اذ هما طاريان على آخر حروف الكلمة فلم يدخلا في احوال الابنية لكن بقي ههنا شيئ وهو انه يخرج من الحد معظم ابواب التصريف اعني الاصول التي تعرف بها ابنية الماضي والمضارع و الامر و الصفة وافعل التفضيل والآلة و الموضع والمصغر و المصدر لكونها اصولا تعرف بها ابنية الكلم لا احوال ابنيتها فان اريد ان الماضي و المضارع مثلا حالان طاريان على بناء المصادر ففيه بعد لانهما بناء ان مستانفان بنيا بعد هدم بناء المصدر ولو سلم فلِمَ عد المصادر في احوال الابنية ثم الماضي و المضارع و الامر و غير ذلك مما مر كما انها ليست باحوال الابنية ليست بابنية على الحقيقة بل هي اشياء ذوات ابنية على مامر من تفسير البناء بلى قد يقال ان ضرب مثلا هذا بناء حاله كذا مجازا ولا يقال ابدا ان ضرب حال بناء و انما يدخل في احوال الابنية الابتداء و الوقف و الامالة و تخفيف الهمزة و الاعلال و بعض الادغام و هو ادغام بعض حروف الكلمة في بعض و كذا بعض التقاء الساكنين و هو ما اذ كان الساكنان في كلمة فهذه المذكورات احوال الابنية ثم الوقف و التقاء الساكنين في كلمتين و الادغام فيهما ليست بابنية ولا احوال ابنية لعدم اعتبار حركة الحرف الاخير و سكونها اللهم الا ان يقال اريد بالبناء الحروف المرتبة بلا اعتبار الحركات و السكنات كذا ذكر المحقق الرضي في شرح الشافية و الجواب عن ذلك بانه اريد بابنية الكلم ما يطرؤ عليها اى على الكلم من الهيآت و الاحوال كما عرفت فهي نفس احوال الكلم فالاضافة بيانية كما في قولهم شجر اراك فمعنى احوال ابنية الكلم على هذا احوال هي ابنية الكلم فلا يخرج من الحد معظم ابواب التصريف من ابنية الماضي و المضارع و نحوهما و بالجملة فعلم الصرف علم باصول تعرف بها ابنية الكلم ثم انه كما يبحث فى العلم عن العوارض الذاتية لموضوعه كذلك يبحث فيه عن اعراض تلك الاعراض فدخل في ابنية الكلم الابتداء و الامالة و نحوهما مما هو من احوال الابنية و يؤيده ما وقع فى الاصول من ان الصرف علم تعرف به احوال الكلمة بناء و تصرفا فيه اى في ذلك البناء لا اعرابا و بناء و كذا يدخل فى الحد الوقف لانه من احوال الابنية يعرضها باعتبار قطعها عما بعدها لا باعتبار حركة الحرف الاخير او سكونه والا لخرج بعض اقسام الوقف من الوقف كالحذف و الابدال و الزيادة فتدبر وذكر التقاء الساكنين فى الكلمتين و الادغام فيهما استطرادي كذكر الجزئي في علم المنطق و هذا الجواب مما استخرجته مما ذكروه في هذا المقام فعلى هذا موضوع الصرف هو الكلمة من حيث ان لها بناء و قد عرفت انه لا محذور فى البحث عن قيد الحيثية اذا كانت بيانا للموضوع فلا محذور فى البحث عن

الابنية في هذا العلم و يويد هذا ما مرفي تقسيم العلوم العربية من ان الصرف يبحث فيه عن المفردات من حيث صورها و هيئآتها و كذا ما ذكر المحقق عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية من ان التصريف و المعاني و البيان و البديع و النحو بل جميع العلوم الادبية تشترك في ان موضوعها الكلمة و الكلام انما الفرق بينها بالحيثيات انتهى و في شرح الشافية للجار بردي أن موضوعه الابنية من حيث تعرض الاحوال لها و الابنية عبارة عن الحروف و الحركات و السكنات الواقعة في الكلمة فيبحث عن الحروف من حيث انها ثلاثة او اربعة او خمسة و من حيث انها زائدة او اصلية و كيف يعرف الزائد من الاصلي و عن الحركات و السكنات من حيث انها خفيفة او ثقيلة فيخرج عن هذا العلم معرفة الابنية و يدخل فيه معرفة احوالها لان الصرف علم بقواعد تعرف بها احوال الابنية اى تعرف بها الماضي و المضارع و الامر الحاضر الى غيرذلك فان جميع ذلك احوال راجعة الى احوال الابنية لا الى نفس الابنية انتهى فعلى هذا اضافة احوال الابنية ليست بيانية و يرد عليه ان الماضي و نحوه ليس بناء ولا حال بناء بل هو شيئ ذو بناء كما مر و اضعف منه ما وقع في بعض كتب الصرف من ان موضوعه الاصول و القواعد حيث قال موضوع علم صرف آن أصول چنديست كه ازوي درين علم بحث كرده اند و اثبات احوالات بروي كرده اند و مراد باصول آن مسائل كليه است كه متفرع شود برآن مسائل جزئيات آن مسائل مثلا يكي از اصول اين فن اين قاعده كليه است اذا اجتمع الواو و الياء و سبقت احدهما بالسكون قلبت الواو ياء و ادغمت الاولى في الثانية و جزئيات وى مثل مرمي و مروي كه در اصل مرموي و مرووي بود كه اين مسئله كليه مذكوره را موضوع عنواني كرده شد كه اين دو مثال فرع آن مسئله كليه است كه آن درضمن اين دو مثال متحقق شده كه متكلم آن مسئله را آلة ملاحظه نموده است و ذكر موضوع عنواني كرده اثبات احوال بران اصل كرده شد ازان حيثيت كه آن اصل متحقق ميشود درضمن آن فرع كه مرمي و مروي است يعني صادق مي آيد بروي و مباديه حدود ما تبتني عليه مسائله كحد الكلمة و الاسم و الفعل و الحرف و مقدمات حججها اى اجزاء علل المسائل كقولهم انما يوقع الاعلال في الكلمة لازالة الثقل منها و مسائله الاحكام المتعلقة بالموضوع كقولهم الكلمة اما مجرد او مزيد او جزئه كقولهم ابتداء الكلمة لا يكون ساكنا اوجزئيه كقولهم الاسم اما ثلاثي او رباعي او خماسي او عرضه كقولهم الاعلال اما بالقلب او الحذف او الاسكان و غايته غاية الجدوى حيث يحتاج اليه جميع العلوم العربية و الشريعة كعلم التفسير و الحديث و الفقه و الكلام و لذا قيل ان الصرف ام العلوم و النحو ابوها قال الرضي اعلم ان التصريف جزء من اجزاء النحو بلا خلاف من اهل الصيغة و التصريف على ما حكى سيبويه عنهم هو ان تبني من الكلمة بناء لم تبنه العرب على وزن ما بَنَتْهُ ثم تعمل في البناء الذي بَنَيْتَهُ ما يقتضيه قياس كلامهم كما يتبين في مسائل التمرين و المتاخرون على ان التصريف علم بابنية الكلمة و بما يكون

لحروفها من اصالة و زيادة و حذف و صحة و اعلال و ادغام و امالة و بما يعرض لآخرها مما ليس باعراب ولا بناء من الوقف و غير ذلك انتهى فالصرف و التصريف عند المتاخرين مترادفان و التصريف على ما حكى سيبويه عنهم جزء من الصرف الذي هو جزء من اجزاء النحو *

علم النحو ويسمى علم الاعراب ايضا على ما في شرح اللب و هو علم يعرف به كيفية التركيب العربي صحة و سقاما و كيفية ما يتعلق بالالفاظ من حيث وقوعها فيه من حيث هو هو او لا وقوعها فيه كذا في الارشاد فقوله علم جنس و قوله كيفية التركيب العربي فصل يخرج علم اصول الفقه و الفقه وغيرهما فانه لا يعرف بها كيفية التركيب العربي وهو اى التركيب العربي لا يستلزم كون جميع اجزائه عربيا فيشتمل احوال المركبات واحوال الاسماء الاعجمية ولو قيل كيفية الكلم العربية كما قال البعض لخرج العجمية الا ان يقال انها ملحقة بالعربية بعد النقل الى العرب وقوله صحة وسقاما تمييز لقوله كيفية التركيب اى تعرف به صحة التركيب العربي و سقمه اذ يعرف منه ان نحو ضرب غلامَه زيد صحيح و ضرب غلامه زيدا فاسد وخرج به علم المعاني والبيان و البديع و العروض فانها تعرف بها كيفية التركيب من حيث الفصاحة و البلاغة ونحوها لا من حيث الصحة و السقم و يتناول احكام ضرورة الشعر لانها ايضا تبحث من حيث الصحة و السقام وما في قوله ما يتعلق عبارة عن الاحوال اي تعرف به احوال الالفاظ لكن لا مطلقا بل من حيث وقوعها في التركيب العربي من حيث هو هو او لا وقوعها فيه كتقديم المبتدأ وتاخيره و تذكير الفعل و تانيثه لا مثل الاحوال التي هي الحركات و السكنات ونحوها فخرج علم الصرف فالحاصل ان تلك الاحوال من حيث هي هي تتعلق بالالفاظ فقط و من حيث انها باستعمالها يصح التركيب مثل ابن زيد و بتركها يفسد التركيب مثل زيد ابن تتعلق بالتركيب هذا خلاصة ما في حواشي الارشاد فعدهم الصرف من اجزاء النحو بناء على كونه من مبادي النحو لانه يتوقف عليه مسائل النحو اى التصديق بها و هذا كما عد صاحب مختصر الاصول علم الكلام و العلوم العربية من مبادي اصول الفقه لتوقف مسائله عليهما تصورا او تصديقا وان شئت توضيح هذا فارجع الى شرح مختصر الاصول و حواشيه وموضوع النحو اللفظ الموضوع مفردا كان او مركبا و هو الصواب كذا قيل يعني موضوع النحو اللفظ الموضوع باعتبار هيئته التركيبية و تاديتها لمعانيها الاصلية لا مطلقا فانه موضوع العلوم العربية على ما مر قبل هذا وقيل الكلمة و الكلام وفيه انه لا يشتمل المركبات الغير الاسنادية مع انها ايضا موضوع النحو وقيل هو المركب باسناد اصلي وفيه انه لا يشتمل الكلمة و المركبات الغير الاسنادية ومباديه حدود ما تبتني عليه مسائله كحد المبتدء و الخبر و مقدمات حججها اي اجزاء علل المسائل كقولهم في حجة رفع الفاعل انه اقوى الاركان و الرفع اقوى الحركات ومسائله الاحكام المتعلقة بالموضوع كقولهم الكلمة اما معرب او مبني او جزئه كقولهم آخر الكلمة محل الاعراب او جزئيه كقولهم الاسم بالسببين يمتنع عن الصرف او عرضه كقولهم الخبر

نزاحمٌ اما مفرد او جملة او خاصّة كقولهم الاضافة تعاقبُ التنوين و لو بواسطة او وسائط اى و لو كان تعلق الاحكام باحد هذه الامور ثابتا بواسطة او وسائط كقولهم الامر يجاب بالفاء فالامر جزئي من الانشاء و الانشاء جزئي من الكلام والغرض منه الاحتراز عن الخطأ في التاليف و الاقتدار على فهمه و الافهام به هكذا في الارشاد و حواشيه و غيرها *

علم المعاني و هو علم تعرف به احوال اللفظ العربي التي بها يطابق اللفظ لمقتضى الحال هكذا ذكر الخطيب في التلخيص فالعلم جنس يشتمل جميع العلوم المدونة ثم انه ان حمل العلم على الاصول و القواعد و الادراك المتعلق بها فعدم شموله لعلم ارباب السليقة ظاهر لانهم لا يعلمون القواعد مفصلة و ان كانوا يعتبرون مقتضياتها في المواد بسليقتهم و ان حمل على الملكة فعدم شموله لعلمهم بناء على ان الملكة انما تحصل من ادراك القواعد مرة بعد اخرى و عدم شموله على التقدير الاول لعلم الله تعالى وعلم جبرئيل غير ظاهر واما على التقدير الثاني اى على تقدير حمله على الملكة فظاهر فتدبر كذا ذكر الفاضل الچلپي هذا و اما على ما اختاره صاحب الاطول من ان المعتبر في جميع العلوم المدونة حصول العلم عن دليل على ما سبق في تعريف العلوم المدونة فعدم شموله لعلم الله تعالى و علم جبرئيل على جميع التقادير واضح لان علم الله تعالى وكذا علم جبرئيل ليس استدلاليا وكذا الحال في علم الصرف و النحو و البيان و البديع و نحو ذلك و اختار تعرف دون تعلم لان المعرفة ادراك الجزئي فكانه قال هو علم تستنبط منه ادراكات جزئية هي معرفة كل فرد فرد من جزئيات الاحوال المذكورات في هذا العلم بمعنى ان اي فرد يوجد منها امكننا ان نعرفه بذلك لا انها تحصل جملة بالفعل لان وجود ما لانهاية له محال فلا يرد ما قيل ان اريد الكل فلا يكون هذا العلم حاصلا لاحد او الجنس او البعض فيكون حاصلا لكل من عرف مسئلة منه و قال صاحب الاطول و يمكن ان يجاب بان المراد معرفة الكل و استحالة معرفة الكل لا ينافي كون العلم سببا لها كما ان استحالة عدم صفات الواجب لا ينافي سببية عدم الواجب و عدم حصول العلم المدون لاحد ليس بمستبعد ولا بممتنع و تسمية البعض فقيها مجاز و قد سبق الى هذا اشارة في تعريف العلوم المدونة و المراد باحوال اللفظ الامور العارضة المتغيرة كما يقتضيه لفظ الحال من التقديم و التاخير و التعريف و التنكير و غير ذلك و احوال الاسناد* ايضا من احوال اللفظ باعتبار ان كون الجملة موكدة او غير موكدة اعتبار راجع اليها و يجي تحقيق قوله التي بها يطابق اللفظ لمقتضى الحال في لفظ الحال في فصل اللام من باب الحاء المهملة و احترز به عن الاحوال التي ليست بهذه الصفة كالاعلال و الادغام و الرفع و النصب و ما اشبه ذلك من المحسنات البديعية فان بعضها مما يتقدم على المطابقة و بعضها مما يتاخر منها فان الاعلال و الادغام و نحوهما مما لابد منه في تادية اصل المعنى مقدم على المطابقة و المحسنات البديعية من التجنيس و الترصيع و نحوهما مما يكون بعد رعاية المطابقة متاخر عن

المطابقة ولا بد من اعتبار قيد الحيثية المستفادة من تعليق الحكم بالموصول الذي صلته مشتقة اى التي بها يطابق اللفظ لمقتضى الحال من حيث هو كذلك ليتم امر الاحتراز و الا لدخل فيه بعض المحسنات و الاحوال النحوية والبيانية التي ربما يقتضيها الحال فان الحال ربما يقتضي تقديما او تاخيرا يبحث عنه النحوي و ربما يقتضي السجع و غيره و ربما يقتضي ايراد المجاز و التشبيه فلولا قيد الحيثية لدخلت هذه الامور التي تعلقت بعلوم أخر في المعاني ثم موضوع العلم ليس مطلق اللفظ العربي كما تُوهمه العبارة بل الكلام من حيث انه يفيد زوائد المعاني فلو قال احوال الكلام العربي لكان اوفق الا انه راعى ان اكثر تلك الاحوال من عوارض اجزاء الكلام بالذات و ان صاحب المعاني يرجعه الى الكلام فاختار اللفظ ليكون صحيحاً في بادي الراي و قدنبه بتقييد اللفظ بالعربي و اطلاقه في قوله يطابق اللفظ على ان تخصيص البحث با للفظ العربي مجرد اصطلاح و الا فيطابق بها مطلق اللفظ لمقتضى الحال و بها يرتفع شان كل مقال و لهذا لم يضمر فاعل المطابقة فانجه ان الاحوال الشاملة بغير اللفظ العربي كيف تكون من الاحوال التي تبحث في العلم ولا تبحث فيه الا عن الاعراض الذاتية ولا يندفع الا بما ذكره المحقق التفتازاني في بعض تصانيفه من ان اشتراط البحث عن الاعراض الذاتية انما هو عند الفلسفي و اما ارباب تدوين العربية فربما لايتم في علومهم هذا إلا بمزيد تكلف كذا في الاطول ولا يخفى ان هذا الايراد انما هو على مذهب المتقدمين الذاهبين الى ان اللاحق بواسطة الجزء الاعم من الاعراض الغريبة و اما على مذهب المتاخرين الذاهبين الى انه من الاعراض الذاتية فلا ايراد و قد عرف صاحب المفتاح المعاني بانه تتبع خواص تراكيب الكلام في الافادة وما يتصل بها من الاستحسان و غيره ليحترز بالوقوف عليها عن الخطأ في تطبيق مايقتضي الحال ذكره و التعريف الاول اخصرو اوضح كما لا يخفى و ايضا التعريف بالتتبع تعريف بالمباين اذ التتبع ليس بعلم ولا صادق عليه و ان شئت التوضيح فارجع الى المطول و الاطول *

* علم البيان * و هو علم يعرف به ايراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه كذا ذكر الخطيب في التلخيص فالعلم جنس و قوله يعرف به ايراد المعنى الواحد اى علم يعرف به ايراد كل معنى واحد يدخل في قصد المتكلم على ان اللام في المعنى للاستغراق العرفي و هذا هو العرف في وصف العلوم بمعرفة الجزئيات بها فلو عرف من ليس له هذه الملكة او الاصول او الادراك على اختلاف معاني العلم كالعرب المتكلم بالسليقة ايرادَ معنى قولنا زيد جواد بطرق مختلفة لم يكن عالما بعلم البيان و فسر القوم المعنى الواحد بما يدل عليه الكلام الذي روعي فيه المطابقة لمقتضى الحال و اعترض عليه بانه مما لا يفهم من العبارة و يخرج البحث عن المجاز المفرد مع انه من البيان و يمكن دفعه بان تخصيص المعنى الواحد بمعنى الكلام البليغ لاشتهار ان موضوع الفن اللفظ البليغ على ان وصف المعنى بالواحد يحتمل ان يكون باعتبار وحدة تحصل للمعنى باعتبار ترتيبه

في النفس بحيث لا يصح تقديم جزء على جزء فهذا هو الوحدة المعتبرة في نظر البليغ و اما المجا المفرد و امثاله فالبحث عنه راجع الى البحث عن الكلام البليغ و قد احترز به عن ملكة الاقتدار على ايراد المعنى العاري عن الترتيب الذي يصير به المعنى معنى الكلام المطابق لمقتضى الحال بالطرق المذكورة فانها ليست من علم البيان و هذه الفائدة اقوى مما ذكره السيد السند من ان فيما ذكره القوم تنبيه على ان علم البيان ينبغي ان يتاخر عن علم المعاني في الاستعمال و ذلك لانه يعلم منه هذه الفائدة ايضا فان رعاية مراتب الدلالة في الوضوح و الخفاء على المعنى ينبغي ان يكون بعد رعاية مطابقته لمقتضى الحال فان هذه كالاصل في المقصودية و تلك فرع و تتمة لها و كذا خرج به ملكة الاقتدار على معنى الشجاع بالفاظ مختلفة كالاسد و الغضنفر و الليث و الحارث و قوله بطرق مختلفة اى في طرق مختلفة و المراد بالطرق التراكيب و يستفاد منه انه لابد في البيان من ان تكون بالنسبة الى كل معنىً طرق ثلثة على ما هو ادنى الجمع ولا بعد فيه لان المعنى الواحد الذي نحن فيه له مسند و مسند اليه و نسبة لكل منها دالٍ يجري فيه المجاز سيما باعتبار المعنى الالتزامي معتبر في هذا الفن فتحصل للمركب طرق ثلثة لا محالة ولا يشكل عليك انه و ان تتحقق الطرق الثلثة بالاعتبار المذكور وازيد لكن كيف يجزم بتحقق الاختلاف في الوضوح و هو خفي جدا فان الامر هيّن اذا الاختلاف في الوضوح و الخفاء كما يكون باعتبار قرب المعنى المجازي و بعده من المعنى الحقيقي يكون بوضوح القرينة المنصوبة و خفائها فلا محالة تتحقق المعاني المختلفة وضوحا و خفاء ولو باعتبار القرائن التي نصبها في تصرف البليغ فتقييد ايراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة على تقدير ان يكون لها طرق مختلفة مما لاحاجة اليه بقي ههنا شيئ و هو انه كما ان الاقتدار على ايراد المعنى الواحد بطرق مختلفة من مزايا البلاغة كذلك الاقتدار على ايراده بطرق متساوية في الوضوح فلا معنى لادخال الاول تحت البيان دون الثاني الا ان يقال هذا تعريف بخاصة شاملة للمعرف ولا يلزم منه ان يكون كل ما يغاير هذه الخاصة خارجا عن وظائف البيان ثم المختلفة يشتمل المختلفة في الكلمات التي هي اجزاء المركب والمختلفة في وضوح الدلالة فالطرق المختلفة في الاول ليس من البيان فاخرجه بقوله في وضوح الدلالة اما لانه اراد بالدلالة الدلالة العقلية لما انه تقرر من ان الاختلاف المذكور لا يجري الا في الدلالات العقلية واما لان الاختلاف في وضوح الدلالة يخص الدلالة العقلية فلا حاجة الى تقييد الدلالة بالعقلية لاخراج الطرق المختلفة بالعبارة و ترك في التعريف ذكر الخفاء وان ذكر في المفتاح للاختصار ولاستلزام الاختلاف في الوضوح الاختلاف في الخفاء و قوله عليه اي على المعنى الواحد وان شئت زيادة التوضيح فارجع الى الاطول و موضوعه اللفظ البليغ من حيث انه كيف يستفاد منه المعنى الزائد على اصل المعنى •

• علم البديع • وهو علم تعرف به وجوه تحسين الكلام بعد رعاية المطابقة لمقتضى الحال و بعد رعاية

وضوح الدلالة كذا ذكر الخطيب اى علم يعرف به كل وجه جزئي يرد على سامع الكلام البليغ و المتلفظ به على ما في الاطول وليس المراد بوجوه التحسين مفهومها الاعم الشامل للمطابقة و الخلو عن التعقيد المعنوي وغير ذلك مما يورث الكلام حسنا سواء كان داخلا في البلاغة اوغير داخل فيها مما يتبين في علم المعاني و البيان و اللغة و الصرف و النحو لانه يدخل فيها حينئذ بعض ما ليس من المحسنات التابعة لبلاغة الكلام كالخلو من التنافر و مخالفة القياس و ضعف التاليف لان البلاغة موقوفة على الخلو عنها فلا يكون الخلو عنها من المحسنات التابعة لبلاغة الكلام ضرورة انها تكون بعد البلاغة بل المراد منها ما سواها مما لا دخل له في البلاغة من المحسنات فقوله بعد رعاية مطابقة الكلام الخ ليس للاحتراز عن تلك الامور لعدم دخولها في وجوه التحسين بل للتنبيه على ان الوجوه المحسنة البديعية لا تحسن بدون البلاغة و الا لكان كتعليق الدرر على اعناق الخنازير فقوله بعد متعلق بالمصدر و هو التحسين و للتنبيه على انه يجب تاخير علم البديع عن المعاني و البيان و انها تورث حسنا عرضيا غير داخل في حد البلاغة و انها انما تكون من البديع اذا لم يقتض الحال لها اذ لو اقتضاها الحال لم تكن تابعة للبلاغة و لذا ذكر في شرح المفتاح و اما البديع فقد جعلوه ذيلا لعلمي البلاغة لاقسما براسه من اقسام العلوم العربية على ما سبق هذا خلاصة ما في المطول و حواشيه و موضوعه اللفظ البليغ من حيث ان له توابع *

* بيان الغرض من تلك العلوم اعلم ان البلاغة سواء كانت في الكلام اوفي المتكلم رجوعها الى امرين احدهما الاحتراز عن الخطأ في تادية المعنى المراد اي ما هو مراد البليغ من الغرض المصوغ له الكلام كما هو المتبادر من اطلاق المعنى المراد في كتب علم البلاغة فلا يندرج فيه الاحتراز عن التعقيد المعنوي كما توهمه البعض ولا الاحتراز عن التعقيد مطلقا و الثاني تمييز الفصيح عن غيره و معرفة ان هذا الكلام فصيح و هذا غير فصيح فمنه ما يبين في علم متن اللغة او التصريف او النحو او يدرك بالحس و هو اي ما يبين في هذه العلوم ما عدا التعقيد المعنوي فمست الحاجة للاحتراز عن الخطأ في تادية المعنى المراد الى علم و للاحتراز عن التعقيد المعنوي الى علم آخر فوضعوا لهما علمين المعاني و البيان و سموهما علم البلاغة لمزيد اختصاص لهما بها ثم احتاجوا لمعرفة ما يتبع البلاغة من وجوه التحسين الى علم آخر فوضعوا له علم البديع فما يحترز به عن الاول اي الخطأ في التادية علم المعاني و ما يحترز به عن الثاني اي التعقيد المعنوي علم البيان و ما يعرف به وجوه التحسين علم البديع *

* علم العروض وهو علم تعرف به كيفية الاشعار من حيث الميزان و التقطيع و القيد الاخير احتراز عن علم القافية و موضوعه اللفظ المركب من حيث ان له وزنا *

* علم القافية و هو علم تعرف به كيفية الاشعار من حيث التقفية و القيد الاخير احتراز عن علم العروض و موضوعه اللفظ المركب من حيث ان له قافية *

• العلوم الشرعية و تسمى العلوم الدينية و هي العلوم المدونة التي تذكر فيها الاحكام الشرعية العملية او الاعتقادية وما يتعلق بها تعلقا معتدا به و يجي تحقيقه فی الشرع في فصل العين من باب الشين المعجمة و هي انواع فمنها •

• علم الكلام ويسمى باصول الدين ايضا و سماه ابوحنيفة رحمه الله تعالى بالفقه الاكبر و في مجمع السلوك ويسمى بعلم النظر و الاستدلال ايضا و يسمى ايضا بعلم التوحيد و الصفات و في شرح العقائد للتفتازانى العلم المتعلق بالاحكام الفرعية اي العملية يسمى علم الشرائع والاحكام و بالاحكام الاصلية اي الاعتقادية يسمى علم التوحيد و الصفات انتهى و هو علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية على الغير بايراد الحجج ودفع الشبه فالمراد بالعلم معناه الاعم او التصديق مطلقا ليتناول ادراك المخطي فی العقائد ودلائلها و يمكن ان يراد به المعلوم لكن بنوع تكلف بان يقال علم اي معلوم يقتدر معه اي مع العلم به الخ • وفي صيغة الاقتدار تنبيه على القدرة التامة و باطلاق المعية تنبيه على المصاحبة الدائمة فينطبق التعريف على العلم بجميع العقائد مع ما يتوقف عليه اثباتها من الادلة و رد الشبه لان تلك القدرة على ذلك الاثبات انما تصاحب هذا العلم دون العلم بالقوانين التي تستفاد منها صور الدلائل فقط ودون علم الجدل الذي يتوسل الى حفظ اي وضع يراد اذ ليس فيه اقتدار تام على ذلك وان سلم فلا اختصاص له باثبات هذه العقائد و المتبادر من هذا الحد ما له نوع اختصاص به و دون علم النحو المجامع لعلم الكلام مثلا اذ ليس تترتب عليه تلك القدرة دائما على جميع التقادير بل لا مدخل له في ذلك الترتب العادي اصلا وفي اختيار يقتدر على يثبت اشارة الى ان الاثبات بالفعل غير لازم و في اختيار معه على به مع شيوع استعماله تنبيه على انتفاء السببية الحقيقية المتبادرة من الباء اذ المراد الترتب العادي وفي اختيار اثبات العقائد على تحصيلها اشعار بان ثمرة الكلام اثباتها على الغير و بان العقائد يجب ان توخذ من الشرع ليعتد بها و ان كانت مما يستقل العقل فيه ولا يجوز حمل الاثبات ههنا على التحصيل و الاكتساب اذ يلزم منه ان يكون العلم بالعقائد خارجا عن علم الكلام ثمرة له ولاخفاء في بطلانه و المتبادر من الباء في قولنا بايراد هو الاستعانة دون السببية ولئن سلم و جب حملها على السببية العادية دون الحقيقية بقرينة ذلك التنبيه السابق و ليس المراد بالحجج و الشبه ما هي كذلك في نفس الامر بل بحسب زعم من تصدى للاثبات بناء على تناول المخطي ولا ايراد بالغير الذي يثبت عليه العقائد غيرا معينا حتى يرد انها اذا اثبتت عليه مرة لم يبق اقتدار على اثباتها قطعا فيخرج المحدود عن الحد فحاصل الحد انه علم بامور يقتدر معه اى يحصل مع ذلك العلم حصولا دائما عاديا قدرة تامة على اثبات العقائد الدينية على الغير و الزامها اياه بايراد الحجج و دفع الشبه عنها فايراد الحجج اشارة الى وجود المقتضي و دفع الشبه الى انتفاء المانع ثم المراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد كقولنا الله تعالى عالم قادر سميع بصير لا ما يقصد به العمل كقولنا الوتر واجب اذ

قد دوّن للعمليات الفقه و المراد بالدينية المنسوبة الى دين محمد عليه الصلوة و السلام سواء كانت صوابا او خطأ فلا يخرج علم اهل البدع الذي يقتدر معه على اثبات عقائده الباطلة عن علم الكلام ثم المراد جميع العقائد لانها منحصرة مضبوطة لاتزاد عليها فلا يتعذر الاحاطة بها و الاقتدار على اثباتها و انما تتكثر وجوه استدلالاتها وطرق دفع شبهاتها بخلاف العمليات فانها غير منحصرة فلا تتاتى الاحاطة بكلها و انما مبلغ من يعلمها هو التهيؤ التام ٭ وموضوعه هو المعلوم من حيث ان يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا اوبعيدا و ذلك لان مسائل هذا العلم اما عقائد دينية كاثبات القدم و الوحدة للصانع و اما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد كتركب الاجسام من الجواهر الفردة و جواز الخلاء و انتفاء الحال و عدم تمايز المعدومات المحتاج اليها في المعاد وكون صفاته تعالى متعددة موجودة في ذاته و الشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم المتناول للموجود و المعدوم و الحال فان حكم على المعلوم بما هو من العقائد تعلق به اثباتها تعلقا قريبا و ان حكم عليه بما هو وسيلة اليها تعلق به اثباتها تعلقا بعيدا وللبعد مراتب متفاوتة و قد يقال المعلوم من الحيثية المذكورة يتناول محمولات مسائله ايضا فاولى ان يقال من حيث انه يثبت له ما هو من العقائد او وسيلة اليها و قال القاضي الارموي موضوعه ذات الله تعالى اذ يبحث فيه عن عوارضه الذاتية التي هي صفاته الثبوتية و السلبيلة و عن افعاله اما في الدنيا كحدوث العالم و اما في الآخرة كالحشر و عن احكامه فيهما كبعث الرسل و نصب الامام في الدنيا من حيث انهما و اجبان عليه تعالى اولا و الثواب و العقاب في الآخرة من حيث انهما يجبان عليه ام لا وفيه بحث و هو ان موضوع العلم لا يبين وجوده فيه اى في ذلك العلم فيلزم اما كون اثبات الصانع بيّنا بذاته و هو باطل او كونه مبيّنا في علم آخر سواء كان شرعيا اولا على ما قال الارموي و هو ايضا باطل لان اثباته تعالى هو المقصود الاعلى في هذاالعلم و ايضا كيف يجوز كون اعلى العلوم الشرعية ادنى من علم غير شرعي بل احتياجه الى ما ليس علما شرعيا مع كونه اعلى منه مما يستنكر جدا و قال طائفة و منهم حجة الاسلام موضوعه الموجود بما هو موجود اى من حيث هو هو غير مقيد بشيئ و يمتاز الكلام عن الالهي باعتبار ان البحث فيه على قانون الاسلام لا على قانون العقل و افق الاسلام اولا كما في الالهي و فيه ايضا بحث اذ قانون الاسلام ما هو الحق من هذه المسائل الكلامية اذ المسائل الباطلة خارجة عن قانون الاسلام قطعا مع ان المخطي من ارباب علم الكلام و مسائله من مسائل الكلام و فائدة علم الكلام و غايته الترقي من حضيض التقليد الى ذروة الايقان و ارشاد المسترشدين بايضاح الحجة لهم و الزام المعاندين باقامة الحجة عليهم و حفظ قواعد الدين عن ان يزلزلها شبهة المبطلين و ان تبتني عليه العلوم الشرعية اى يبتني عليه ماعداه من العلوم الشرعية فانه اساسها واليه يؤل اخذها واقتباسها فانه مالم يثبت وجود صانع عالم قادر مكلف مرسل للرسل منزل للكتب لم يتصور علم تفسير ولا علم فقه و اصوله فكلها متوقفة على علم الكلام مقتبسة منه فالآخذ فيها بدونه كبان

على غير اساس و غاية هذه الامور كلها الفوز بسعادة الدارين * و من هذا تبين مرتبة الكلام اى شرفه فان شرف الغاية يستلزم شرف العلم و ايضا دلائله يقينية يحكم بها صريح العقل وقد تأيدت بالنقل وهي اى شهادة العقل مع تأيد ها بالنقل هي الغاية فى الوثاقة اذلا تبقى حينئذ شبهة في صحة الدليل و اما مسائله التي هي المقاصد فهي كل حكم نظري لمعلوم * هواي ذلك الحكم النظري من العقائد الدينية او يتوقف عليه اثبات شيئ منها و الكلام هو العلم الا على اذ تنتهي اليه العلوم الشرعية كلها و فيه تثبت موضوعاتها و حيثياتها فليست له مباد تبين في علم آخر شرعيا او غيره بل مباديه اما مبينة بنفسها او مبينة فيه * فهي اى فتلك المبادي المبينة فيه مسائل له من هذه الحيثية و مباد لمسائل اخر منه لا تتوقف عليها لئلا يلزم الدور فلو وجدت فى الكتب الكلامية مسائل لا يتوقف عليها اثبات العقائد اصلا ولا دفع الشبه عنها فذلك من خلط مسائل علم آخربه تكثيرا للفائدة فى الكتاب فمن الكلام يستمد غيره من العلوم الشرعية و هو لا يستمد من غيره اصلا فهو رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق بالجملة فعلماء الاسلام قد دونوا لاثبات العقائد الدينية المتعلقة بالصانع و صفاته و افعاله و ما يتفرع عليها من مباحث النبوة و المعاد علما يتوصل به الى اعلاء كلمة الحق فيها و لم يرضوا ان يكونوا محتاجين فيه الى علم آخر اصلا فاخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد و المباحث النظرية التي تتوقف عليها تلك العقائد سواء كان توقفها عليها باعتبار مواد ادلتها او باعتبار صورها وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة في علمهم هذا فجاء علما مستغنيا في نفسه عما عداه ليس له مبادتبين في علم آخر و اما وجه تسميته بالكلام فلانه يورث قدرة على الكلام فى الشرعيات اولان ابوابه عنونت اولا بالكلام في كذا اولان مسئلة الكلام اشهر اجزائه حتى كثر فيه التقاتل و اما تسميته باصول الدين فلكونه اصل العلوم الشرعية لا بتنائها عليه و على هذا القياس فى البواقي من اسمائه هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف و منها *

علم التفسير و هو علم يعرف به نزول الآيات وشئونها و اقاصيصها و الاسباب النازلة فيها ثم ترتيب مكيها و مدنيها و محكمها و متشا بهها و ناسخها و منسوخها و خاصها و عامها و مطلقها و مقيدها و مجملها و مفسرها و حلالها و حرامها و وعدها و وعيدها و امرها و نهيها و امثالها و غيرها و قال ابوحيان التفسير علم يبحث فيه عن كيفية النطق بالفاظ القرآن و مدلولاتها و احكامها الافرادية و التركيبية و معانيها التي يحمل عليها حالة التركيب وتتمات ذلك * قال فقولنا علم جنس و قولنا يبحث فيه عن كيفية النطق بالفاظ القرآن هو علم القرآة و قولنا و مدلولاتها اى مدلولات تلك الالفاظ و هذا متن علم اللغة الذي يحتاج اليه في هذا العلم و قولنا و احكامها الا فرادية و التركيبية يشتمل علم الصرف والنحو و البيان و البديع و قولنا و معانيها التي يحمل عليها حالة التركيب يشتمل ما دلالته بالحقيقة وما دلالته بالمجاز فان التركيب قد يقتضي بظاهره شيئا و يصد عن الحمل عليه صاد فيحمل على غيره و هوالمجاز و قولنا و تتمات ذلك هو

مثل معرفة النسخ و سبب النزول و توضيح ما ابهم فى القرآن ونحو ذلك وقال الزركشي التفسير علم يفهم به كتاب الله المنزل على محمد صلى الله عليه و سلم و بيان معانيه و استخراج احكامه و حكمه و استمداد ذلك من علم اللغة و النحو و التصريف وعلم البيان و اصول الفقه و القرآت و يحتاج الى معرفة اسباب النزول و الناسخ و المنسوخ كذا فى الاتقان فموضوعه القرآن * و اما وجه الحاجة اليه فقال بعضهم اعلم ان من المعلوم ان الله تعالى انما خاطب خلقه بما يفهمونه و لذلك ارسل كل رسول بلسان قومه و انزل كتابه على لغتهم و انما احتيج الى التفسير لما سيذكر بعد تقرير قاعدة وهي ان كل من وضع من البشر كتابا فانما وضعه ليفهم بذاته من غير شرح و انما احتيج الى الشروح لامور ثلثة احدها كمال فضيلة المصنف فانه بقوته العلمية يجمع المعاني الدقيقة فى اللفظ الوجيز فربما عسر فهم مراده فقصد بالشروح ظهور تلك المعاني الدقيقة ومن ههنا كان شرح بعض الائمة لتصنيفه ادل على المراد من شرح غيره له وثانيها اغفاله بعض متممات المسئلة او شروطها اعتمادا على وضوحها او لانها من علم آخر فيحتاج الشارح لبيان المتروك و مراتبه و ثالثها احتمال اللفظ لمعان مختلفة كما فى المجاز و الاشتراك و دلالة الالتزام فيحتاج الشارح الى بيان غرض المصنف و ترجيحه و قد يقع فى التصانيف ما لا يخلو عنه بشر من السهو و الغلط او تكرار الشيئ او حذف المهم و غير ذلك فيحتاج الشارح للتنبيه على ذلك واذا تقرر هذا فنقول ان القرآن انما نزل بلسان عربي في زمن فصحاء العرب و كانوا يعلمون ظواهره و احكامه اما دقائق باطنه فانما كانت تظهر لهم بعد البحث و النظر مع سوالهم النبي صلى الله عليه و سلم فى الاكثر كسوالهم لما نزل و لم يلبسوا ايمانهم بظلم فقالوا و اينا لم يظلم نفسه ففسره النبي صلى الله عليه و سلم بالشرك و استدل عليه ان الشرك لظلم عظيم و غير ذلك مما سالوا عنه عليه الصلوة و السلام و نحن محتاجون الى ما كانوا يحتاجون اليه مع احكام الظواهر لقصورنا عن مدارك احكام اللغة بغير تعلم فنحن اشد احتياجا الى التفسير و اما شرفه فلا يخفى قال الله تعالى يوتى الحكمة من يشاء ومن يوتى الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وقال الاصبهاني شرفه من وجوه * احدها من جهة الموضوع فان موضوعه كلام الله تعالى الذي ينبوع كل حكمة و معدن كل فضيلة * وثانيها من جهة الغرض فان الغرض منه الاعتصام بالعروة الوثقى و الوصول الى السعادة الحقيقية التي هي الغاية القصوى * و ثالثها من جهة شدة الحاجة فان كل كمال ديني او دنيوي مفتقر الى العلوم الشرعية والمعارف الدينية وهي متوقفة على العلم بكتاب الله تعالى * فائدة * اختلف الناس في تفسير القرآن هل يجوز لكل احد الخوض فيه فقال قوم لا يجوز لاحد ان يتعاطى تفسير شيئ من القرآن و ان كان عالما اديبا متسعا في معرفة الادلة والفقه والنحو والاخبار و الآثار و ليس له الا ان ينتهي الى ماروي عن النبي صلى الله عليه و سلم في ذلك ومنهم من قال يجوز تفسيره لمن كان جامعا للعلوم التي يحتاج المفسر اليها وهي خمسة عشر علما اللغة والنحو و التصريف و الاشتقاق و المعاني

و البيان و البديع و علم القرآت لانه يعرف به كيفية النطق بالقرآن و بالقرآت يرجح بعض الوجوه المحتملة على بعض و اصول الدين اى الكلام و اصول الفقه و اسباب النزول و القصص اذ بسبب النزول يعرف معنى الآية المنزلة فيه بحسب ما انزلت فيه و الناسخ و المنسوخ ليعلم المحكم من غيره و الفقه و الاحاديث المبينة لتفسير المبهم و المجمل و علم الموهبة وهو علم يورثه الله تعالى لمن عمل بما علم و اليه الاشارة بحديث من عمل بما علم اورثه الله تعالى علم ما لم يعلم و قال البغوي و الكواشي و غيرهما التاويل وهو صرف الآية الى معنى موافق لما قبلها و ما بعدها تحتمله الآية غير مخالف للكتاب و السنة غيرُ محظور على العلماء بالتفسير كقوله تعالى انفروا خفافا و ثقالا قيل شبابا و شيوخا و قيل اغنياء و فقراء وقيل نشاطا و غير نشاط و قيل اصحاء و مرضى و كل ذلك سائغ و الآية تحتمله و اما التاويل المخالف للآية و الشرع فمحظور لانه تاويل الجاهلين مثل تاويل الروافض قوله تعالى مرج البحرين يلتقيان انهما عليّ و فاطمة يخرج منهما اللوءلوء و المرجان يعني الحسن و الحسين * فائدة و اما كلام الصوفية في القرآن فليس بتفسير * قال النسفي في عقائده النصوصُ محمولة على ظواهرها و العدول عنها الى معان يدعيها اهل الباطن الحاد و قال التفتازاني في شرحه سميت الملاحدة باطنية لادعائهم ان النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنة لا يعرفها الا المعلم وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية * و اما ما ذهب اليه بعض المحققين من ان النصوص مصروفة على ظواهرها و مع ذلك فيها اشارات خفية الى دقائق تنكشف على ارباب السلوك و يمكن التطبيق بينها و بين الظواهر المرادة فهو من كمال الايمان و محض العرفان * فان قلت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لكل آية ظهر و بطن و لكل حرف حد و لكل حد مطلع * قلت اما الظهر و البطن ففي معناه اوجهٌ احدها انك اذا بحثت عن باطنها و قسته على ظاهرها وقفت على معناها * و الثاني ما من آية الا عمل بها قوم و لها قوم سيعملون بها كما قاله ابن مسعود فيما اخرجه * و الثالث ان ظاهرها لفظها و باطنها تاويلها * و الرابع و هو اقرب الى الصواب ان القصص التي قصها الله تعالى عن الامم الماضية و ما عاقبهم به ظاهرها الاخبار بهلاك الاولين و باطنها وعظ الاخرين و تحذيرهم ان يفعلوا كفعلهم * و الخامس ان ظهرها ما ظهر من معانيها لاهل العلم بالظاهر و بطنها ما تضمنه من الاسرار التي اطلع الله عليها ارباب الحقائق * و معني قوله و لكل حرف حد اى منتهىً فيما اراد من معناه و قيل لكل حكم مقدار من الثواب و العقاب * و معنى قوله و لكل حد مطلع لكل غامض من المعاني و الاحكام مطلع يتوصل به الى معرفته و يوقف على المراد به و قيل كل ما يستحقه من الثواب و العقاب يطلع عليه في الآخرة عند المجازاة و قال بعضهم الظاهر التلاوة و الباطن الفهم و الحد احكام الحلال و الحرام و المطلع الاشراف على الوعد و الوعيد * قال بعض العلماء لكل آية ستون الف فهم فهذا يدل على ان في فهم المعاني للقرآن مجالا متسعا و ان المنقول من ظاهر التفسير ليس ينتهي الادراك فيه بالنقل و السماع لابد منه في ظاهر التفسير لتتقى به مواضع الغلط ثم بعد ذلك يتسع

الفهم و الاستنباط ولا يجوز التهاون في حفظ التفسير الظاهر بل لابد منه أولا اذ لا مطمع فى الوصول الى الباطن قبل احكام الظاهر هذا كله نبذ مما وقع فى الاتقان وان شئت الزيادة فارجع اليه ٭

و منها علم القراءة و هو علم يبحث فيه عن كيفية النطق بالفاظ القرآن وموضوعه القرآن من حيث انه كيف يقرء ٭

و منها علم الاسناد و يسمى باصول الحديث ايضا و هو علم باصول تعرف بها احوال حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم من حيث صحة النقل و ضعفه و التحمل و الاداء كذا فى الجواهر وفي شرح النخبة هوعلم يبحث فيه عن صحة الحديث وضعفه ليعمل به او يترك من حيث صفات الرجال و صيغ الاداء انتهى ٭ فموضوعه الحديث بالحيثية المذكورة ٭

و منها علم الحديث و يسمى بعلم الرواية و الاخبار و الآثار ايضا على ما في مجمع السلوك حيث قال و يسمى جملة علم الرواية و الاخبار و الآثار علم الاحاديث انتهى ٭ فعلى هذا علم الحديث يشتمل علم الآثار ايضا بخلاف ما قيل فانه لا يشتمله و الظاهر ان هذا مبني على عدم اطلاق الحديث على اقوال الصحابة و افعالهم على ما عرف و علم الحديث علم تعرف به اقوال رسول الله صلى الله عليه و سلم و افعاله ٭ اما اقواله عليه الصلوة والسلام فهي الكلام العربي فمن لم يعرف حال الكلام العربي فهو بمعزل عن هذا العلم و هو كونه حقيقة و مجازا و كناية و صريحا و عاما و خاصا و مطلقا و مقيدا و منطوقا و معنويا ونحو ذلك مع كونه على قانون العربية الذي بينه النحاة بتفاصيله و على قواعد استعمال العرب وهو المعبر بعلم اللغة ٭ واما افعاله عليه الصلوة و السلام فهي الامور الصادرة عنه التي امرنا باتباعه فيها اولا كالافعال الصادرة عنه طبعا او خاصة كذا فى العيني شرح صحيح البخاري و زاد الكرماني و احواله ٭ ثم فى العيني و موضوعه ذات رسول الله صلى الله عليه و سلم من حيث انه رسول الله ومباديه هي ما تتوقف عليه المباحث وهي احوال الحديث و صفاته ومسائله هي الاشياء المقصودة منه وغايته الفوز بسعادة الدارين ٭ فائدة ٭ لاهل الحديث مراتب أولها الطالب و هو المبتدي الراغب فيه ثم المحدث و هو الاستاذ الكامل وكذا الشيخ و الامام بمعناه ثم الحافظ و هو الذي احاط علمه بمائة الف حديث متنا واسنادا و احوال رواة جرحا وتعديلا وتاريخا ثم الحجة وهو الذي احاط علمه بثلثمائة الف حديث كذلك قاله ابن المطري ٭ وقال الجزري رحمه الله الراوي ناقل الحديث بالاسناد والمحدث من تحمل بروايته واعتنى بدرايته و الحافظ من روى ما يصل اليه ووعى ما يحتاج اليه و في ارشاد القاصد للشيخ شمس الدين الاكفاني السخاوي دراية الحديث علم تتعرف منه انواع الرواية و احكامها و شروط الرواية و اصناف المرويات و استخراج معانيها و يحتاج الى ما يحتاج اليه علم التفسير من اللغة و النحو و التصريف و المعاني و البيان و البديع و الاصول و يحتاج الى تاريخ النقلة انتهى ٭

و منها علم اصول الفقه و يسمى هو و علم الفقه بعلم الدراية ايضا على ما في مجمع السلوك و له تعريفان احدهما باعتبار الاضافة و ثانيهما باعتبار اللقب اى باعتبار انه لقب لعلم مخصوص و اما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف و هو الاصول و المضاف اليه و هو الفقه و الاضافة التي هي بمنزلة الجزء الصوري للمركب الاضافي فالاصول هي الا دلة اذ الاصل في الاصطلاح يطلق على الدليل ايضا و اذا اضيف الى العلم يتبادر منه هذا المعنى و قيل المراد المعنى اللغوي و هو ما يبتني عليه الشيء فان الابتناء يشتمل الحسي و هو كون الشيئين حسيين كابتناء السقف على الجدران و العقلي كابتناء الحكم على دليله فلما اضيف الاصول الى الفقه الذي هو معنى عقلي يعلم ان الابتناء ههنا عقلي فيكون اصول الفقه ما يبتني هو عليه و يستند اليه ولا معنى لمستند العلم و مبتناه الا دليله و اما الفقه فستعرف معناه و اما الاضافة فهي تفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف اذا كان المضاف مشتقا او ما في معناه مثلا دليل المسئلة ما يختص بها باعتبار كونه دليلا عليها فاصول الفقه ما يختص به من حيث انه مبني له و مسند اليه ثم نقل الى المعنى العرفي اللقبي الآتي ليتناول الترجيح و الاجتهاد ايضا و قيل لا ضرورة الى جعل اصول الفقه بمعنى ادلته ثم النقل الى المعنى اللقبي اى العلم بالقواعد المخصوصة بل يحمل على معناه اللغوي اى ما يبتني الفقه عليه و يستند اليه و يكون شاملا لجميع معلوماته من الادلة و الاجتهاد و الترجيح لاشتراكها في ابتناء الفقه عليها فيعبر عن معلوماته بلفظه و هو اصول الفقه و عنه باضافة العلم اليه فيقال علم اصول الفقه او يكون اطلاقها على العلم المخصوص على حذف المضاف اى علم الاصول الفقه ٭ لكن يحتاج الى اعتبار قيد الاجمال و من ثمه قيل في المحصول اصول الفقه مجموع طرق الفقه على سبيل الاجمال و كيفية الاستدلال بها و كيفية حال المستدل بها و في الاحكام هي ادلة الفقه و جهات دلالتها على الاحكام الشرعية و كيفية حال المستدل من جهة الجملة كذا ذكر السيد السند في حواشي شرح مختصر الاصول و اما تعريفه باعتبار اللقب فهو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه على وجه التحقيق و المراد بالقواعد القضايا الكلية التي تكون احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه و المراد بالتوصل التوصل القريب الذي له مزيد اختصاص بالفقه اذ هو المتبادر من البا السببية و من توصيف القواعد بالتوصل فخرج المبادي كقواعد العربية و الكلام اذ يتوصل بقواعد العربية الى معرفة الالفاظ و كيفية دلالتها على المعاني الوضعية و بواسطة ذلك يقتدر على استنباط الاحكام من الكتاب و السنة و الاجماع و كذا يتوصل بقواعد الكلام الى ثبوت الكتاب و السنة و وجوب صدقهما و يتوصل بذلك الى الفقه و كذا خرج علم الحساب اذا التوصل بقواعده في مثل له علي خمسة في خمسة الى تعين مقدار المقر به لا الى وجوبه الذي هو حكم شرعي كما لا يخفى و كذا خرج المنطق اذ لا يتوصل بقواعده الى الفقه توصلا قريبا مختصا به اذ نسبته الى الفقه و غيره على السوية و التحقيق في هذا المقام ان الانسا

لم يخلق عبثا ولم يترك سدىً بل تعلق بكل من اعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل يختصه ليستنبط منه عند الحاجة و يقاس على ذلك الحكم ما يناسبه لتعذر الاحاطة بجميع الجزئيات فحصلت قضايا موضوعاتها افعال المكلفين و محمولاتها احكام الشارع على التفصيل فسموا العلم بها الحاصل من تلك الادلة فقها • ثم نظروا في تفاصيل الادلة و الاحكام فوجدوا الادلة راجعة الى الكتاب والسنة و الاجماع و القياس و الاحكام راجعة الى الوجوب و الندب و الحرمة و الكراهة و الاباحة • و تاملوا في كيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا من غير نظر الى تفاصيلها الا على طريق ضرب المثل فحصل لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا و بيان طرقه و شرائطه يتوصل بكل من تلك القضايا الى استنباط كثير من تلك الاحكام الجزئية عن ادلتها فضبطوها و دونوها و اضافوا اليها من اللواحق و المتممات وبيان الاختلافات و ما يليق بها و سموا العلم بها اصول الفقه فصار عبارة عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه • ولفظ القواعد مشعر بقيد الاجمال • و قيد التحقيق للاحتراز عن علم الخلاف و الجدل فانه وان شمل على القواعد الموصلة الى الفقه لكن لا على وجه التحقيق بل الغرض منه الزام الخصم • و لقائل ان يمنع كون قواعده مما يتوصل به الى الفقه توصلا قريبا بل انما يتوصل بها الى محافظة الحكم المستنبط او مدافعته و نسبته الى الفقه وغيره على السوية فان الجدلي اما مجيب يحفظ وضعا او معترض يهدم وضعا الا ان الفقهاء اكثروا فيه من مسائل الفقه و بنوا نكاته عليها حتى يتوهم ان له اختصاصا بالفقه • ثم اعلم ان المتوصل بها الى الفقه انما هو المجتهد اذ الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة ليس دليل المقلد منها فلذا لم يذكر مباحث التقليد والاستفتاء في كتب الحنفية واما من ذكر هما فقد صرح بان البحث عنهما انما وقع من جهة كونه مقابلا للاجتهاد • تنبيه • بعد ما تقرر ان اصول الفقه لقب للعلم المخصوص لا حاجة الى اضافة العلم اليه الا ان يقصد زيادة بيان و توضيح كشجر الاراك وفي ارشاد القاصد للشيخ شمس الدين اصول الفقه علم يتعرف منه تقرير مطلب الاحكام الشرعية العملية و طرق استنباطها و مواد حججها و استخراجها بالنظر انتهى • وموضوعه الادلة الشرعية والاحكام • توضيحه ان كل دليل من الادلة الشرعية انما يثبت به الحكم اذا كان مشتملا على شرائط و قيود مخصوصة فالقضية الكلية المذكورة انما تصدق كلية اذا اشتملت على هذه الشرائط و القيود فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه الشرائط و القيود يكون علما بتلك القضية الكلية فتكون تلك المباحث من مسائل اصول الفقه • هذا بالنظر الى الدليل واما بالنظر الى المدلول وهو الحكم فان القضية المذكورة انما يمكن اثباتها كلية اذا عرف انواع الحكم و ان ايّ نوع من الاحكام يثبت بايّ نوع من الادلة بخصوصية ثابتة من الحكم ككون هذا الشيء علة لذلك الشيء فان هذا الحكم لا يمكن اثباته بالقياس • ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به وهو فعل المكلف ككونه عبادة او عقوبة ونحو ذلك مما يندرج في كلية تلك

القضية فان الاحكام مختلفة باختلاف افعال المكلفين فان العقوبات لايمكن ايجابها بالقياس * ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه و هو المكلف كمعرفة الاهلية و نحوها مندرجة تحت تلك القضية الكلية ايضا لاختلاف الاحكام باختلاف المحكوم عليه و بالنظر الى و جود العوارض وعدمها * فيكون تركيب الدليل على اثبات مسائل الفقه بالشكل الاول هكذا هذا الحكم ثابت لانه حكم هذا شانه متعلق بفعل هذا شانه و هذا الفعل صادر من مكلف هذا شانه ولم توجد العوارض المانعة من ثبوت هذا الحكم و يدل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شانه * هذا هو الصغرى ثم الكبرى و هو قولنا وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة و يدل على ثبوته القياس الموصوف فهو ثابت فهذه القضية الاخيرة من مسائل اصول الفقه وبطريق الملازمة هكذا كلماوجد قياس موصوف بهذه الصفات دال على حكم موصوف بهذه الصفات يثبت ذلك الحكم لكنه وجد القياس الموصوف الخ فعلم ان جميع المباحث المتقدمة مندرجة تحت تلك القضية الكلية المذكورة فهذا معنى التوصل القريب المذكور * و اذا علم ان جميع مسائل الاصول راجعة الى قولنا كل حكم كذا يدل على ثبوته دليل كذا فهو ثابت او كلما وجد دليل كذا دال على حكم كذا يثبت ذلك الحكم علم انه يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية و الاحكام الكليتين من حيث ان الاولى مثبتة للثانية و الثانية ثابتة بالاولى و المباحث التي ترجع الى ان الاولى مثبتة للثانية بعضها ناشية عن الادلة و بعضها عن الاحكام فموضوع هذا العلم هو الادلة الشرعية و الاحكام اذ يبحث فيه عن العوارض الذاتية للادلة الشرعية و هي اثباتها الحكم و عن العوارض الذاتية للاحكام و هي ثبوتها بتلك الادلة و ان شئت زيادة التحقيق فارجع الى التوضيح و التلويح *

و منها علم الفقه و يسمى هو و علم اصول الفقة بعلم الدراية ايضا على ما في مجمع السلوك و هو معرفة النفس مالها وما عليها هكذا نقل عن ابي حنيفة رح * و المراد بالمعرفة ادراك الجزئيات عن دليل فخرج التقليد قال المحقق التفتازاني القيد الاخير في تفسير المعرفة مما لا دلالة عليه اصلا لالغة ولا اصطلاحا و قوله وما لها و ما عليها يمكن ان يراد به ما ينتفع به النفس وما يتضرر به في الآخرة على ان اللام للانتفاع و على للضرر و في التقييد بالاخروي احتراز عما ينتفع به او يتضرر به في الدنيا من اللذات و الآلام و المشعر بهذا التقييد شهرة ان علم الفقه من العلوم الدينية * فان اريد بهما الثواب و العقاب فاعلم ان ما ياتي به المكلف اما واجب او مندوب او مباح او مكروه كراهة تنزيه او تحريم او حرام فهذه ستة و لكل واحد طرفان طرف الفعل و طرف الترك فصارت اثنتى عشرة ففعل الواجب مما يثاب عليه و فعل الحرام و المكروه تحريما مما يعاقب عليه و الباقي لايثاب ولا يعاقب عليه فلا يدخل في شيء من القسمين * و ان اريد بالنفع الثواب و بالضرر عدمه ففعل الواجب و المندوب من الاول و البواقي من الثاني و يمكن ان يراد بمالها و ما عليها ما يجوز لها

و ما يجب عليها ففعل ما سوى الحرام و المكروه تحريما و ترك ما سوى الواجب يجوز و فعل الواجب و ترك الحرام و المكروه تحريما مما يجب عليها فبقي فعل الحرام و ترك الواجب و فعل المكروه تحريما خارجا عن القسمين و يمكن ان يراد بهما ما يجوز لها وما يحرم عليها فيشتملان جميع الاقسام اذا عرفت هذا فالحمل على وجه لا تكون بين القسمين واسطة اولى • ثم ما لها وما عليها يتناول الاعتقاديات كوجوب الايمان ونحوه و الوجدانيات اى الاخلاق الباطنة و الملكات النفسانية و العمليات كالصوم و الصلوة و البيع ونحوها • فمعرفة مالها و ما عليها من الاعتقاديات هي علم الكلام • و معرفة ما لها وما عليها من الوجدانيات هي علم الاخلاق و التصوف كالزهد و الصبر و الرضا و حضور القلب فى الصلوة و نحو ذلك • ومعرفة ما لها وما عليها من العمليات هي الفقه المصطلح • فان اريد بالفقه هذا المصطلح زيد عملا على قوله ما لها وما عليها • و ان اريد ما يشتمل الاقسام الثلثة فلا يزاد قيد عملا • و ابوحنيفة رح انما لم يزد قيد عملا لانه اراد الشمول اي اطلق الفقه على العلم بما لها وما عليها سواء كان من الاعتقاديات او الوجدانيات او العمليات و لذا سمى الكلام فقها اكبر و ذكر الامام الغزالي ان الناس تصرفوا في اسم الفقه فخصوه بعلم الفتاوى و الوقوف على دلائلها وعللها • و اسم الفقه فى العصر الاول كان مطلقا على علم الآخرة و معرفة دقائق آفات النفوس و الاطلاع على الآخرة و حقارة الدنيا و لذا قيل الفقيه هو الزاهد فى الدنيا الراغب فى الآخرة البصير بذنبه المداوم على عبادة ربه الورع الكاف عن اعراض المسلمين • قال اصحاب الشافعي الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية و المراد بالحكم النسبة التامة الخبرية التي العلم بها تصديق و بغيرها تصور فالفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصلا من الادلة التفصيلية التي نصبت فى الشرع على تلك القضايا و هي الادلة الاربعة الكتاب و السنة و الاجماع والقياس اعلم ان متعلق العلم اما حكم او غير حكم و الحكم اما ماخوذ من الشرع اولا والماخوذ من الشرع اما ان يتعلق بكيفية عمل اولا و العملي اما ان يكون العلم حاصلا من دليله التفصيلي الذي ينوط به الحكم اولا فالعلم المتعلق بجميع الاحكام الشرعية العملية الحاصلة من الادلة هو الفقه • فخرج العلم بغير الاحكام من الذوات و الصفات و بالاحكام الغير الماخوذة من الشرع بل من العقل كالعلم بان العالم حادث او من الحس كالعلم بان النار محرقة او من الوضع و الاصطلاح كالعلم بان الفاعل مرفوع • و خرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية المسماة بالاعتقادية و الاصلية ككون الاجماع حجة و الايمان به واجبا • وخرج علم الله تعالى و علم جبرئيل وعلم الرسول عليه الصلوة و السلام وكذا علم المقلد لانه لم يحصل من الادلة التفصيلية • و التقييد بالتفصيلية لاخراج الاجمالية كالمقتضي والنافي فان العلم بوجوب الشيئ لوجود المقتضي او بعدم وجوبه لوجود النافي ليس من الفقه • و المراد بالعلم المتعلق بجميع الاحكام المذكورة تهيؤه للعلم بالجميع بان يكون عنده ما يكفيه في استعلامه بان يرجع اليه فيحكم و عدم العلم فى الحال لا ينافيه لجواز ان يكون

ذلک لتعارض الادلة او لعدم التمكن من الاجتهاد في الحال لاستدعائه زمانا و قد سبق مثل هذا في بيان العلوم المدونة و علم المعاني * ثم ان اطلاق العلم على الفقه و ان كان ظنيا باعتبار ان العلم قد يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات كالطب و نحوه ثم ان اصحاب الشافعي جعلوا للفقه اربعة اركان فقالوا الاحكام الشرعية اما ان تتعلق بامر الآخرة وهي العبادات او بامر الدنيا وهي اما ان تتعلق ببقاء الشخص وهي المعاملات او ببقاء النوع باعتبار المنزل وهي المناكحات او باعتبار المدينة وهي العقوبات * وههنا ابحاث تركنا مخافة الاطناب فمن اراد الاطلاع عليها فليرجع الى التوضيح و التلويح * وموضوعه فعل المكلف من حيث الوجوب و الندب و الحل و الحرمة وغير ذلک كالصحة و الفساد * وقيل موضوعه اعم من الفعل لان قولنا الوقت سبب لوجوب الصلوة من مسائله و ليس موضوعه الفعل * و فيه ان ذلک راجع الى بيان حال الفعل بتاويل ان الصلوة تجب بسبب الوقت كما ان قولهم النية في الوضوء مندوبة في قوة ان الوضوء يندب فيه النية و بالجملة تعميم موضوع الفقه مما لم يقل به احد ففي كل مسئلة ليس موضوعها راجعا الى فعل المكلف يجب تاويله حتى يرجع موضوعها اليه كمسئلة المجنون و الصبي فانه راجع الى فعل الولي هكذا في الخيالي و حواشيه و مسائله الاحكام الشرعية العملية كقولنا الصلوة فرض و غرضه النجاة من عذاب النار و نيل الثواب في الجنة و شرفه مما لا يخفى لكونه من العلوم الدينية *

و منها علم الفرائض و هو علم يبحث فيه عن كيفية قسمة تركة الميت بين الورثة و موضوعه قسمة التركة بين المستحقين و قيل موضوعه التركة و مستحقوها و الاول هو الصحيح لانهم عدوا الفرايض بابا من الفقه وموضوع الفقه هو عمل المكلف و التركة و مستحقوها ليس من قبيل العمل كذا في الخيالي *

و منها علم السلوک و هو معرفة النفس ما لها وما عليها من الوجدانيات على ما عرفت قبيل هذا و يسمى بعلم الاخلاق و بعلم التصوف ايضا * و في مجمع السلوک و اشرف العلوم علم الحقائق و المنازل و الاحوال و علم المعاملة و الاخلاص في الطاعات و التوجه الى الله تعالى من جميع الجهات ويسمى هذا العلم بعلم السلوک فمن غلط في علم الحقائق و المنازل و الاحوال المسمى بعلم التصوف فلا يسأل عن غلطه الا عالما منهم كامل العرفان ولايطلب ذلک من البزدوي و البخاري و الهداية و غير ذلک * و علم الحقائق ثمرة العلوم كلها و غايتها فاذا انتهى السالک الى علم الحقائق وقع في بحر لا ساحل له و هو اى علم الحقائق علم القلوب وعلم المعارف وعلم الاسرار و يقال له علم الاشارة * و في موضع آخر منه مشايخ كبار اهل باطن ميفرمايند بعد تحصيل علم معرفت وتوحيد وفقه وشرائع لازم است كه علم آفات نفس و معرفت آن وعلم رياضت ومكائد شيطان و نفس و سبيل احتراز آن بياموزد و اين را علم حكمت گويند تا چون نفس سالک بر واجبات استقامت يافت و طبع وي صالح گشت و بآداب خداى مودب گشت ممكن گردد مر ويرا مراقبه خواطر و تطهير سرائر و اين را علم معرفت گويند * و مراقبه خواطر آنست كه همه از حق انديشد ونتواند

همه خواطر بحق مشغول داشتن مگر باعراض از ما سوی الله تعالی و تطهیر سرائر آنباشد که مر او را بشوید از هرچیزي که مر اورا بیالاید تا چون علم معرفت دست دهد ممکن بود که بعلم مکاشفه و مشاهده رسد و این را علم اشارت گویند انتهی وموضوعه اخلاق النفس اذ یبحث فیه عن عوارضها الذاتیة مثلا حب الدنیا في قولهم حب الدنیا راس کل خطیئة خلق من اخلاق النفس حکم علیه بکونه راس الخطایا وراس الاخلاق الرذیلة التي تتضرر بسببها النفس و کذاالحال في قولهم بغض الدنیا راس الحسنات و غرضه التقرب و الوصول الی الله تعالی * فائدة * در مجمع السلوک مي آرد ای عزیز چون مقامات و فهم مردم مختلف شد و حضرت رسالت پناه علیه الصلوة و السلام فرموده اند نحن معاشر الانبیاء امرنا ان نتکلم الناس علی قدر عقولهم لاجرم صوفیه تدبیر کرده اند و میان خویش اندر علم خود الفاظي بنهادند و اصطلاح کردند وبدان الفاظ بمصالح اشارت کردند تا هرکه خداوند مقام وفهم بود دریافت و هرکس که نا اهل بود نیافت *

العلوم الحقیقیة هي العلوم التي لا تتغیر بتغیر الملل و الادیان کذا ذکر السید السند في حواشي شرح المطالع و ذلک کعلم الکلام اذ جمیع الانبیاء علیهم السلام کانوا متفقین فی الاعتقادیات و کعلم المنطق وبعض انواع الحکمة * و علم الفقه لیس منها لوقوع التغیر فیه بالنسخ *

علم المنطق ویسمی علم المیزان اذ به توزن الحجج و البراهین * و کان ابوعلي یسمیه خادم العلوم اذ لیس مقصودا بنفسه بل هو وسیلة الی العلوم فهو کخادم لها * و ابونصر یسمیه رئیس العلوم لنفاذ حکمه فیها فیکون رئیسا حاکما علیها * و انما سمي بالمنطق لان النطق یطلق علی اللفظ و علی ادراک الکلیات و علی النفس الناطقة و لما کان هذا الفن یقوي الاول و یسلک بالثاني مسلک السداد و یحصل بسببه کمالات الثالث اشتق له اسم منه وهو المنطق * وهو علم بقوانین تفید معرفة طرق الانتقال من المعلومات الی المجهولات وشرائطها بحیث لا یعرض الغلط فی الفکر * فالقانون یجي بیانه في محله * والمعلومات تتناول الضروریة والنظریة * والمجهولات تتناول التصوریة والتصدیقیة * وهذا اولی مما ذکره صاحب الکشف تفید معرفة طرق الانتقال من الضروریات الی النظریات لانه یوهم بالانتقال الذاتي علی ما یتبادر من العبارة و المراد الاعم من ان یکون بالذات او بالواسطة * والمراد بقولنا بحیث لایعرض الغلط فی الفکر عدم عروضه عند مراعاة القوانین کما لا یخفی فان المنطقي ربما یخطأ فی الفکر بسبب الاهمال هذا مفهوم التعریف و اما احترازاته فالعلم کالجنس وباقي القیود کالفصل احتراز عن العلوم التي لاتفید معرفة طرق الانتقال کالنحو والهندسة فان النحو انما یبین قواعد کلیة متعلقة بکیفیة التلفظ بالفظ العرب علی وجه کلي فاذا ارید ان یتلفظ بکلام عربي مخصوص علی وجه صحیح احتیج الی احکام جزئیة تستخرج من تلک القواعد کسائر الفروع من اصولها * فتقع هناک انتقالات فکریة من المعلوم الی المجهول لا یفید النحو معرفتها اصلا * و کذلک الهندسة یتوصل

بمسائلها القانونية الى مباحث الهيئة بان تجعل تلك المسائل مبادي الحجج التي تستدل بها على تلك المباحث و اما الانكار الجزئية الواقعة في تلك الحجج فليست الهندسة مفيدة لمعرفتها قطعا • قيل التعريف دوري لان معرفة طرق الاكتساب جزء من المنطق فيتوقف تحققه على معرفة طرق الاكتساب فلو كانت معرفتها مستفادة من المنطق توقفت عليه فلزم الدور • و اجيب بان جزء المنطق هو العلم بالطرق الكلية و شرائطها لا العلم بجزئياتها المتعلقة بالمواد المخصوصة و هذا هوالذي جعل مستفادا من المنطق و المشعر على ذلك استعمال المعرفة في ادراك الجزئيات ثم هذا التعريف مشتمل على العلل الاربع فان مادته هي القوانين تحتمل هذاالفن و غيره كما ان المادة امر مبهم في نفسها تحتمل امورا ولا تصير شيئا معينا منها الا بان ينضم اليها ما يحصله وما يعينه • وقولنا تفيد معرفة طرق الانتقال اشارة الى الصورة لانه المخصص لها اى للقوانين بالمنطق و قد اشير ايضا الى العلة الفاعلية بالالتزام و هو العارف بتلك الطرق الجزئية المفادة العالم بتلك القوانين المفيدة اياها • و قولنا بحيث لا يعرض الغلط اشارة الى العلة الغائية • أعلم ان المنطق من العلوم الآلية لان المقصود منه تحصيل المجهول من المعلوم و لذا قيل الغرض من تدوينه العلوم الحكمية فهو في نفسه غير مقصود و لذا قيل المنطق آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ فى الفكر فالآلة بمنزلة الجنس و القانونية بمنزلة الفصل تخرج الآلات الجزئية لارباب الصنائع و قوله تعصم مراعاتها الخ يخرج العلوم القانونية التي لا تعصم مراعاتها عن الضلال فى الفكر بل فى المقال كالعلوم العربية • الموضوع • قيل موضوعه التصورات و التصديقات اى المعلومات التصورية و التصديقية لان يبحث المنطقي عن اعراضها الذاتية فانه يبحث عن التصورات من حيث انها توصل الى تصور مجهول ايصالا قريبا اى بلاواسطة كالحد و الرسم اوايصالا بعيدا ككونها كلية و جزئية وذاتية و عرضية ونحوها فان مجرد امر من هذه الامور لا يوصل الى التصور مالم ينضم اليه آخر يحصل منهما حد او رسم و يبحث عن التصديقات من حيث انها توصل الى تصديق مجهول ايصالا قريبا كالقياس و الاستقراء و التمثيل او بعيدا ككونها قضية وعكس قضية و نقيضها فانها مالم تنضم اليها ضميمة لا توصل الى التصديق و يبحث عن التصورات من حيث انها توصل الى التصديق ايصالا ابعد ككونها موضوعات و محمولات و لاخفاء في ان ايصال التصورات و التصديقات الى المطالب قريبا او بعيدا من العوارض الذاتية لها فتكون هي موضوع المنطق و ذهب اهل التحقيق الى ان موضوعه المعقولات الثانية لا من حيث انها ما هي في انفسها ولا من حيث انها موجودة فى الذهن فان ذلك وظيفة فلسفية بل من حيث انها توصل الى المجهول او يكون لها نفع في الايصال فان المفهوم الكلي اذا وجد فى الذهن وقيس الى ما تحته من الجزئيات فباعتبار دخوله في ما هياتها يعرض له الذاتية و باعتبار خروجه عنها العرضية و باعتبار كونه نفس ماهياتها النوعية • و ما عرض له الذاتية جنس باعتبار اختلاف افراده و فصل باعتبار آخر • وكذلك

ما عرض له العرضية اما خاصة او عرض عام باعتبارين مختلفين * واذا ركبت الذاتيات والعرضيات اما منفردة او مختلطة على وجوه مختلفة عرض لذلك المركب الحدية والرسمية * ولا شك ان هذه المعاني اعني كون المفهوم الكلي ذاتيا او عرضيا او نوعا ونحو ذلك ليست من الموجودات الخارجية بل هي مما يعرض للطبائع الكلية اذا وجدت في الاذهان وكذا الحال في كون القضية حملية او شرطية وكون الحجة قياسا او استقراء او تمثيلا فانها باسرها عوارض تعرض لطبائع النسب الجزئية في الاذهان اما وحدها او ماخوذة مع غيرها فهي اي المعقولات الثانية موضوع المنطق * ويبحث المنطقي عن المعقولات الثالثة وما بعدها من المراتب فانها عوارض ذاتية للمعقولات الثانية فالقضية مثلا معقول ثان يبحث عن انقسامها وتناقضها وانعكاسها وانتاجها اذا ركبت بعضها مع بعض فالانعكاس والانتاج والانقسام والتناقض معقولات واقعة في الدرجة الثالثة من التعقل واذا حكم على احد الاقسام او احد المتناقضين مثلا في المباحث المنطقية بشيء كان ذلك الشيء في الدرجة الرابعة من التعقل وعلى هذا القياس * وقيل موضوعه الالفاظ من حيث انها تدل على المعاني وهو ليس بصحيح لان نظر المنطقي ليس الا في المعاني ورعاية جانب اللفظ انما هي بالعرض * اعلم ان الغرض من المنطق التمييز بين الصدق والكذب في الاقوال والخير والشر في الافعال والحق والباطل في الاعتقادات * ومنفعته القدرة على تحصيل العلوم النظرية والعملية * واما شرفه فهو ان بعضه فرض وهو البرهان لانه لتكميل الذات وبعضه نفل وهو ما سوى البرهان من اقسام القياس لانه للخطاب مع الغير ومن اتقن المنطق فهو على درجة من سائر العلوم ومن طلب العلوم الغير المتسقة وهي مالا يومن فيها من الغلط ولا يعلم المنطق فهو كحاطب الليل وكرامد العين لا يقدر على النظر الى الضوء لا لبخل من الموجد بل لنقصان في الاستعداد * والصواب الذي يصدر من غير المنطقي كرمي من غير رام * وقد يندر للمنطقي خطأ في النوافل دون المهمات لكنه يمكنه استدراكه بعرضه على القوانين المنطقية * ومرتبته في القراءة ان يقرء بعد تهذيب الاخلاق وتقويم الفكر ببعض العلوم الرياضية من الهندسة والحساب اما الاول فلما قال البقراط البدن الذي ليس ينقي كلما غذوته انما يزيده شرا ووبالا الا ترى ان الذين لم يهذبوا اخلاقهم اذا شرعوا في المنطق سلكوا منهج الضلال وانخرطوا في سلك الجهال وانفوا ان يكونوا مع الجماعة ويتقلدوا ذل الطاعة فجعلوا الاعمال الظاهرة والاقوال الظاهرة من البدائع التي وردت بها الشرائع وبرآذانهم والحق تحت اقدامهم واما الثاني فلتستانس طبائعهم الى البرهان كذا في شرح اشراق الحكمة * ومؤلف المنطق ومدونه ارسطو واما القسمة فاعلم ان المنطقي اما ناظر في الموصل الى التصور ويسمى قولا شارحا ومعرفا واما ناظر في الموصل الى التصديق ويسمى حجة * والناظر في المعرف اما في مقدماته وهو باب ايساغوجي واما في نفسه وهو باب التعريفات * وكذلك الناظر في الحجة اما فيما يتوقف عليه وهو باب ارمينياس وهو باب القضايا واحكامها واما في نفسها

باعتبار الصورة و هو باب القياس او باعتبار المادة و هو باب من ابواب الصناعات الخمس لانه ان اوقع ظنا فهو الخطابة او يقينا فهو البرهان والا فان اعتبر فيه عموم الاعتراف و التسليم فهو الجدل و الا فهو المغالطة ٭ و اما الشعر فلا يوقع تصديقا و لكن لافادته التخييل الجاري مجرى التصديق من حيث انه يوثر في النفس قبضا او بسطا عد في الموصل الى التصديق ٭ و ربما يضم اليها باب الالفاظ فتحصل الابواب عشرة تسعة منها مقصودة بالذات و واحد بالعرض ٭

علم الحكمة له تعريفات فقيل هو علم باحث عن احوال اعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية ٭ ولفظ على متعلق بقوله باحث ٭ والبحث عن احوال اعيان الموجودات اى احوال الموجودات العينية الخارجية حمل تلك الاحوال عليها يعني علم تحمل فيه احوال اعيان الموجودات عليها على وجه هي اي اعيان الموجودات عليه اى على ذلك الوجه من الايجاب و السلب و الكلية و الجزئية في نفس الامر ٭ و قوله بقدر الطاقة البشرية متعلق ايضا بقوله باحث لكن بعد اعتبار تقييده بقوله على ما هي عليه يعني بذل جهده الانساني بتمامه في ان يكون بحثه مطابقا لنفس الامر فدخلت في التعريف المسائل المخالفة لنفس الامر المبذولة الجهد بتمامه في تطبيقها على نفس الامر ٭ و لما كان في توصيف العلم بالباحث مسامحة قيل هو علم باعيان الموجودات الخ ٭ و ان قيل التعريف لا يشتمل العلوم التصورية قلت هذا على راى الاكثرين القائلين بانها ليست داخلة في الحكمة ٭ وقيل المراد بالاحوال المبادي فقط و هي التي تتوقف عليها المسائل تصورات كانت او تصديقات او هي و المحمولات ٭ و ان قيل يخرج عن الحكمة العلم باحوال الاعراض النسبية اذ النسبة ليست موجودة في الخارج قلت هي موجودة عند الحكماء و لو سلم عدم وجودها فالبحث عنها استطرادي او نقول البحث عنها في الحقيقة بحث عن احوال العرض الذي هو موجود خارجي و ان لم يكن بعض انواعه او افراده موجودا كما يبحث في الحكمة عن الحيوان و بعض انواعه كالعنقاء و بعض افراده غير موجود ولا يخرج الحيوان عن الموجودات الخارجية فتامل ٭ ولا يرد ان قيد ما هي عليه يغني عن قيد نفس الامر لان العلوم العربية علم باحوال الموجود كالالفاظ على وجه يكون الموجود على ذلك الوجه ككون اللفظ مفردا او مركبا و نحو ذلك لكنها ليست بنفس امرية بل باعتبار المعتبر و وضع الواضع فلابد من تقييده ٭ ولا يلزم من عدم كونها نفس امرية كذبها اذ لزوم الكذب انما يلزم لو حكم على مسائلها كذلك في نفس الامر مع قطع النظر عن الوضع و ليس كذلك فانهم يحكمون بان بعض الالفاظ مفرد و بعضها مركب بحسب و ضع الواضع و هذا الحكم مطابق لنفس الامر فلا يكون كاذبا ٭ ولا يتوهم دخولها على هذا في الحكمة لان معنى نفس الامر ههنا هو الواقع مع غير ملاحظة الوضع ٭ ان قيل قوله بقدر الطاقة البشرية يخرج علمه تعالى من الحكمة اذ علمه فوق طوق البشر فلا يكون هو حكيما قلت علمه تعالى حاصل مع الزيادة والتقييد يفيد ان هذا القدر ضروري

لان الزائد على هذا القيد مضر • او يقال هذا تعريف حكمة المخلوق لا حكمة الخالق • ثم انه لا ضير في كون الحكمة اعلى العلوم الدينية وكونه صادقا على الكلام و الفقه اذ التحقيق ان الكلام و الفقه من الحكمة قال المحقق التفتازاني ان الحكمة هي الشرائع و هذا لاينا في ما ذكروا من ان السالكين بطريق اهل النظر و الاستدلالات و طريقة اهل الرياضة و المجاهدات ان اتبعوا ملة فهم المتكلمون و الصوفيون و الا فهم الحكماء المشائيون و الاشراقيون اذ لا يلزم منه ان لايكون المتكلم و الصوفي حكيما بل غاية ما لزم منه ان لا يكون حكيما مشائيا و اشراقيا • ان قلت فعلى هذا ينبغي ان تذكر العلوم الشرعية في انواع الحكمة • قلت لا امتناع في ذلك لكونها شاملة للعلوم الشرعية بحسب المفهوم الا ان الحكمة لما دوّنها الحكماء الذين لايبالون بمخالفة الشرائع فالاليق ان لا تعد العلوم الشرعية منها • و ايضا العلوم الشرعية اشرف العلوم فذكرها على حدة اشارة الى انها بشرفها بالغة الى حد الكمال كانها منفردة من الحكمة و انواعها غير داخلة فيها • ان قيل الحد لا يصدق على علم الحساب الباحث عن العدد الذي ليس بموجود ولا على الهيئة الباحثة عن الدوائر الموهومة • قلت العدد عندهم قسم من الكم الذي هو موجود عندهم نعم عند المتكلمين ليس من الموجودات و التعريف للحكماء • والبحث عن الدوائر الهيئية من حيث انها من المبادي و ليست موضوعاتها بل موضوعها الاجرام العلوية و السفلية من حيث مقاديرها و حركاتها و اوضاعها اللازمة لها • ان قيل يصدق التعريف على علم العقول مع انهم لا يطلقون ان العقل حكيم وعلى علم الافلاك و الكواكب على راى من يثبت النفوس الناطقة لها فيكون الفلك و الكوكب حكيما ولا قائل به • قلت هذا التعريف لحكمة البشر كما عرفت • او نقول بتخصيص العلم بالحصولي الحادث • ويجاب ايضا عن الاخير بان هذا التعريف على راى من لا يثبت النفوس الناطقة لها • ان قيل يصدق التعريف على العلم بالاحوال الجزئية المتعلقة بالاعيان كالعلم بقيام زيد • قلت ان المراد بالاحوال ماله دخل في استكمال النفس وهذه الاحوال ليست كذلك او المراد ما يعتد به من الاحوال • ثم المراد من الاحوال جميع ما يمكن لاوساط الناس العلم به او البعض المعين المعتد به مع القدرة على العلم بالباقي بقدر الطاقة على ما هو شان جميع العلوم المدونة • فحاصل التعريف على تقدير شموله للعلوم التصورية ان الحكمة علم متعلق بجميع احوال الموجودات العينية المكملة للنفس بحسب ما يمكن او بعضها المعتد به تصوريا او تصديقيا محتاجا الى التنبيه او نظريا على وجه تكون الموجودات و احوالها على ذلك الوجه في الواقع لا بالوضع و الاعتبار بقدر الطاقة البشرية من اوساط الناس فيصير مآل هذا التعريف وما قيل ان الحكمة علم باعيان الموجودات و احوالها على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية واحدا • واذا قلنا بعدم شموله للتصورات حذفنا عن هذا الحاصل القيد الذي به يلزم الشمول • ومنهم من ترك قيد الاحوال لشمول العلم التصور و التصديق وترك قيد نفس الامر لان التقييد به مستدرك فقال الحكمة علم باعيان الموجودات على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية

اعلم انهم اختلفوا في ان المنطق من العلم ام لا فمن قال انه ليس بعلم فليس بحكمة عنده اذ الحكمة علم ٭ و من قال بانه علم اختلفوا في انه من الحكمة ام لا ٭ و القائلون بانه من الحكمة يمكن الاختلاف بينهم بانه من الحكمة النظرية جميعا ام لا بل بعضه منها و بعضه من العملية اذ الموجود الذهني قد يكون بقدرتنا و اختيارنا و قد لا يكون كذلك ٭ و القائلون بانه من الحكمة النظرية يمكن الاختلاف بينهم بانه من اقسامها الثلثة ام قسم آخر فمن اخذ في تعريفها قيد الاعيان كما في التعريفات المذكورة لم يعده من الحكمة لان موضوعه المعقولات الثانية التي هي من الموجودات الذهنية ٭ و انما اخذ قيد الاعيان لان كمال الانسان هو ادراك الواجب تعالى والامور المستندة اليه في سلسلته العلية بحسب الوجود الاصلي اي الخارجي ولا كمال معتدا به في ادراك احوال المعدومات و اذا بحث عنها في الحكمة كان على سبيل التبعية ٭ والبحث عن الوجود الذهني بحث عن احوال الاعيان ايضا من حيث انها هل لها نوع آخر من الوجود اولا ٭ و من حذف قيد الاعيان فقال هي علم باحوال الموجودات الخ عده من الحكمة النظرية اذ لا يبحث في المنطق الا عن المعقولات الثانية التي ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا ٭ و منهم من فسر الحكمة بالكمال الحاصل للنفس الخارج من القوة الى الفعل بحسب القوانين اي النظرية و العملية ولا حاجة الى التقييد بالخارج من القوة الى الفعل لانه معتبر في الكمال ٭ و منهم من فسرها بما يكون تكملا للنفس الناطقة كمالا معتدا به ٭ وقيل هي خروج النفس الى كمالها الممكن في جانبي العلم و العمل اما في جانب العلم فبان تكون متصورة للموجودات كما هي و مصدقة بالقضايا كما هي و اما في جانب العمل فبان تحصل لها الملكة التامة على الافعال المتوسطة بين الافراط والتفريط ٭ والمراد بالخروج ما يخرج به النفس اذ الخروج ليس بحكمة ٭ قيل الحكمة ليست ما تخرج به النفس الى كمالها بل هي الكمال الحاصل الخ فمؤدى التعريفات الثلثة واحد ٭ و المنطق على هذه التعاريف من الحكمة ايضا ٭ و يقرب من التعريف الاخير من هذه التعاريف الثلثة ما وقع في شرح حكمة العين من ان الحكمة استكمال النفس الانسانية بتحصيل ما عليه الوجود في نفسه وما عليه الواجب مما ينبغي ان يعمل من الاعمال وما لا ينبغي لتصير كاملة مضاهية للعالم العلوي و تستعد بذلك للسعادة القصوى الاخروية بحسب الطاقة البشرية ٭ الموضوع ٭ موضوع الحكمة على القولين اي القول بان المنطق منها و القول بانه ليس منها فليس شيئا واحدا هو الموجود مطلقا او الموجود الخارجي بل موضوعها اشياء متعددة متشاركة في امر عرضي هو الوجود المطلق او الخارجي و الا لم يجز ان يبحث في الحكمة عن الاحوال المختصة بانواع الموجود اذ البحث عن العارض لامر اخص الذي هو من الاعراض الغريبة غير جائز ٭ فاذا لم يكن موضوعها شيئا و احدا فالاحسن ان تقيد الاحوال المشتركة فيها بقيود مخصصة لها بواحد و احد من تلك الاشياء لئلا تكون تلك الاحوال من الاعراض العامة الغريبة كتقييد الوجود الذي يحمل على الواجب بكونه مبدء لغيره ليكون مختصا بالواجب و هكذا ٭

والغرض من الفلسفة الوقوف على حقائق الاشياء كلها على قدر ما يمكن للانسان ان يقف عليه ويعمل بمقتضاه ليفوز بسعادة الدارين * التقسيم * الاعيان الموجودة اما الافعال و الاعمال و وجودها بقدرتنا و اختيارنا اولا * فالعلم باحوال الاول من حيث انه يودي الى صلاح المعاش و المعاد يسمى حكمة عملية لان غايتها ابتداء الاعمال التي لقدرتنا مدخل فيها فنسبت الى الغاية الابتدائية * و العلم باحوال الثاني * يسمى حكمة نظرية * وذكر الحركة و السكون و المكان في الحكمة الطبعية بناء على كونها من احوال الجسم الطبعي الذي ليس وجوده بقدرتنا و ان كانت تلك مقدورة لنا * و انما سميت حكمة نظرية لان غايتها * الابتدائية ماحصل بالنظر وهو الادراكات التصورية و التصديقية المتعلقة بالامور التي لا مدخل لقدرتنا و اختيارنا فيه * ولا يردان الحكمة العملية ايضا منسوبة الى النظر لان النظر ليس غايتها و لان وجه التسمية لا يلزم اطراده * و انما قيدت الاحوال بالحيثية المذكورة لانهم كما لا يعدون من الكمال المعتد به النظر في الجزئيات المتغيرة من حيث خصوصها كذلك لا يعدون من الكمال النظر في الاعمال لا من هذه الحيثية * قيل ان اريد بالاحوال ما لا يوجد الا بقدرتنا و اختيارنا فيخرج عن الحكمة العملية بعض الاخلاق كالشجاعة و السخاوة الذاتيتين و ان اريد بها ما يوجد بقدرتنا و اختيارنا في الجملة فيدخل فيها بعض مباحث الحكمة النظرية كالاصوات و النغمات * و يجاب باختيار الشق الاول و لاباس بخروج الاخلاق الذاتية لانها ليست من تهذيب الاخلاق * وعدم دخولها في السياسة المدنية و تدبير المنزل ظاهر وباختيار الشق الثاني وارتكاب كون الاصوات من الحكمة العملية * لا يقال الاعيان قد تكون ذوات و هي خارجة من التقسيم لانا نقول هي داخلة في القسم الثاني اى قولنا اولا * ثم الحكمة العملية ثلثة اقسام لانها اما علم بمصالح شخص بانفراده و يسمى تهذيب الاخلاق و علم الاخلاق و الحكمة الخلقية * و فائدتها تهذيب الاخلاق اى تنقيح الطبائع بان تعلم الفضائل وكيفية اقتنائها لتزكى بها النفس و ان تعلم الرذائل و كيفية توقيها لتطهر عنها النفس و اما علم بمصالح جماعة متشاركة في المنزل كالولد و الوالد و المالك و المملوك و نحو ذلك و يسمى تدبير المنزل * وفي بعض الكتب ويسمى علم تدبير المنزل و الحكمة المنزلية * وفائدتها ان تعلم المشاركة التي ينبغي ان تكون بين اهل منزل واحد لتنتظم بها المصلحة المنزلية التي تهم بين زوج و زوجة و مالك و مملوك و والد و مولود و اما علم بمصالح جماعة متشاركة في المدينة و يسمى السياسة المدنية بفتح الميم و الدال المهملة لا بضمهما سميت بها لحصول السياسة المدنية اى مالكية الامور المنسوبة الى البلدة بسببها * و في بعض الكتب و يسمى علم السياسة و الحكمة السياسية و الحكمة المدنية و سياسة الملك * وفائدتها ان تعلم كيفية المشاركة التي بين اشخاص الناس ليتعاونوا على مصالح الابدان ومصالح بقاء نوع الانسان * واعلم ان فائدة الحكمة الخلقية عامة شاملة لجميع اقسام الحكمة العملية * ثم مبادي هذه الثلثة من جهة الشريعة و بها تتبين كمالات حدودها اى بعض هذه الامور معلومة من صاحب الشرع على

ما يدل عليه تقسيمهم الحكمة المدنية الى ما يتعلق بالملك و السلطنة اذ ليس العلم بهما من عند صاحب الشرع كذا ذكر السيد السند في حواشي شرح حكمة العين • و منهم من قسم المدنية الى علم بمصالح جماعة متشاركة في المدينة تتعلق بالملك و السلطنة و يسمى علم السياسة و الى علم بمصالح مذكورة تتعلق بالنبوة و الشريعة ويسمى علم النواميس • وتربيع القسمة لا يناقض التثليث لدخول قسمين منها في قسم واحد عند من يثلث القسمة • قيل في تربيع القسمة نظر لان التعلق بالشريعة كما يجري في المدينة كذلك يجري في الآخرين • فالوجه في التقسيم على هذا ان يقال كلواحد من الاقسام الثلثة اما ان يعتبر تعلقه بالشريعة اولا فالاقسام ستة حاصلة من ضرب الثلثة في الاثنين • ثم اعلم ان موضوع الحكمة العملية الافعال الاختيارية فالمراد بقولهم علم بمصالح شخص او جماعة انه علم باحوال افعال اختيارية صالحة تتعلق بكل شخص او جماعة • وفي الصدري موضوع الحكمة العملية النفس الانسانية من حيث اتصافها بالاخلاق و الملكات انتهى • ثم توضيح الحصر في الاقسام الثلثة ان الافعال الاختيارية لابد لها من غاية وفائدة وتلك الفائدة عائدة الى كمال القوة العملية للشخص اما بالقياس الى نفسه او الى الاجتماع مع جماعة خاصة او عامة • فالعلم باحوال الافعال بالقياس الى الاول تهذيب الاخلاق و بالقياس الى الثاني تدبير المنزل وبالقياس الى الثالث السياسة المدنية • فلا يرد انه يتداخل الاقسام اذا كان لفعل واحد فائدة راجعة الى الكل • ولا يرد ايضا ان اكثر مباحث الحكمة الخلقية غير مخصوص بشخص بانفراده بل يصلح لمصالح الجماعة • ولا يرد ايضا انه يخرج عن الحكمة العملية العلم بمصالح جماعة متشاركة في غير المنزل و المدينة كالقرية و امثالها • و الحكمة النظرية ايضا ثلثة اقسام لانها اما علم باحوال ما لا يفتقر في الوجود الخارجي و التعقل اى الادراك و الوجود الذهني الى المادة كالاله ويسمى بالالهي اذ مسائلها منسوبة الى الاله و بالعلم الاعلى اذ لا يبحث فيه الا عن الرب الاعلى و عن العقول و هي الملأ الاعلى و ايضا لتنزهه عن المادة و عوارضها التي هي مبدأ للنقصان اليق بهذ الاسم و بالفلسفة الاولى تسمية للشئ باسم سببه اذ هذا العلم سبب للفلسفة وهي في اللغة اليونانية التشبه بحضرة واجب الوجود • و توصيفها بالاولى لحصولها من العلة الاولى وهي الاله و بالعلم الكلي للعلم بالامور العامة التي هي الكليات الشاملة لجميع الموجودات او اكثرها • وبما بعد الطبيعة وقد يطلق عليه على سبيل الندرة ما قبل الطبيعة ايضا وذلك لان لمعلوماته قبلية و تقدما على معلومات الحكمة الطبيعة باعتبار الذات و العلية و الشرف وبعدية و تاخرا باعتبار الوضع لكون المحسوسات اقرب الينا فسمي بهما بالاعتبارين و اما علم باحوال ما يفتقر اليها في الوجود الخارجي دون التعقل كالكرة ويسمى بالعلم الاوسط لتنزهه عن المادة بوجه و هو التعقل و بالرياضي لرياضة النفوس بهذا العلم اولا اذ الحكماء كانوا يفتتحون به في التعلم و بالتعليمي لتعليمهم به اولا ولانه يبحث فيه عن الجسم التعليمي و اما علم باحوال ما يفتقر اليها في الوجود

الخارجي و التعقل كالانسان و يسمى بالعلم الادنى لدنائته و خساسته من حيث الاحتياج الى المادة في الوجودين و بالعلم الاسفل و هو ظاهر و بالطبعي لانه يبحث فيه عن الجسم من حيث اشتماله على الطبيعة * و الحصر في الاقسام الثلثة استقرائي اذ لم يجدوا موجودا في الاعيان يكون مفتقرا الى المادة في التعقل دون الوجود الخارجي فلا يكون العلم باحواله من الحكمة و منهم من ربع القسمة فجعل ما لا يفتقر الى المادة قسمين ما لايقارنها مطلقا كالاله و العقول و ما يقارنها لا على وجه الانتقار فسمي العلم باحوال الاول الهيا و باحوال الثاني علما كليا و الفلسفة الاولى ولا منافاة بين هذين التقسيمين كما انه لا منافاة بين تقسيمي الحكمة العملية * و يمكن ان يجعل ما يقارن المادة لاعلى وجه الافتقار قسمين احدهما مايقارنها وقد يفارقها كمباحث الامور العامة وثانيهما ما يقارنها ولا يفارقها كمباحث الصورة * و لعلهم لم يعتبروا افراد هذا القسم لقلة مباحثه * ومبادي هذه الاقسام مستفادة من ارباب الشريعة على سبيل التنبيه و متصرفة على تخصيصها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة * اعلم ان اقسام الحكمة النظرية اصولا و فروعا مع اقسام المنطق على ما يفهم من رسالة تقسيم الحكمة للشيخ الرئيس اربعة و اربعون و بدون اقسام المنطق خمسة و ثلثون * فاصول الالهي خمسة الاول الامور العامة الثاني اثبات الواجب وما يليق به الثالث اثبات الجواهر الروحانية الرابع بيان ارتباط الامور الارضية بالقوى السماوية الخامس بيان نظام الممكنات * وفروعه قسمان الاول البحث عن كيفية الوحي و صيرورة المعقول محسوسا و منه تعريف الالهيات و منه الروح الامين الثاني العلم بالمعاد الروحاني * و اصول الرياضي اربعة الاول علم العدد الثاني علم الهندسة الثالث علم الهيئة الرابع علم التاليف الباحث عن احوال النغمات ويسمى بالموسيقي * و فروعه ستة الاول علم الجمع و التفريق الثاني علم الجبر و المقابلة الثالث علم المساحة الرابع علم جر الانقال الخامس علم الزيجات و التقاويم السادس علم الارغنوة و هو اتخاذ الآلات الغريبة * واصول الطبعي ثمانية الاول العلم باحوال الامور العامة للاجسام الثاني العلم باركان العالم و حركاتها و اماكنها المسمى بعلم السماء و العالم الثالث العلم بكون الاركان و فسادها الرابع العلم بالمركبات الغير التامة ككائنات الجو الخامس العلم باحوال المعادن السادس العلم بالنفس النباتية السابع العلم بالنفس الحيوانية الثامن العلم بالنفس الناطقة * و فروعه سبعة الاول الطب الثاني النجوم الثالث علم الفراسة الرابع علم التعبير الخامس علم الطلسمات وهو مزج القوى السماوية بالقوى الارضية السادس علم النيرنجات وهو مزج قوى الجواهر الارضية بعضها ببعض السابع علم الكيميات وهو تبديل قوى الاجرام المعدنية بعضها ببعض * واصول المنطق تسعة على المشهور الاول باب الكليات الخمس الثاني باب التعريفات الثالث باب التصديقات الرابع باب القياس الخامس البرهان السادس الخطابة السابع الجدل الثامن المغالطة التاسع الشعر هذا خلاصة ما في العلمي حاشية شرح هداية الحكمة الميبذية و شرح حكمة العين و غيرهما *

تحصيلها

اعلم ان موضوع الحكمة النظرية هو الموجود الذي ليس وجوده بقدرتنا و اختيارنا على ما لا يخفى *

العلم الالٰهي هو علم باحوال مالايفتقر فى الوجودين اي الخارجي و الذهني الى المادة و يسمى ايضا بالعلم الاعلى و بالفلسفة الاولى و بالعلم الكلي و بما بعد الطبيعة و بما قبل الطبيعة * و البحث فيه عن الكميات المتصلة و الكيفيات المحسوسة و المختصة بالكميات و امثالها مما يفتقرالى المادة فى الوجود الخارجي استطرادي * وكذا البحث عن الصورة مع ان الصورة تحتاج الى المادة فى التشكل كذا فى العلمي * وفى الصدرى من الحكمة النظرية ما يتعلق بامور غير مادية مستغنية القوام في نحوي الوجود العيني والذهني عن اشتراط المادة كالاله الحق و العقول الفعّالة و الاقسام الاولية للموجود كالواجب و الممكن و الواحد و الكثير والعلة و المعلول و الكلي و الجزئي و غيرذلک فان خالط شيئ منها المواد الجسمانية فلا يكون على سبيل الافتقار و الوجوب و سموا هذاالقسم العلم الاعلى فمنه العلم الكلي المشتمل على تقاسيم الوجود المسمى بالفلسفة الاولى و منه الالٰهي الذي هو فن من المفارقات * وموضوع هذين الفنين اعم الاشياء و هو الموجود المطلق من حيث هو هو انتهى * و اصول الالٰهي و فروعه قد سبقت *

العلم الرياضي هو علم باحوال ما يفتقر فى الوجود الخارجي دون التعقل الى المادة كالتربيع والتثليث و التدوير و الكروية و المخروطية و العدد و خواصه فانها امور تفتقر الى المادة في وجودها لا في حدودها و يسمى ايضا بالعلم التعليمي و بالعلم الاوسط و بالحكمة الوسطى كما مر * و اصوله اربعة على مامر ايضا و ذلک لان موضوعه الكم و هو اما متصل او منفصل * والمتصل اما متحرك او ساكن فالمتحرك هو الهيئة والساكن هو الهندسة * و المنفصل اما ان يكون له نسبة تاليفية اولا فالاول هو الموسيقي و الثاني هو الحساب * ثم انه يرد على التعريف ان العدد الذي هو موضوع علم الحساب لا يفتقر الى المادة فى الوجود الخارجي ايضا فان المفارقات ذوات اعداد ولذاعدّ صاحب الاشراق الحساب من الالٰهي فان موضوعه و هوالعدد من الاقسام الاولية للموجود لان الموجود بما هو موجود صالح لان يوصف بوحدة وكثرة من غيران يصير رياضيا او طبعيا * و ايضا انه يبحث فى الهيئة عن الافلاك مع انها محتاجة الى المادة في كلا الوجودين * واجيب عن الاول بانه اذا يبحث عن العدد من حيث هو في اذهان الناس وفى الموجودات المادية فهو علم العدد والافلا * وفيه ان العدد الماخوذ بهذه الحيثية لا ينفک في كلا الوجودين من المادة * و دفعه بان يراد بالمادة المادة المخصوصة كالذهب و الخشب و نحوهما على ما تدل عليه عبارة الصدرى من ان الرياضي علم بامور مادية بحيث لا تحتاج في فرضها موجودة الى خصوص مادة و استعداد لا ينفع و الالزم دخول الطبعي فى الرياضي اذ موضوعه الجسم الطبعي و هو لا يفتقر الى مادة مخصوصة * واجيب عن الثاني بان البحث عن الافلاك فى الحقيقة بحث عن الكرة التي لا تحتاج فى التعقل الى مادة مخصوصة و فيه مامر * ولهذا قال صاحب الصدرى الاجود ان تقسم *

العلوم الى ما موضوعه نفس الوجود و الى ما ليس موضوعه نفس الوجود فالاول العلم الالٰهي و الذي ليس موضوعه نفس الوجود اما ان يشترط في فرض وقوعه صلوح مادة متخصصة الاستعداد ام لا الاول الطبعي و الثاني الرياضي * وهذه طريقة حسنة لا يلزم منها دخول الحساب فى الالٰهي * فائدة * قد اختلف قدماء الفلاسفة في ترجيح احد من الرياضي و الطبعي على الآخر فى الشرف و الفضل و كلّ قد مال الى طرف بحجج مذكورة فيما بينهم * و الحق ان الحكم بجزم فضيلة احدهما على الآخر غير سديد بل كلواحد افضل من الآخر من وجه * فالطبعي افضل من الرياضي من جهة ان موضوعه جسم طبعي و هو جوهر و الرياضي موضوعه كم و هو عرض و الجوهر اشرف من العرض و ايضا الطبعي فى الاغلب معطي اللم و الرياضي الانّ و معطي اللم افضل و ايضا هو يشتمل على علم النفس و هو ام الحكمة و اصل الفضائل * و الرياضي افضل من الطبعي من جهة ان الاحوال الوهمية و الخيالية غير متناهية القسمة فهناك لاتقف عندحدفهوافضل مما هو محصور بين الحواصر و ايضا الامور الرياضية اصفى و الطف و الذ واتم عن الامور المكدرة الجسمانية وايضا يقل التشويش و الغلط في براهينه العددية و الهندسية بخلاف الطبعي بل الالٰهي ومن اجل ذلك قيل ادراك الالٰهي و الطبعي من جهة ما هواشبه واحرى لا باليقين كذافى الصدرى *

العلم الطبعي و يسمى ايضا بالعلم الادنى و بالعلم الاسفل و هو علم باحوال ما يفتقر الى المادة فى الوجودين و تحقيقه قد سبق * و موضوعه الجسم الطبعي من حيث ان يستعد للحركة و السكون * وفي ارشاد القاصد للشيخ شمس الدين الاكفاني العلم الطبعي وهو علم يبحث فيه عن احوال الجسم المحسوس من حيث هو معرض للتغير فى الاحوال و الثبات فيها فالجسم من هذه الحيثية موضوعه * و اما العلوم التي تتفرع عليه و تنشأ منه فهي عشرة علم الطب وعلم البيطرة و علم البيزرة و علم الفراسة و علم تعبير الرؤيا و علم احكام النجوم و علم السحر و علم الطلسمات و علم السيميا و علم الكيميا و علم الفلاحة وذلك لان نظره اما يكون فيما يتفرع على الجسم البسيط او الجسم المركب او ما يعمهما * و الاجسام البسيطة اما الفلكية فاحكام النجوم و اما العنصرية فالطلسمات * والاجسام المركبة اما مالا يلزمه مزاج و هو علم السيميا و ما يلزمه مزاج فاما بغير ذي نفس فالكيميا او بذي نفس فاما غير مدركة فالفلاحة و اما مدركة فاما لها مع ذلك ان يعقل اولا الثاني البيطرة و البيزرة وما يجري مجرا هما و الذى بذي النفس العاقلة هو الانسان و ذلك اما في حفظ صحته و استرجاعها و هو الطب او احواله الظاهرة الدالة على احواله الباطنة و هوالفراسة او احوال نفسه حال غيبته عن حسه و هو تعبير الرؤيا * و العام للبسيط و المركب السحر فلنذكر هذه العلوم على النهج المتقدم *

علم الطب وهو علم يبحث فيه عن بدن الانسان من جهة ما يصح و يمرض لالتماس حفظ الصحة و ازالة المرض * و موضوعه بدن الانسان وما يشتمل عليه من الاركان و الامزجة و الاخلاط و الاعضاء و الارواح و القوى

و الافعال و احواله من الصحة و المرض واسبابها من الماكل و المشرب و الا هوية المحيطة بالابدان والحركات و السكنات و الاستفراغات و الاحتقانات و الصناعات و العادات و الواردات الغريبة و العلامات الدالة على احواله من ضرر افعاله و حالات بدنه وما يبرزمنه و التدبير بالمطاعم و المشارب و اختيار الهواء و تقدير الحركة و السكون و الادوية البسيطة و المركبة و اعمال اليد لغرض حفظ الصحة وعلاج الامراض بحسب الامكان و يجي تفصيله في الباء الموحدة من باب الطاء المهملة •

علم البيطرة و البيزرة الحال فيه بالنسبة الى هذه الحيوانات كالحال فى الطب بالنسبة الى الانسان و عُني بالخيل دون غيرها من الانعام لمنفعتها للانسان في الطلب و الهرب و محاربة الاعداء وجمال صورها و حسن ادواتها و عُني بالجوارح ايضا لمنفعتها و ادبها في الصيد وامساكه •

علم الفراسة وهوعلم تتعرف منه اخلاق الانسان من هيئته ومزاجه و توابعه وحاصله الاستدلال بالخلق الظاهر على الخلق الباطن و يجي فى الفراسة •

علم تعبير الرؤيا وهوعلم يتعرف منه الاستدلال من المتخيلات الحلمية على ما شاهدته النفس حالة النوم من عالم الغيب فخيّلته القوة المتخيلة مثالا يدل عليه في عالم الشهادة و قد جاء ان الرؤيا الصالحة من ستة و اربعين جزء من النبوة و هذه النسبة تعرفها من مدة الرسالة و مدة الوحي قبلها منا ما وربما طابقت الرؤيا مدلولها دون تاويل و ربما اتصل الخيال بالحس كالاحتلام و يختلف ماخذ التاويل بحسب الاشخاص و احوالهم • و منفعته البشرى بما يرد على الانسان من خير و الانذار بما يتوقعه من شر و الاطلاع على الحوادث فى العالم قبل وقوعها و يجي تفصيله في لفظ الرؤيا •

علم احكام النجوم وهو علم يتعرف منه الاستدلال بالتشكلات الفلكية على الحوادث السفلية و يجي في لفظ النجوم ايضا •

علم السحر وهو علم يستفاد منه حصول ملكة نفسانية يقتدر بها على افعال غريبة باشياء خفية • و منفعته ان يعلم ليحذر لا ليعمل و لا نزاع في تحريم عمله اما مجرد علمه فظاهر الاباحة بل قد ذهب بعضهم الى انه فرض كفاية لجواز ظهور ساحر يدعي النبوة فيكون فى الامة من يكشفه و يقطعه و يجي في لفظ السحر •

علم الطلسمات و هو علم يتعرف منه كيفية تمزج القوى العالية الفعالة بالقوى السافلة المنفعلة ليحدث عنها فعل غريب في عالم الكون و الفساد و يجي في لفظ الطلسم •

علم السيميا وهو قد يطلق على غير الحقيقي من السحر وهو الاشهر وحاصله احداث مثالات خيالية لا وجود لها فى الحس وقد يطلق على ايجاد تلك المثالات بصورها فى الحس و تكون صورا في جوهر الهواء و سبب سرعة زوالها سرعة تغير جوهر الهواء و لفظة سيميا عبراني معرب اصله سيم يه و معناه اسم الله و يجي فى الفن الثاني •

علم الكيميا و هو علم يراد به سلب الجواهر المعدنية خواصها و افادتها خواصا لم تكن لها و الاعتماد فيه على الفلزات كلها مشتركة في النوعية و الاختلاف الظاهر بينها انما هو باعتبار امور عرضية يجوز انتقالها و يجي في الفن الثاني *

علم الفلاحة و هو علم تتعرف منه كيفية تدبير النبات من بدء كونه الى تمام نشوه وهذا التدبير انما هو باصلاح الارض بالماء وبما يخلخلها و يحميها كالسماد و الرماد ونحوه مع مراعاة الاهوية فيختلف باختلاف الاماكن انتهى *

علم العدد هو من اصول الرياضي ويسمى بعلم الحساب ايضا وهو نوعان * نظري و هو علم يبحث فيه من ثبوت الاعراض الذاتية للعدد و سلبها عنه و هو المسمى بارتماطيقي و تشتمل عليه المقالات الثلث السابعة و الثامنة و التاسعة من كتاب الاصول و موضوعه العدد مطلقا * و عملي و هو علم تعرف به طرق استخراج المجهولات العددية من المعلومات العددية * و المراد بالمجهولات العددية مجهولات لها نسبة الى العدد نسبة الجزئي الى الكلي اى مجهولات هي من افراد العدد و كذا الحال في المعلومات العددية مثلا في الضرب المضروب و المضروب فيه معلومان و منهما يستخرج الحاصل الذي هو عدد مجهول بالطريق المعين وكذا في سائر الاعمال * فهو علم تعرف به الطرق التي يستخرج بها عدد مجهول من عدد معلوم * و قيد من المعلومات العددية احتراز عما اذا استخرج المجهول العددي بغير علم الحساب كاستخراج عدد الدراهم من علم الرمل ولا تخرج عنه علم المساحة لانها علم بطرق استخراج المجهولات المقدارية من حيث عروض العدد لها فيؤل الى المجهولات العددية عند التامل * ثم اعلم ان الحساب العملي نوعان احدهما هوائي تستخرج منه المجهولات العددية بلا استعمال الجوارح كالقواعد المذكورة في كتاب البهائية و ثانيهما غير هوائي وهو المسمى بالتخت و التراب يحتاج الى استعمال الجوارح كالشبكة وضرب المحاذاة * ثم النظري و العملي ههنا بمعنى مالايتعلق بكيفية العمل و ما يتعلق بها * فتسمية النوع الاول بالنظري ظاهرة و كذا تسمية القسم الثاني من النوع الثاني بالعملي * و اما تسمية القسم الاول منه بالعملي فعلى تشبيه الحركات الفكرية بالحركات الصادرة عن الجوارح او يقال المراد بالعمل في تعريفي النظري و العملي اعم من العمل الذهني و الخارجي كما مر * واعلم ايضا ان لاستخراج المجهولات العددية من معلوماتها طرقا مختلفة و هي اما محتاجة الى فرض المجهول شيئا و هو الجبر و المقابلة واما غير محتاجة اليه وهو علم المفتوحات وهي كمقدمات الحساب التي سوى المساحة او مما يحصل ببعض من تلك المقدمات و استعانة بعض القوانين من النسبة و هو شامل لمسئلة الخطائين ايضا * و موضوعه العدد مطلقا كما هو المشهور * و التحقيق ان موضوعه العدد المعلوم تتعقل عوارضه من حيث انه كيف يمكن التادي منه الى بعض عوارضه المجهولة * واما العدد المطلق فانما هو موضوع علم الحساب النظري هذا كله خلاصة ما في شرح خلاصة الحساب *

علم الهندسة هومن اصول الرياضي وهو علم يبحث فيه عن احوال المقادير من حيث التقدير على ما في شرح اشكال التاسيس • فقوله من حيث التقدير اى لا من حيث كون المقدار موجودا او معدوما عرضا او جوهرا ونحو ذلك • و الهندسة معرب اندازه فابدلت الالف الاولى بالهاء و الزاء بالسين و حذفت الالف الثانية فصار هندسة • و وجه التسمية ظاهر • و موضوعه المقدار الذي هو الكم المتصل من حيث التقدير • وفي ارشاد القاصد للشيخ شمس الدين الهندسة وهو علم تعرف به احوال المقادير ولواحقها واوضاع بعضها عند بعض ونسبها وخواص اشكالها والطرق الى عمل ما سبيله ان يعمل بها و استخراج ما يحتاج الى استخراجه بالبراهين اليقينية • وموضوعه المقادير المطلقة اعنى الجسم التعليمي و السطح و الخط و لواحقها من الزاوية و النقطة و الشكل • و اما العلوم المتفرعة عليه فهي عشرة علم عقود الابنية و علم المناظر و علم المرايا المحرقة و علم مراكز الاثقال و علم المساحة و علم انباط المياه و علم جرالاثقال و علم البنكامات و علم الآلات الحربية و علم الآلات الروحانية و ذلك لانه اما يبحث عن ايجاد ما يتبرهن عليه في الاصول الكلية بالفعل اولا و الثاني اما يبحث عما ينظر اليه اولا الثاني علم عقود الابنية و الباحث عن المنظور اليه ان اختص بانعكاس الاشعة فهو علم المرايا المحرقة و الا فهو علم المناظر و اما الاول و هو ما يبحث عن ايجاد المطلوب من الاصول الكلية بالفعل فاما من جهة تقديرها اولا و الاول منهما ان اختص بالنقل فهو علم مراكز الاثقال و الا فهو علم المساحة و الثاني منهما فاما ايجاد الآلات اولا الثاني علم انباط المياه و الآلات اما تقديرية اولا و التقديرية اما ثقيلة وهو جرالاثقال اوزمانية و هو علم البنكامات و التي ليست تقديرية فاما حربية اولا الثاني علم الآلات الروحانية و الاول علم الآلات الحربية فلنرسم هذه العلوم على الرسم المتقدم •

علم عقود الابنية وهو علم تتعرف منه احوال اوضاع الابنية و كيفية شق الانهار وتنقية القني وسد البثوق وتنضيد المساكن و منفعته عظيمة في عمارة المدن و القلاع و المنازل وفي الفلاحة •

علم المناظر وهو علم تتعرف منه احوال المبصرات في كميتها وكيفيتها باعتبار قربها و بعدها عن المناظر واختلاف اشكالها و اوضاعها وما يتوسط بين المناظر و المبصرات و علل ذلك • ومنفعته معرفة ما يغلط فيه البصر عن احوال المبصرات و يستعان به على مساحة الاجرام البعيدة و المرايا المحرقة ايضا •

علم المرايا المحرقة و هو علم تتعرف منه احوال الخطوط الشعاعية المنعطفة و المنعكسة و المنكسرة ومواقعها وزوا ياها ومراجعها و كيفية عمل المرايا المحرقة بانعكاس اشعة الشمس عنها و نصبها و محا ذاتها و منفعته بليغة في محاصرات المدن و القلاع •

علم مراكز الاثقال و هو علم تتعرف منه كيفية استخراج مركز ثقل الجسم المحمول و المراد بمركز الثقل حد في الجسم عنده يتعادل بالنسبة الى الحامل و منفعته كيفية معادلة الاجسام العظيمة بما هو دونها لتوسط المسافة •

علم المساحة و هو علم تتعرف منه مقادير الخطوط و السطوح و الاجسام وما يقدرها من الخط والمربع والمكعب ومنفعته جليلة في امر الخراج وقسمة الارضين و تقدير المساكن و غيرها ٭

علم انباط المياه و هو علم تتعرف منه كيفية استخراج المياه الكامنة فى الارض واظهارها ومنفعته احياء الارضين الميتة و افلاحها ٭

علم جر الاثقال هو علم تتبين منه كيفية ايجاد الآلات الثقيلة و منفعته نقل الثقل العظيم بالقوة اليسيرة ٭

علم البنكامات وهو علم تتبين منه كيفية ايجاد الآلات المقدرة للزمان و منفعته معرفة اوقات العبادات و استخراج الطوالع من الكواكب واجزاء فلك البروج ٭

علم الآلات الحربية وهو علم تتبين منه كيفية ايجاد الآلات الحربية كالمجانيق و غيرها و منفعته شديدة العنا في دفع الاعداء و حماية المدن ٭

علم الآلات الروحانية وهو علم تتبين منه كيفية ايجاد الآلات المرتبة على ضرورة عدم الخلاء و نحوها من آلات الشراب وغيرها و منفعته ارتياض النفس بغرائب هذه الآلات انتهى ٭

علم الهيئة هو من اصول الرياضي وهو علم يبحث فيه عن احوال الاجرام البسيطة العلوية و السفلية من حيث الكمية و الكيفية و الوضع و الحركة اللازمة لها وما يلزم منها ٭ فالكمية اما منفصلة كاعداد الافلاك و بعض الكواكب دون اعداد العناصر فانها ماخوذة من الطبعيات و اما متصلة كمقادير الاجرام و الابعاد و اليوم و اجزاءه و ما يتركب منها ٭ و اما الكيفية فكالشكل اذ تتبين فيه استدارة هذه الاجسام وكلون الكواكب و ضوئها ٭ و اما الوضع فكقرب الكواكب و بعدها عن دائرة معينة و انتصاب دائرة و ميلانها بالنسبة الى سمت رؤس سكان الاقاليم و حيلولة الارض بين النيرين و القمر بين الشمس و الابصار و نحو ذلك ٭ و اما الحركة فالمبحوث عنه في هذا الفن منها هو قدرها وجهتها ٭ و اما البحث عن اصل الحركة و اثباتها للافلاك فمن الطبعيات ٭ و المراد باللازمة الدائمة على زعمهم وهي حركات الافلاك و الكواكب و احترز بها عن حركات العناصر كالرياح و الامواج و الزلازل فان البحث عنها من الطبعيات ٭ و اما حركة الارض من المغرب الى المشرق وحركة الهواء بمشايعتها و حركة النار بمشايعة الفلك فمما لم يثبت و لو ثبت فلا يبعد ان يجعل البحث عنها من حيث القدر و الجهة من مسائل الهيئة ٭ و المراد بما يلزم من الحركة الرجوع و الاستقامة و الوقوف و التعديلات و يندرج فيه بعض الاوضاع ولم يذكر صاحب التذكرة هذا القيد اعني قيد ما يلزم منها و الظاهر انه لا حاجة اليه ٭ و الغرض من قيد الحيثية الاحتراز عن علم السماء و العالم فان موضوعه البسائط المذكورة ايضا لكن يبحث فيه عنها لا عن الحيثية المذكورة بل من حيث طبائعها و مواضعها و الحكمة في ترتيبها و نضدها و حركاتها لا باعتبار القدر و الجهة ٭ و بالجملة فموضوع الهيئة الجسم البسيط من حيث امكان عروض الاشكال و الحركات المخصوصة و نحوها و موضوع علم السماء و العالم

الذي هو من اقسام الطبعي الجسم البسيط ايضا لكن من حيث امكان عروض التغير و الثبات * وانما زيد لفظ الامكان اشارة الى ان ما هو من جزء الموضوع امكان العروض لا العروض بالفعل الذي هو المحمول فان* ما يكون جزء الموضوع ينبغي ان يكون مسلم الثبوت و هو امكان العروض لا العروض بالفعل * و قيل موضوع كل من العلمين الجسم البسيط من حيث امكان عروض الاشكال و الحركات و التمايز بينهما انما هو بالبرهان فان اثبت المطلوب بالبرهان الاني يكون من الهيئة و ان اثبت بالبرهان اللمي يكون من علم السماء و العالم فان تمايز العلوم كما يكون بتمايز الموضوعات كذلك قد يقع بالمحمولات * والقول بان التمايز في العلوم انما هو بالموضوع فامر لم يثبت بالدليل بل هو مجرد رعاية مناسبة * اعلم ان الناظر في حركات الكواكب و ضبطها و اقامة البراهين على احوالها يكفيه الاقتصار على اعتبار الدوائر و يسمى ذلك هيئة غير مجسمة و من اراد تصور مبادي تلك الحركات على الوجه المطابق لقواعد الحكمة فعليه تصور الكرات على وجه تظهر حركات مراكز الكواكب وما يجري مجراها في منا طقها و يسمى ذلك هيئة مجسمة و اطلاق العلم على المجسمة مجاز * و لهذا قال صاحب التذكرة انها ليست بعلم تام لان العلم هو التصديق بالمسائل على وجه البرهان فاذا لم يورد بالبرهان يكون حكاية للمسائل المثبتة بالبرهان في موضع آخر* هذا كله خلاصة ما ذكره عبد العلي البرجندي في حواشي شرح الملخص * فائدة * المذكور في علم الهيئة ليس مبنيا على المقدمات الطبعية و الالهية وما جرت به العادة من تصدير المصنفين كتبهم بها انما هو بطريق المتابعة للفلاسفة و ليس ذلك امرا واجبا بل يمكن اثباته من غير ملاحظة الابتناء عليها فان المذكور فيه بعضه مقدمات هندسية لا يتطرق اليها شبهة مثلا مشاهدة التشكلات البدرية و الهلالية على الوجه المرصود توجب اليقين بان نور القمر مستفاد من نور الشمس و بعضه مقدمات* يحكم بها العقل بحسب الاخذ لما هو الاليق و الاحرى كما يقولون ان محدب الحامل يماس محدب الممثل على نقطة مشتركة و كذا مقعره بمقعره ولا مستندلهم غير ان الاولى ان لا يكون في الفلكيات فصل لا يحتاج اليه و كذا الحال في اعداد الافلاك من انها تسعة و بعضه مقدمات يذكرونها على سبيل التردد دون الجزم كما يقولون ان اختلاف حركة الشمس بالسرعة و البطوء اما بناء على اصل الخارج او على اصل التدوير من غير جزم باحدهما فظهر ان ما قيل من ان اثبات مسائل هذا الفن مبني على اصول فاسدة ماخوذة من الفلاسفة من نفي القادر المختار و عدم تجويز الخرق و الالتيام على الافلاك و غير ذلك ليس بشيئ و منشأوه عدم الاطلاع على مسائل هذا الفن و دلائله و ذلك لان مشاهدة التشكلات البدرية و الهلالية على الوجه المرصود توجب اليقين بان نور القمر حاصل من نور الشمس و ان الخسوف انما هو بسبب حيلولة الارض بين النيرين و الكسوف انما هو بسبب حيلولة القمر بين الشمس و البصر مع القول بثبوت القادر المختار و نفي تلك الاصول المذكورة فان ثبوت القادر المختار و انتفاء تلك الاصول لا ينفيان ان يكون الحال ما ذكر غاية الامر انهما يجوز ان

الاحتمالات الأخر مثلا على تقدير ثبوت القادر المختار يجوزان يسوّد القادر بحسب ارادته و ينوّر وجه القمر على ما يشاهد من التشكلات البدرية و الهلالية * و ايضا يجوز على تقدير الاختلاف في حركات الفلكيات و سائر احوالها ان يكون احد نصفي كل من النيرين مضيا و الآخر مظلما و يتحرك النيران على مركز يهما بحيث يصير وجهاهما المظلمان مواجهين لنا في حالتي الخسوف و الكسوف اما بالعام اذا كانا تا مين او بالبعض ان كانا ناقصين * وعلى هذا القياس حال التشكلات البدرية والهلالية لكنا نجزم مع قيام الاحتمالات المذكورة ان الحال على ما ذكر من استفادة القمر النور من الشمس و ان الخسوف و الكسوف بسبب الحيلولة و مثل هذا الاحتمال قائم في العلوم العادية و التجربية ايضا بل في جميع الضروريات مع ان القادر المختار يجوزان يجعلها كذلك بحسب ارادته بل على تقدير ان يكون المبدأ موجبا يجوز ان يتحقق وضع غريب من الاوضاع الفلكية فيقتضي ظهور ذلك الامر الغريب على مذهب القائلين بالايجاب من استناد الحوادث الى الاوضاع الفلكية و غير ذلك مما هو مذكور في شبه القادحين في الضروريات * و لو سلم ان اثبات مسائل هذا الفن يتوقف على تلك الاصول الفاسدة فلا شك انه انما يكون ذلك اذا ادعى اصحاب هذا الفن انه لا يمكن الا على الوجه الذي ذكرنا * اما اذا كان دعواهم انه يمكن ان يكون على ذلك الوجه و يمكن ان يكون على الوجوه الأخر فلا يتصور التوقف حينئذ و كفى بهم فضلا انهم تخيلوا من الوجوه الممكنة ما تنضبط به احوال تلك الكواكب مع كثرة اختلافاتها على وجه تيسر لهم ان يعينوا مواضع تلك الكواكب واتصالات بعضها ببعض في كل وقت ارادوا بحيث يطابق الحس والعيان مطابقة تتحير فيها العقول والاذهان كذا في شرح التجريد وهكذا يستفاد من شرح المواقف في موقف الجواهر في آخر بيان محدد الجهات وفي ارشاد القاصد الهيئة وهو علم تعرف به احوال الاجرام البسيطة العلوية و السفلية و اشكالها و اوضاعها و ابعاد ما بينها و حركات الافلاك و الكواكب و مقاديرها * و موضوعه الاجسام المذكورة من حيث كميتها و اوضاعها و حركاتها اللازمة لها * و اما العلوم المتفرعة عليه فهي خمسة علم الزيجات و علم المواقيت و علم كيفية الارصاد و علم تسطيح الكرات والآلات الحادثة عنه و علم الآلات الظلية و ذلك لانه اما ان يبحث عن ايجاد ما تبرهن بالفعل اولا الثاني كيفية الارصاد و الاول اما حساب الاعمال او التوصل الى معرفتها بالآلات فالاول منهما ان اختص بالكواكب المجردة فهو علم الزيجات و التقاويم والا فهو علم المواقيت و الآلات اما شعاعية او ظلية فان كانت شعاعية فهو علم تسطيح الكرة وانكانت ظلية فعلم الآلات الظلية فلنرسم هذه العلوم كما تقدم *

علم الزيجات و التقاويم علم تتعرف منه مقادير حركات الكواكب السيارة منتزعا من الاصول الكلية * و منفعته معرفة موضع كلواحد من الكواكب السبعة بالنسبة الى فلكه و الى فلك البروج و انتقالاتها و رجوعها و استقامتها و تشريقها و تغريبها و ظهورها و اختفائها في كل زمان و مكان و ما

اشبه ذلك من اتصال بعضها ببعض و كسوف الشمس و خسوف القمر و ما يجري هذا المجرى *

علم المواقيت وهو علم تتعرف منه ازمنة الايام والليالي و احوالها و كيفية التوصل اليها * و منفعته معرفة اوقات العبادات و توخي جهتها و الطوالع و المطالع من اجزاء البروج و الكواكب الثابتة التي منها منازل القمر و مقادير الظلال و الارتفاعات و انحراف البلدان بعضها عن بعض و سموتها *

علم كيفية الارصاد وهو علم تتعرف منه كيفية تحصيل مقادير الحركات الفلكية و التوصل اليها بالآلات الرصدية * و منفعته علم الهيئة و حصول عمله بالفعل *

علم تسطيح الكرة و هو علم تتعرف منه كيفية ايجاد الآلات الشعاعية * و منفعته الارتياض بعلم هذه الآلات وعملها و كيفية انتزاعها من امور ذهنية مطابقة للاوضاع الخارجية والتوصل بها الى استخراج المطالب الفلكية *

علم الآلات الظلية وهو علم تتعرف منه مقادير ظلال المقاييس و احوالها و الخطوط التي سمتها اطرافها * ومنفعته معرفة ساعات النهار بهذه الآلات * وهذه الآلات كالبسائط و القائمات و المائلات من الرخامات ونحوها انتهى *

علم السماء والعالم هو من اصول الطبعي و هو علم يبحث فيه عن احوال الاجسام التي هي اركان العالم وهي السموات و ما فيها و العناصر الاربعة من حيث طبائعها و حركاتها و مواضعها و تعرف الحكمة في صنعها وترتيبها * وموضوعه الجسم المحسوس من حيث هو معرض للتغير في الاحوال و الثبات فيها و يبحث فيه عما يعرض له من حيث هو كذلك كذا في التلويح * وقيد الحيثية احتراز عن علم الهيئة * وموضوعها كما مر

علم الطب هو من فروع الطبعي و هو علم بقوانين تتعرف منها احوال ابدان الانسان من جهة الصحة وعدمها لتُحفظ حاصلة و تُحصّل غير حاصلة ما امكن * و فوائد القيود ظاهرة فان العلم جنس و قولنا تتعرف الخ فصل يخرج مالا تتعرف منه احوال بدنه كالهيئة و غيرها * و قولنا من جهة الصحة و عدمها يخرج العلم الذي تعرف منه احوال بدنه لا من الجهتين كعلم الاخلاق والكلام * و قولنا لتحفظ الخ بيان لغاية الطب لا للاحتراز * ثم ان هذا اولى ممن قال من جهة ما يصح و يزول عنه الصحة فانه يرد عليه ان الجنين الغير الصحيح من اول الفطرة لا يصلح عليه انه زال عن الصحة او صحته زائلة كذا في السديدي شرح الموجز * فالمراد بالعلم ههنا التصديق بالمسائل و يمكن ان يراد به الملكة اى ملكة حاصلة بقوانين الخ * و في شرح القانونچه هو علم باحوال بدن الانسان من جهة الصحة و المرض لتُحفظ الصحة اوتُعاد ما امكن ومآل التعريفين واحد * و موضوعه بدن الانسان و ما يتركب منه من حيث الصحة و المرض و قد سبق الاشارة اليه في بحث الموضوع *

علم النجوم هو من فروع الطبعي و هو علم باصول تعرف بها احوال الشمس و القمر و غيرهما من بعض النجوم كذا في بعض حواشي الشافية * و المراد بالاحوال الآثار الصادرة منها في العالم السفلي فلا يكون من اجزاء الهيئة وعلم السماء و العالم * وخرج منه علم الرمل و الجفر و نحوهما مما يدل على صدور اثر في العالم

اذ لا يبحث فيها عن احوال النجوم * وموضوعه النجوم من حيث يمكن ان تعرف بها احوال العالم * و مسائله كقولهم كلما كان الشمس على هذا الوضع المخصوص فهي تدل على حدوث امر كذا في هذا العالم * فصل في بيان العلوم المحمودة والمذمومة * اما المحمودة فبعضها من فرض العين و بعضها من فرض الكفاية اما الاول فقال عليه الصلوة والسلام طلب العلم فريضة على كل مسلم و مسلمة و اختلف العلماء في ان اي علم طلبه فرض * فقال المتكلمون علم الكلام * و قال الفقهاء علم الفقه * و قال المفسرون و المحدثون هو علم الكتاب و السنة اذ بهما يتوصل الى سائر العلوم * وقال بعضهم هو علم العبد بحاله و مقامه من الله تعالى * و قيل بل هو العلم بالاخلاص و آفات النفوس * وقيل بل هو علم الباطن * وقال المتصوفة هو علم التصوف * وقيل هو العلم بما شمل عليه قوله عليه الصلوة و السلام بُني الاسلام على خمس الحديث و الذي ينبغي ان يقطع ما هو مراد به هو علم بما كلّف الله تعالى عباده من الاحكام الاعتقادية و العملية * وقال في السراجية طلب العلم فريضة بقدر ما يحتاج اليه لامر لابد منه من احكام الوضوء و الصلوة و سائر الشرائع و لامور معاشه و ما وراء ذلك ليس بفرض فان تعلمها فهو الافضل و ان تركها فلا اثم عليه * و اما الثاني فقد ذكره في منتخب الاحياء اعلم ان علم الطب في تصحيح الابدان من فروض الكفاية لكن في السراجية يستحب ان يتعلم الرجل من الطب قدر ما يمتنع به عما يضربدنه * وكذا من فروض الكفاية علم الحساب في الوصايا و المواريث * وكذا الفلاحة و الحياكة و الحجامة و السياسة * اما التعمق في الطب فليس بواجب وان كان فيه زيادة قوة على قدر الكفاية * فهذه العلوم كالفروع فان الاصل هو العلم بكتاب الله تعالى و سنة رسوله صلى الله عليه و سلم و اجماع الامة و آثار الصحابة و التعلم بعلم اللغة التي هي آلة لتحصيل العلم بالشرعيات * و كذا العلم بالناسخ و المنسوخ و العام و الخاص مما في علم الفقه و علم القراءة ومخارج الحروف و العلم بالاخبار و تفاصيلها و الآثار و اسامي رجالها و رواتها و معرفة المسند و المرسل و القوي و الضعيف منها كلها من فروض الكفاية * و كذا معرفة الاحكام لقطع الخصومات و سياسة الولاة * و هذه العلوم انما تتعلق بالآخرة لانها سبب استقامة الدنيا و في استقامتها استقامتها فكان هذا علم الدنيا بواسطة صلاح الدنيا بخلاف علم الاصول من التوحيد و صفات الباري * و هكذا علم الفتوى من فروض الكفاية * اما العلم بالعبادات و الطاعات و معرفة الحلال و الحرام فانه اصل فوق العلم بالغرامات والحدود و الحيل * و اما علم المعاملة فهو على المومن المتقي كالزهد و التقوى و الرضاء و الشكر و الخوف و المنة لله في جميع احواله و الاحسان و حسن النظم و حسن الخلق و الاخلاص فهذه علوم نافعة ايضا * و اما علم المكاشفة فلا يحصل بالتعليم و التعلم و انما يحصل بالمجاهدة التي جعلها الله تعالى مقدمة للهداية قال الله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا * واما علم الكلام فالسلف لم يشتغلوا به حتى ان من اشتغل به نسب الى البدعة و الاشتغال بما لايغنيه هذا كله خلاصة ما في التاتارخانية * و قال في خزانة الرواية في السراجية تعلم

الكلام و المناظرة فيه قدر مايحتاج اليه غير منهي * قال شيخ الشيوخ شهاب الدين السهروردي في اعلام الهدى بان عدم الاشتغال بعلم الكلام انما هو في زمان قرب العهد بالرسول و اصحابه الذين كانوا مستغنين عن ذلك بسبب بركة صحبة النبي عليه الصلوة والسلام ونزول الوحي وقلة الوقائع والفتن بين المسلمين وصرح به السيد الشريف و العلامة التفازاني و غيره من المحققين المشهورين بالعدالة ان الاشتغال بالكلام في زماننا من فرائض الكفاية * وقال العلامة التفتازاني انما المنع لقاصر النظر و المتعصب فى الدين و اما المذمومة ففى التاتارخانية و اما علم السحر و النيرنجات و الطلسمات و علم النجوم و نحوها فهي علوم غير محمودة و اما علم الفلسفة و الهندسة فبعيد عن علم الآخرة استخرج ذلك الذين استحبوا الحيوة الدنيا على الآخرة * و في فتح المبين شرح الاربعين الحليمي وغيره صرحوا بجواز تعلم الفلسفة و فروعها من الالٰهي والطبعي و الرياضي ليرد على اهلها و يدفع شرهم عن الشريعة فيكون من باب اعداد العدة * و فى السراجية تعلم النجوم قدر ما تعرف به مواقيت الصلوة و القبلة لاباس به * وفى الخانية و ما سواه حرام * و فى الخلاصة و الزيادة حرام * و فى المدارك في تفسير قوله تعالى فنظر نظرة فى النجوم فقال اني سقيم قالوا علم النجوم كان حقا ثم نسخ الاشتغال بمعرفته انتهى * وفى البيضاوي فنظر نظرة فى النجوم اى فراى مواقعها و اتصالاتها او في علمها او في كتابها ولا منع منه انتهى * وفى التفسير الكبير في هذا المقام ان قيل النظر في علم النجوم غير جائز فكيف اقدم عليه ابراهيم عليه السلام قلنا لانسلم ان النظر في علم النجوم و الاستدلال بمعانيها حرام و ذلك لان من اعتقد ان الله تعالى خص كلوا حد من هذه الكواكب بقوة و خاصية لاجلها يظهر منه اثر مخصوص فهذا العلم على هذا الوجه ليس بباطل انتهى * فعلم من هذا ان حرمة تعلم النجوم مختلف فيها * و اما اخبار المنجمين فقد ذكر فى المدارك في تفسير ان الله عنده علم الساعة الآية و اما المنجم الذي يخبر بوقت الغيث او الموت فانه يقول بالقياس و النظر فى الطالع و ما يدرك بالدليل لا يكون غيبا على انه مجرد الظن والظن غير العلم * وفى الكشف مقالات المنجمة على طريقين من الناس من يكذبهم و استدل عليه بقوله تعالى و ما كان الله ليطلعكم على الغيب و بقوله عليه السلام من اتى كاهنا او عريفا فصدقه فقد كفر بما انزل على محمد و منهم من قال بالتفصيل فان المنجم لا يخلو من ان يقول ان هذه الكواكب مخلوقات او غير مخلوقات الثاني كفر صريح و اما الاول فاما ان يقول انها فاعلات مختارات بنفسها فذلك ايضا كفر صريح و ان قال انها مخلوقات مسخرات ادلة على بعض الاشياء و لها اثر بخلق الله تعالى فيها كالنور والنار و نحوهما و انهم استخرجوا ذلك بالحساب فذلك لا يكون غيبا لان الغيب مالا يدل عليه بالحساب * و اما الآية و الحديث فهما محمولان على علم الغيب و هذا ليس بغيب * و اما المنطق فقد ذكر ابن الحجر في شرح الاربعين للنووي اعلم ان من آلات العلم الشرعي من فقه و حديث و تفسير المنطق الذي بايدي الناس اليوم فانه علم مفيد لا محذور فيه بوجه انما المحذور فيما كان يخلط به شيئ من

الفلسفيات المنابذة للشرائع ولانه كالعلوم العربية في انه من مواد اصول الفقه ولان الحكم الشرعي لابد من تصوره والتصديق باحواله اثباتا و نفيا و المنطق هو المرصد لبيان احكام التصور والتصديق فوجب كونه علما شرعيا اذ هو ما صدر عن الشرع او توقف عليه العلم الصادر عن الشرع توقف وجود كعلم الكلام اوتوقف كمال كعلم العربية والمنطق و لذا قال الغزالي لاثقة بفقه من لا يتمنطق اى من لا قواعد المنطق مركوزة بالطبع فيه كالمجتهدين فى العصر الاول او بالتعلم * وممن اثنى على المنطق الفخر الرازي و الآمدي و ابن الحاجب و شراح كتابه و غيرهم من الائمة * والقول بتحريمه محمول على ما كان مخلوطا بالفلسفة *

الفن الاول

فى الالفاظ المصطلحة العربية و قد يذكر فيه بعض الالفاظ الغير المصطلحة ايضا و هو مشتمل على ابواب و الابواب مشتملة على فصول * و المراد بالباب اول الحروف الاصلية وبالفصل آخرها على عكس ما اختاره صاحب الصراح * و الالفاظ المركبة تطلب من احد ابواب مفرداتها *

باب الالف

و هو مشتمل على فصول *

فصل الباء الموحدة

الادب بفتح الاول و الدال المهملة دانش وفرهنگ و پاس و شگفت وطريقة كه پسنديده و باصلاح باشد و نگاهداشت حد هرچيزي كما في كشف اللغات و علم عربي كه تعلق بعلم زبان عرب و فصاحت و بلاغت دارد كذا ذكر الشيخ عبد الحق المحدث في رسالة حلية النبي صلى الله عليه وسلم * و في بحر الجواهر الادب حسن الاحوال فى القيام و القعود وحسن الاخلاق و اجتماع الخصال الحميدة انتهى * و فى العناية الادب اسم يقع على كل رياضة محمودة فيخرج بها الانسان الى فضيلة من الفضائل * و قال ابوزيد و يجوز ان يعرف بانه ملكة تعصم من قامت به عما يشينه * و في فتح القدير الادب الخصال الحميدة و المراد بالادب في قول الفقهاء كتاب ادب القاضي اى ما ينبغي للقاضي ان يفعله لاما عليه انتهى * والاولى التعبير بالملكة لانها الصفة الراسخة للنفس فما لم يكن كذلك لا يكون ادبا كما لايخفى كذا فى البحر الرائق شرح الكنز في كتاب القضاء * و الفرق بينه وبين التعليم ان التاديب يتعلق بالمرادات و التعليم بالشرعيات اى الاول عرفي و الثاني شرعي و الاول دنيوي و الثاني ديني كما فى الكرماني شرح صحيح البخاري في باب تعليم الرجل * وفى التلويح في بحث الامر التاديب قريب من الندب الا ان الندب لثواب الآخرة و التاديب لتهذيب الاخلاق و اصلاح العادات انتهى * وقد يطلقه الفقهاء على المندوب في جامع الرموز و ماوراى ما ذكر من الفرائض و الواجبات فى الحج سنن تاركها مسيئ و آداب تاركها غير مسيئ * وقد يطلقونه على السنة في جامع الرموز في بيان العمرة وما سوى ذلك سنن وآداب تاركها مسيئ * وفى البزازية في كتاب الصلوة فى الفصل الثاني الادب ما فعله الشارع مرة و تركه اخرى و السنة ما واظب عليه الشارع و الواجب ما شرع لاكمال الفرض و السنة لاكمال

الواجب و الادب لإكمال السنة انتهى كلامه * و قيل الادب عند اهل الشرع الورع و عند اهل الحكمة صيانة النفس * و حُكي ان حاتم الاصم قدّم رجله اليسرى عند دخوله المسجد فتغير لونه و خرج مذعورا و قدّم رجله اليمنى فقيل ما ذلک فقال لو ترکت ادبا من آداب الدين خفت ان يسلبني الله جميع ما اعطاني * و قال حكيم الادب مجالسة الخلق على بساط الصدق و مطابقة الحقائق * و قال اهل التحقيق الادب الخروج من صدق الاختيار و التضرع على بساط الافتقار كذا في خلاصة السلوك * و قيل

ادب نه کسب عبادت نه سعي حق طلبي است * بغير خاک شدن هرچه هست بي ادبي است *

و في تعريفات الجرجاني الادب عبارة عن معرفة ما يحترز به عن جميع انواع الخطاء و ادب القاضي و هو التزامه لما ندب اليه الشرع من بسط العدل و رفع الظلم و ترک الميل انتهى * و اداب البحث يجي في باب النون مع الراء في ذكر علم المناظرة *

العلوم الادبية هي العلوم العربية و قد سبق بيانها في المقدمة *

الاوبة بالواو عند السالكين يجي ذكرها في لفظ التوبة في فصل الباء الموحدة من باب التاء المثناة الفوقانية *

فصل الثاء المثلثة المونث هو عند النحاة اسم فيه علامة التانيث لفظا او تقديرا اى ملفوظة كانت تلک العلامة حقيقة كامرأة و ناقة و غرفة و علّامة او حكما كعقرب لاسيما اذا سمي به مذكر اذ الحرف الرابع في المونث في حكم تاء التانيث و لهذا لا يظهر التاء في تصغير الرباعي من المونثات السماعية و نحو حائض و طالق من الصفات المختصة بالمونث الثابتة له و نحو كلاب و اكلب مماجمع مكسرا او مقدرة غير ظاهرة في اللفظ كدار و نار و نعل و قدم و غيرها من المونثات السماعية * و علامة التانيث التاء المبدلة في الوقف هاء و الالف مقصورة كانت كسلمى او ممدودة كصحراء و الياء على راى بعضهم في قولهم ذي و تي و ليس له حجة لجواز ان يكون صيغة موضوعة للتانيث مثل هي و انت و لذا سميت بالمونثات الصيغية لكنه حينئذ تخرج هذه المونثات من التعريف فلا يبقى التعريف جامعا * فتاء بنت و اخت ليست للتانيث لكونها بدلا عن الواو و لذا لا تصير في حال الوقف هاء * و يقابل المونث المذكر و هو اسم ليس فيه علامة التانيث لا لفظا و لا تقديرا *

التقسيم المونث على ضربين حقيقي و غير حقيقي و يسمى لفظيا فالحقيقي اسم ما بازائه ذكر اى في مقابله ذكر في جنس الحيوان و اللفظي بخلافه * قيل الاولى ان يقال الحقيقي اسم ماله فرج من الحيوانات ليشتمل الانثى التي ليس بازائها ذكر من الحيوان لو فرض شيء من الحيوانات كذلک * و سمي لفظيا لعدم التانيث حقيقة في معناه بل تانيثه منسوب الى اللفظ لوجود علامة التانيث في لفظه حقيقة كظلمة او تقديرا كعين بدليل تصغيرها على عيينة او حكما كعقرب و منه

الجمع بغير الواو و النون * و بالجملة فاللفظي على ثلثة اضرب الجمع بغير الواو و النون و ما فيه علامة التانيث لفظا كالظلمة و البشرى و الصحراء او تقديرا كالارض و النعل بدليل اريضة و نعيلة في التصغير و العقرب و العناق لتنزل الحرف الرابع منزلة تاء التانيث * و هذا اى ما لا يكون فيه علامة التانيث ملفوظة بل مقدرة يسمى مونثا سماعيا لانه يحفظ عن العرب ولا يقاس عليه غيره و انما اعتبروا الجمع بغير الواو و النون اى غير جمع المذكر السالم مونثا غيرحقيقي لتاويله بالجماعة و لم ياول بها جمع المذكر السالم كراهة اعتبار التانيث مع بقاء صيغة المذكر * تنبيه * المونث اللفظي اعم من ان يكون معناه مذكرا حقيقيا كطلحة اولايكون مذكراحقيقيا ولا مونثاحقيقيا كظلمة و عين فالواجب فيه ان لا يكون معناه مونثا حقيقيا هذا * و قد يذكر اللفظي بمعنى ما يكون علامة التانيث فيه ملفوظة سواء كان مونثا حقيقيا او لم يكن و يقابله المعنوي و هو ما لا يكون كذلك * و هذاالمعنى للفظي يستعمل في باب منع الصرف فسلمى و سلمة علمين للمونث من المونثات اللفظية و هذاالمعنى دون المعنى الاول هذا كله خلاصة ما في شروح الكافية و الضوء *

فصل الجيم الاوج بفتح الاول وسكون الواو لغة معرب اوك بمعنى العلو * وعند اهل الهيئة يطلق على معنيين احدهما نقطة مشتركة بين ملتقى السطحين المحدبين من الفلكين احدهما سطح الخارج المركز الذي هوقد يسمى بفلك الاوج ايضا والآخرسطح الفلك الذي هواى الخارج في ثخنه وسميت به لكونها ابعدعلى الخارج من مركز الفلك الذي هو في ثخنه * و الاوج الممثلي ويسمى باوج المدير ايضا هو النقطة المشتركة بين محدبي ممثل عطارد و المدير وذلك لانه كالجزء من الممثل فناسب ان ينسب اليه و ابعد نقطة من محيط المدير عن مركز العالم فناسب ان يضاف اليه * و الاوج المديري و يسمى اوج الحامل ايضا هو النقطة المشتركة بين محدبي المدير و الحامل ووجه التسمية كما عرفت و يجي ذلك في لفظ الفلك ايضا في فصل الكاف من باب الفاء وثانيهما تقويم تلك النقطة المذكورة * فاوج الشمس قوس من الممثل مبتدءته من اول الحمل الى نقطة الاوج على التوالي * و المراد بنقطة الاوج هو الاوج بالمعنى الاول * و الاولى ان يقال قوس من منطقة البروج على ما وقع في عبارات القوم لكن لما كان الممثل في سطح منطقة البروج ومركزهما واحد كانت قسيته متشابهة لقسيها فلا يتغير المقصود * واما ما قيل من انه قوس من الممثل بين اول الحمل و نقطة الاوج على التوالي ففيه انه يصدق على القوس الواقعة من الممثل مبتدءته من نقطة الاوج الى اول الحمل على التوالي اذ كلمة الواو لا تدل على الترتيب و على هذا القياس اوجات المتحيرة سوى اوج عطارد * واوج القمرقوس من المائل من اول الحمل منه الى نقطة الاوج من المائل على التوالي * واوج عطارد قوس من المائل من اول الحمل منه الى نقطة منه يحاذي اوج المدير * وقد ذكر العلامة في تعريف اوج عطارد معدل المسير بدل المائل و الاول اولى لان تشابه حركة الاوج

حول مركز المائل الذي هو مركز العالم لا حول مركز معدل المسير • و اعلم ان المراد من الممثل و المائل ههنا منطقتهما • فائدة • قالوا للاوجات عن الجوزهرات ابعاد معينة لا تتغير اصلا فاذا عرفت هذه الابعاد و علمت مع ذلك مواضع الجوزهرات من فلك البروج علمت مواضع الاوجات منه وبالعكس • و هذه الابعاد على هذا الوجه وهو ان اوج زحل متاخر عن منتصف ما بين نقطتي جوزهريه اعني غاية ميل ما ثله عن فلك البروج في الشمال على التوالي بخمسين جزء فهو متاخر عن الراس بمائة و اربعين درجة و اوج المشتري متقدم على المنتصف في الشمال على التوالي بعشرين جزء فهو متاخر عن الراس بسبعين درجة ومعنى التقدم ان بلوغ الكواكب اليه متقدم على بلوغه الى المنتصف بحركة على التوالي • و قد يقال معناه ان طلوعه يتقدم على طلوع المنتصف وعلى هذا القياس التاخر • واوج الكواكب الباقية على منتصف ما بين العقدتين • ففي المريخ و الزهرة الاوج متاخر عن الراس على التوالي بربع دور • و في عطارد راسه متاخر عن اوجه على التوالي بذلك اذا تقدم على الاوج مثلا بمقدار كان الذنب عنه متاخرا بتمام ذلك المقدار من نصف الدور فيعلم من هذا حال الذنب • و اما مواضع الاوجات من فلك البروج فمذكورة في الزيجات مع قيد التواريخ هكذا حقق الفاضل عبدالعلي البرجندي في شرح التذكرة وغيره من تصانيفه •

فصل الخاء المعجمة • **التاريخ** في اللغة تعريف الوقت فقيل هو قلب التاخير و قيل هو بمعنى الغاية يقال فلان تاريخ قومه اى ينتهي اليه شرفهم فمعنى قولهم فعلت في تاريخ كذا فعلت في وقت الشيء الذي ينتهي اليه • وقيل و هو ليس بعربي فانه مصدر المورخ وهو معرب ماه روز • واما في اصطلاح المنجمين و غيرهم فهو تعيين يوم ظهر فيه امر شائع من ملة او دولة او حدث فيه هائل كزلزلة و طوفان ينسب اليه اى الى ذلك اليوم ما يراد تعيين وقته في مستانف الزمان او في متقدمه • وقد يطلق على نفس ذلك اليوم و على المدة الواقعة بين ذلك اليوم و الوقت المفروض كذا في شرح التذكرة • و البلغاء يطلقونه على اللفظ الدال بحساب الجمل بحسب حروفه المكتوبة على تعيين ذلك اليوم على ما في مجمع الصنائع حيث قال تاريخ نزد بلغا عبارتست ازانكه ازجهت حدوث واقعه لفظي يا مصراعي كه بحسب حروف مكتوبه ازروي حساب جمل موافق تاريخ سال هجري ازان باشد تاريخ آن كنند و احسن آنست كه كلام تاريخ مناسب باشد بآن واقعه چنانچه ابراهيم خان فتح جنگ دربنگاله مسجدي ساخت و شخصي تاريخش اين مصراع نمود • بناي كعبهٔ ثاني نهاد ابراهيم • انتهى •

اعلم ان التواريخ بحسب اصطلاح كل قوم مختلفة • فمنها تاريخ الهجرة و هو اول المحرم من السنة التي وقع فيها هجرة النبي صلى الله عليه و سلم من مكة الى مدينة • و شهور هذا التاريخ معروفة ما خوذة من روية الهلال و لا يزيد شهر على ثلثين يوما و لا ينتقص من تسعة و عشرين يوما • ويمكن ان يجي اربعة اشهر ثلثين يوما على التوالي لا ازيد منها و ان يجي ثلثة اشهر تسعة و عشرين يوما على التوالي لا ازيد منها و سنوهم

و شهورهم قمرية حقيقة وكل سنة فهو اثناعشر شهرا * والمنجمون ياخذون للمحرم ثلثين يوما وللصفر تسعة وعشرين يوما وهكذا الى الآخر فسنوهم وشهورهم قمرية اصطلاحية ويجيء تفصيله في لفظ السنة في فصل الواو من باب السين المهملة * و سبب وضع التاريخ الهجري انه كتب ابو موسى الاشعري الى عمر رضي الله تعالى عنه انا قد قرأنا صكّا من الكتب التي تاتينا من قبل اميرالمومنين رضي الله تعالى عنه وكان محله شعبان فما ندري ايّ الشعبانين هو الماضي او الآتي فجمع اعيان الصحابة واستشارهم فيما تضبط به الاوقات وكان فيهم ملك اهواز اسمه الهرمزان و قد اسلم على يده حين أسر فقال ان لنا حسابا نسميه ماه روز اى حساب الشهور و الاعوام و شرح كيفية استعماله فامر عمر بوضع التاريخ * فاشار بعض اليهود الى تاريخ الروم فلم يقبله لما فيه من الطول * و بعضهم الى تاريخ الفرس فرده لعدم استناده الى مبدء معين فانهم كانوا يجددونه كلما قام ملك و يطرحون ماقبله فاستقررائهم على تعيين يوم من ايامه عليه الصلوٰة و السلام لذلك و لم يصلح وقت المبعث لكونه غير معلوم ولاوقت الولادة للاختلاف فيه * فقيل انه قد و لد ليلة الثاني او الثامن او الثالث عشر من ربيع الآخر سنة اربعين او اثنتين واربعين اوثلثة واربعين من ملك نوشيروان ولا وقت الوفات لتنفر الطبع عنه * فجعل مبدء الهجرة من مكة الى مدينة اذبها ظهرت دولة الاسلام و كانت الهجرة يوم الثلثاء لثمان خلون من ربيع الاول و اول تلك السنة يوم الخميس من المحرم بحسب الامر الاوسط و كان اتفاقهم على هذا سنة سبع عشرة من الهجرة *

و منها تاريخ الروم و يسمى ايضا بالتاريخ الاسكندري و مبدءه يوم الاثنين بعد مضي اثنتى عشرة سنة شمسية من وفات ذى القرنين اسكندر بن فيلقوس الرومي الذي استولى على الاقاليم السبعة * و قيل بعد مضي ست سنين من جلوسه * وقيل مبدءه اول ملكه * وقيل اول ملك سولوقس وهو الذي امر ببناء انطاكية وملك الشام و العراق و بعض الهند و الصين و نسب بعده الى اسكندر و اشتهر باسمه الى الآن * و قيل مبدءه مقدم على مبدء الهجري بثلثمائة و اربعين الفا وسبعمائة يوم * و ذكر كوشيار في زيجه الجامع ان هذا التاريخ هو تاريخ السريانيين و ليس بينهم و بين الروم خلاف الا في اسماء الشهور و في اول شهور السنة فانه عند الروم كانون الثاني باسم رومي على الترتيب * واسماء الشهور في لسان السريانيين على الترتيب هي هذه تشرين الاول تشرين الآخر كانون الاول كانون الآخر شباط آذار نيسان ايار حزيران تموز آب ايلول * و المشهور ان هذه الاسماء بلسان الروم و ان مبدء سنتهم اول تشرين الاول و وقته قريب من توسط الشمس الميزان على التقديم و التاخير * و السنة الشمسية ياخذون كسرها ربعا تاما بلا زيادة ونقصان * وايام اربعة اشهر منها و هي تشرين الآخر ونيسان وحزيران و ايلول ثلثون ثلثون وشباط ثمانية وعشرون و البواقي احد وثلثون احد وثلثون * ويزيدون يوم الكبيسة في اربع سنين مرة في آخر شباط فيصير تسعة وعشرين * وقيل في آخر كانون الاول ويسمون تلك السنة سنة الكبيسة فسنوهم شمسية اصطلاحية *

ومنها تاريخ القبط المحدث • و اسماء شهوره هذه توت بابه هتور كيهك طوبه امشير برمهات برموزه بشنسد بونه ابيب مسري • و ايام سنتهم كايام سنة الروم الا ان ايام شهورهم ثلثون ثلثون و الخمسة المسترقة تزاد في آخر الشهر الاخيرو هو مسري و الكبيسة ملحقة بآخر السنة • واول سنتهم و هو التاسع و العشرون من شهر آب الرومي الا ان يكون في سنة الروم كبيسة فانه حينئذ يكون اول السنة هو الثلثون منه • و مبدء هذا التاريخ حين استولى دقيانوس ملك الروم على القبط و هو موخر عن مبدء تاريخ الروم بمأتين و سبعة عشر الف يوم ومأتين واحد وتسعين يوما • و اوله كان يوم الجمعة و على هذا التاريخ يعتمد اهل مصر و اسكندرية •

ومنها تاريخ الفرس و يسمى تاريخا يزدجرديا و قديما ايضا • اعلم ان اهل الفرس كانوا ياخذون كسر السنة الشمسية ايضا ربعا تاما كالروم • و اول وضعه كان في زمن جمشيد • ثم كانوا يجددون التاريخ في زمان كل سلطان عظيم لهم • و ايام شهورهم ثلثون ثلثون • واسماء شهورهم هذه فروردين ماه اردي بهشتماه خردادماه تيرماه مردادماه شهريورماه مهرماه آبانماه آذرماه ديماه بهمن ماه اسفندارمذماه • لكن يقيد جميعها بالقديم بان يقال فروردين ماه القديم الخ و هذه الاسماء بعينها اسماء شهور التاريخ الجلالي الا انها تقيد بالجلالي • ثم انهم كانوا يزيدون في كل مائة و عشرين سنة شهرا فتصير شهور السنة ثلثة عشر و يسمونه باسم الشهر الذي الحق به و ينقلون الشهر الزائد من شهر الى شهر حتى اذا تكرر فروردين في سنة تكرر ارديبهشت بعد مائة و عشرين سنة و هكذا الى ان تصل النوبة الى اسفندارمذ و ذلك في الف و اربعمائة و اربعين سنة و تسمى دور الكبيسة ويزيدون الخمسة المسترقة في سنة الكبيسة في آخر الشهر الزائد فيصير خمسة و ثلثون يوما • وفى السنين الاخرى يزيدونها في آخر الشهر الذي وافق اسمه اسم هذا الشهر • فاذا اتمت مائة و عشرون سنة اخرى و وقعت كبيسة اخرى و صار اسم الشهر الزائد موافقا لاسم شهر آخر يزيدونها على آخر هذا الشهر و هكذا • وكان مبدء السنة ابدا هو الشهر الذي يكون بعد الخمسة • ولما جددوا التاريخ ليزدجرد كان قد مضى تسعمائة وستون سنة من دور الكبيس و انتهى الشهر الزائد الى آبانماه و المسترقة كانت في آخره • ثم لما ذهبت دولة الفرس على يده في زمن عثمان بن عفان رضي الله تعالى عنه حيث انهزم من العرب عند محاربتهم اياه ولم يقم مقامه من يجدد له التاريخ اشتهر هذا التاريخ به من بين سائر ملوك الفرس و بقيت الخمسة تابعة لآبانماه من غير نقل ولا كبس • وكان كذلك الى سنة ثلثمائة و خمس و سبعين يزدجردية وقد تم الدور حينئذ وحلت الشمس اول الحمل في اول فروردين ماه فنقلت الخمسة بفارس الى آخر اسفندارمذ ماه و تركت في بعض النواحي الى آخر آبانماه لانهم كانوا يظنون ان ذلك دين المجوسة لا يجوزان يبدل و يغير • و لما خلا هذا التاريخ عن الكسور حينئذ صار استعمال المنجمين له اكثر من غيره • و اول هذا التاريخ يوم الثلثاء اول يوم

من تلك السنة فيها يزدجرد و هو موخر عن مبدء الهجري بثلثة آلاف وستمائة و اربعة و عشرين يوما *

و منها التاريخ الملكي ويسمى بالتاريخ الجلالي ايضا و هو تاريخ وضعه ثمانية من الحكماء لماامرهم جلال الدين ملك شاه السلجوقي بافتتاح التقويم من بلوغ مركز الشمس اول الحمل * وكانت سنوالتواريخ المشهورة غير مطابقة لذلك فوضعوا هذا التاريخ ليكون انتقال الشمس اول الحمل ابدا اول يوم من سنتهم * و اسماء شهورهم هي اسماء الشهور اليزدجردية الا انها تقيد بالجلالي * واول ايام هذاالتاريخ كان يوم الجمعة وكان في وقت وضعه قد اتفق نزول الشمس اول الحمل في الثامن عشر من فروردينماه القديم فهم جعلوه اول فروردينماه الجلالي و جعلوا الايام الثمانية عشركبيسة و من هذا تسمعهم يقولون ان مبدء التاريخ الملكي هوالكبيسة الملك شاهية و هو متاخر عن مبدء التاريخ اليزدجردي بمائة و ثلثة و ستين الف يوم ومائة و ثلثة و سبعين يوما *

و منها التاريخ الايلخاني و هو كالتاريخ الملكي مبدأ و شهوراً بلاتفاوت و كان ابتداؤه في سنة اربع و عشرين و مأتين من التاريخ الملكي و كان اول هذاالتاريخ يوم الاثنين *

و منها تاريخ القبط القديم و هو تاريخ بخت نصر الاول من ملوك بابل * و ايام سنة هذاالتاريخ ثلثمائة وخمسة و ستون يوما بلاكسر * و اسماء شهوره هذه توت فاوفي اتور خوافي طوبى ماخير فامينوث فرموت باخون باويتي ابيفي ماسوري * و ايام كل شهر ثلثون * و الخمسة المسترقة تلحق بالشهر الاخير * واول هذاالتاريخ كان يوم الاربعاء من اول جلوس بخت نصر * ومبدءه مقدم على مبدء تاريخ الروم بمائة وتسعة وخمسين الف يوم و مائتي يوم و يومين و على هذاالتاريخ وضع بطلميوس اوساط الكواكب في المجسطي *

و منها تاريخ اليهود و سنوه شمسية حقيقة و شهوره قمرية * و اسماءشهورهم هي هذه تسري مرخشوان كسليو طيبث شفط آذر نيسن ايّرسيون تموز اب ايلول * و سبب وضعه ان موسى عليه السلام لما نجا من فرعون و قومه و غرقوا استبشر بذلك اليوم و امر بتعظيمه و جعله عيدا * و كان ذلك في ليلة الخميس خامس عشر شهرنيسن و قد طلع القمر مع غروب الشمس في ذلك الوقت و كان القمر في الميزان و الشمس في الحمل و كانوا يفركون سنبل الحنطة بايديهم * و ذلك يكون في المصر بقرب اوائل الحمل * فاحتاجوا الى استعمال السنة الشمسية و الشهور القمرية و كبس بعض السنين بشهر زائد لئلا يتغير وقت عبادتهم * و سموا سنة الكبيسة عبّورا و غير الكبيسة بسيطة و كبسوا تسع عشرة سنة بسبعة اشهر قمرية على ترتيب بهزيجوج كبائس لكن العرب كانوا يزيدون الشهر الزائد على جميع السنة و اليهود ابدا يكون يرون الشهر السادس و هو آذرنيصير في السنة آذر ان آذر الكبس فيعدونه زائدا و بعده آذر الاصل و يعدونه من اصل السنة وبعدهما نيسن * و اول سنتهم يكون مترددا بين اواخر آب و ايلول

من سنة الروم • و اما الشهور فبعضهم ياخذونها من روية الاهلة ولا يلتفتون الى التفاوت الواقع في الاقاليم كالمسلمين وكان في زمن موسى عليه السلام كذلك • و معظمهم ياخذون بعض الشهور ثلثين و بعضها تسعة و عشرين على ترتيب اهل الحساب حتى لا يتغير ابتداء الشهور في جميع العالم • فالشهور تكون قمرية وسطية لكنهم يجعلون كلا من البسيطة و الكبيسة ناقصة ومعتدلة وكاملة • فالبسيطة الناقصة شنجه يوما • و المعتدلة شند • و الكاملة شنه • و الكبيسة الناقصة شفه يوما • و المعتدلة سفه • و الكاملة شفه • فايام كل من تسري وشفط و ينسن و سيون و اوب ثلثون • وكذا ايام آذر الكبس • و ايام كل من طيبت و آذر الاصل وايرو تموز وايلول تسعة وعشرون • و ايام مرخشوان في السنة المعتدلة تسعة و عشرون • و ايام كسليو فيها ثلثون • و ايامها في السنة الزائدة ثلثون ثلثون وفي الناقصة تسعة وعشرون تسعة وعشرون • والحاصل انهم رتبوا الشهور في السنة البسيطة الى آخرها وفي السنة الكبيسة الى الشهر الزائد كترتيب الشهور العربية اعني جعل الشهر الاول ثلثين و الثاني تسعة و عشرين و على هذا الى آخر السنة البسيطة • و اما في الكبيسة فتغير ترتيب شهرين فقط وهما الخامس و السادس المكبوس فان كلواحد منهما ثلثون يوما • و في السنة الناقصة من البسيطة و الكبيسة يكون كل من الشهرين الثاني و الثالث تسعة وعشرين يوما • و في الكاملة كلواحد منهما يكون ثلثين يوما • و يشترطون ان يكون اول ايام السنة احد ايام السبت والاثنين و الثلثاء و الخميس لاغير و ان يكون الخامس عشر من نيسن الذي هو عندهم هو الاحد او الثلثاء او الخميس او السبت لا غير و يكون حينئذ الشمس في الحمل و القمر في الميزان و هو اما يوم الاستقبال او اليوم الذي قبله او بعده • و قد تزحفان الى اوائل الثور و العقرب بسبب الكبس و هو نادر • و يجعلون مبدء تاريخهم من هبوط آدم عليه السلام و يزعمون ان بين هبوطه و زمان موسى عليه السلام اى زمان خروج بني اسرائيل من مصر وهو زمان غرق فرعون الفين و اربعمائة و ثمان و اربعين سنة و بين موسى و اسكندر الف سنة اخرى •

و منها تاريخ الترك و سنوه ايضا شمسية حقيقة • و يقسمون اليوم بليلته اثنى عشر قسما كل قسم يسمى چاغا وكل چاغ يقسم ثمانية اقسام يسمى كل قسم كهنا • و ايضا يقسمون اليوم بليلته بعشرة آلاف قسم يسمى كل قسم منها فنكا • و السنة الشمسية بحسب ارصادهم ثلثمائة وخمسة و ستون يوما و الفان و اربعمائة وستة وثلثون فنكا • ويقسمون السنة باربعة وعشرين قسما متساوية خمسة عشر يوما و الفان ومائة و اربعة وثمانون فنكا وخمسة اسداس فنك • و مبدء السنة يكون عند وصول الشمس الى الدرجة السادسة عشر من الدلو • وكذا مبادي الفصول الباقية تكون في اواسط البروج الباقية • و اما شهورهم فتكون قمرية حقيقة ومبدء كل منها الاجتماع الحقيقي • و اسماء الشهور هذه آرام آى ايكندي آى اوجونج آى دردونج آى بيشينج آى التنج آى يتنج آى سكيسم آى طوققنج آى لوترنج آى ان بيرنج آى چغشاباط آى • ويقع في كل شهر

بعضهم

شفد • شدد • شنه

ركها لهنا

جونج دونج بيشنج

من الشهور القمرية قسم زوج من اقسام السنة يكون عدده ضعف عدد ذلك الشهر فان لم يقع في شهر قسم زوج و هو ممكن لان مجموع قسمين اعظم من شهر واحد فذلك الشهر يكون زائدا و يسمى بلغتهم شون آى * و انما يزيدون هذا الشهر ليكون مبدء الشهر الاول ابدا في حوالي مبدء السنة وهذا الشهر هو الكبيسة * و ترتيب سني الكبائس عندهم كترتيبها عند العرب اعني انهم يكبسون احدعشر شهرا في كل ثلثين سنة قمرية على ترتيب بهز يجوج ادوط لكن لا يقع شهر الكبيس في موضع معين من السنة بل يقع في كل موضع منها * و عدد ايام الشهر عندهم اما ثلثون او تسعة و عشرون * ولا يقع اكثر من ثلثة اشهر متوالية تاما ولا اكثر من شهرين متواليين ناقصا * و اذا اسقط من السنين الناقصة اليزد جردية ستمائة و اثنان و ثلثون و طرح من الباقي ثلثون ثلثون الى ان يبقى ثلثون او اقل منه فان وافقت احدى السنين المذكورة للكبيس فكبيسة والا فلا * و اما ان هذا الشهر يكون بعد اىّ شهر من شهور السنة فذلك انما يعرف بالاستقراء و حساب الاجتماعات * و اعلم ان لهم ادوارا * الاول منها يعرف بالدور العشري ومدته عشر سنين لكل سنة منها اسم بلغتهم * و الثاني يعرف بالدور الاثنا عشري و مدته اثنتا عشرة سنة و كل سنة منها تنسب الى حيوان بلغتهم وهذا الدور هو المشهور فيما بين الامم * و الثالث الدور الستوني ومدته ستون سنة وهو مركب من الدورين الاولين فانه ستة ادوار عشرية و خمسة ادوار اثناعشرية * و اول هذا الدور يكون اول العشري و اول الاثنا عشري جميعا * و بهذه الادوار الثلثة يعدون الايام ايضا كما يعدون السنين بها * ولهم دور آخر يسمى با لدور الرابع و الدور الاختياري يعدون به الايام فقط و مدته اثنا عشر يوما و هو مثل ايام الاسابيع عندهم و كل يوم منه ينسب الى لون من الالوان و يسمى باسم ذلك اللون بلغتهم * و بعض هذه الايام عندهم منحوس و قريب منه * و بعضها مسعود و قريب منه و في الاختيارات يعتمدون على ذلك * و اذا بلغ هذا الدور الى اول قسم فرد من اقسام السنة يكرر يوم هذا الدور اعني يعد اللازم الاول من هذا القسم و اليوم الذي قبله في هذا الدور واحدا * ولكل قسم من اقسام السنة وكذا لكل يوم من ايام الادوار الاربعة اسم بلغتهم وتفصيل ذلك يطلب من كتب العمل * و يجعلون مبدأ تاريخهم ابتداء خلق العالم وقد انقضت بزعمهم في سنة ستين و ثمانمائة يزد جردية من ابتداء خلق العالم ثمانية آلاف و ثمانمائة وثلثة وستون قرنا و تسعة آلاف وتسعمائة وخمس و ستون سنة ويزعمون ان مدة بقاء العالم ثلثمائة الف قرن كل قرن عشرة آلاف سنة هذا كله خلاصة ما في شرح التذكرة و غيره و ان شئت زيادة التوضيح فارجع الى الزيجات *

فصل الدال المهملة * الابد بفتح الاول و الموحدة دوام الوجود في المستقبل كما ان الازل دوام الوجود في الماضي على ما في شرح المطالع في بيان القضايا الموجهة وهكذا في بعض كتب اللغة * وفي الانسان الكامل اعلم ان ابده تعالى عين ازله و ازله عين ابده لانه عبارة عن انقطاع الطرفين الاضافيين عنه ليتفرد بالبقاء لذاته * فسمي تعقل الاضافة الاولية عنه و وجوده قبل تعقل

الاولية ازلا * و سمي انقطاع الاضافة الآخرية عنه وبقائه بعد تعقل الاخرية ابدا * و الازل و الابد لله تعالى صفتان اظهرتهما الاضافة الزمانية لتعقل وجوب و جوده و الا فلا ازل ولا ابد كان الله ولم يكن معه شيئ * وفي تعريفات السيد الجرجاني الابد مدة لا يتوهم انتهأوها بالفكر والتامل البتة *

التأبيد نزد بلغاء دعائي باشد كه آنرا تعليق كنند بچيزي كه بقاى او تا قيامت باشد كذا في جامع الصنائع

الاحد بفتح الاول والحاء المهملة في اللغة بمعني يكى وهو فى الاصل وحد و يجئ في فصل الدال من باب الواو مع ذكر الاحدية *

التاكيد وكذا التوكيد في اللغة بمعني استوار كردن كما في الصراح و غيره * وفي اصطلاح اهل العربية يطلق على معنيين * احدهما التقرير اى جعل الشيئ مقررا ثابتا في ذهن المخاطب كما في الاطول في بحث تاكيد المسند اليه * وثانيهما اللفظ الدال على التقرير اى اللفظ المؤكد الذي يقرربه ولذا قال المحقق التفتازاني في المطول في بحث تقديم المسند اليه المسور بلفظ كل على المسند المقرون بحرف النفي ان التاكيد لفظ يفيد تقوية ما يفيده لفظ آخر انتهى * وهو اعم من ان يكون تابعا اولا * واما ما قيل من ان التاكيد الاصطلاحي انما يكون بالفاظ مخصوصة اوبتكرير اللفظ فاراد بالتاكيد التاكيد الذي هو احد التوابع الخمسة كيف و قد قالوا الوصف قد يكون للتاكيد و ايضا قالوا ضربت ضربا للتاكيد و نحو ذلك هكذا وقع في بعض حواشي المطول * و قد يطلق التاكيد مجازا على ان يكون لفظ لافادة معنًى كان حاصلا بدونه اى لفظ يذكر لافادة معنًى كان حاصلا بدون ذكره نحو لم يقم كل انسان فان لفظ كل تاكيد على رأي لانه كما يفيد لم يقم انسان عموم النفي كذلك يفيده لم يقم كل انسان وليس تاكيدا على الاول لان الاسناد حينئذ الى كل لا الى انسان * وانما كان هذا المعنى مجازا لان افادة معنًى كان حاصلا بدونه لازمة للتاكيد لانفس معناه اذ التاكيد يقتضي سابقية مطلوب مذكور هكذا يستفاد من جمال حاشية المطول * فالتاكيد بالمعنى المجازي اعم منه بالمعنى الاصطلاحي * وضد التاكيد التاسيس * ثم التاكيد الصناعي اى الاصطلاحي اقسام *

منها التابع مطلقا اى سواء كان تابعا للاسم او تابعا لغيره وهو التاكيد اللفظي و يسمى تاكيدا صريحا ايضا و هو تكرير اللفظ الاول او اللفظ المكرر * و التكرير اعم من ان يكون بلفظه حقيقة نحو قوارير قوارير من فضة و نحو فمهل الكافرين امهلهم ونحو هيهات هيهات لما توعدون ونحو نفي الجنة خالدين فيها و نحو فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا او حكما نحو ضربت انت فان تكرير الضمير لايجوز متصلا او يكون بمرادفه نحو ضيقا حرجا بكسر الراء المهملة هكذا يستفاد من الاتقان وقال الرضي اللفظي ضربان احدهما ان يعيد الاول نحو جاءني زيد زيد والثاني ان يقويه بموازنه مع اتفاقهما في الحرف الاخير و يسمى اتباعا * و هو على ثلثة اضرب لانه اما ان يكون للثاني معنًى ظاهر نحو هنيئا مريئا اولا يكون له معنًى اصلا بل ضم الى الاول لتزيين الكلام لفظا وتقويته معنًى و ان لم يكن له حال الافراد معنًى كقولك

حسن بسن و شيطان ليطان او يكون له معنًى متكلف غير ظاهر نحو خبيث نبيث من نبث الشرّاي استخرجه انتهى * فعلى هذا يكون الاتباع داخلا فى اللفظي الحكمي كما لايخفى

* فائدة * الموكد اما مستقل يجوز الابتداء به و الوقف عليه اوغير مستقل * و غير المستقل ان كان على حرف واحد و كان مما يجب اتصاله باول نوع من الكلم اوبآخر نوع منها يكرر بتكرار عماده فى السعة نحو بك بك وضربت ضربت و ان لم يكن على حرف واحد ولا واجب الاتصال جاز تكريره وحده نحو انّ انّ زيدا قائم*

ومنها احد التوابع الخمسة للاسم و هو تابع يقرر امر المتبوع فى النسبة او الشمول اى يقرر حاله وشانه عند السامع يعني يجعل حاله ثابتا متقررا عنده فى النسبة اى في كونه منسوبا اومنسوبا اليه نحو زيد قتيل قتيل وضرب زيد زيد فيثبت عنده ان المنسوب او المنسوب اليه في هذه النسبة هو المتبوع لا غير او يقرر شمول المتبوع افراده نحو جاءني القوم كلهم و هذا التقرير هو الغرض من جميع الفاظ التاكيد فبقولنا يقرر امر المتبوع خرج البدل و عطف النسق وهذا ظاهر* وكذلك الصفة لان وضعها للدلالة على معنًى في متبوعها و افادتُها توضيحَ متبوعها في بعض المواضع كما في قولنا نفخة واحدة ليست بالوضع و بقولنا فى النسبة او الشمول خرج عطف البيان فانه و ان كان يوضح و يقرر متبوعه لكن لا يوضح فى النسبة اوالشمول * فان قيل قد ذكر صاحب المفصل ان زيد في نحو يا زيد زيد من البدل و يصدق عليه هذا الحد * قيل ان ذكر زيد بهذه الحيثية فلاشك انه تاكيد و ان ذكر زيد اولا بحيث يكون توطية لذكر غيره ثم بداله ان يقصده دون غيره فذكره ثانيا بهذا الطريق يكون بدلا لكونه مقصودا دون الاول ولاضير في كون الشيئ الواحد مقصودا وغير مقصود لاختلاف الزمان * ثم ان هذا التاكيد قسمان لفظي و يسمى صريحا وقد سبق و معنوي و يسمى غير صريح و هو بخلافه سمي به لحصوله من ملاحظة المعنى كما سمي باللفظي لحصوله من تكرير اللفظ * و التاكيد الغير الصريح مختص بالفاظ محصورة و هي نفسه وعينه و كلاهما و كله و اجمع و اكتع و ابصع و ابتع*

ومنها ما هو غير تابع للاسم ولا لغيره * ومنه تاكيد الفعل بمصدره وهو عوض من تكرير الفعل مرتين نحو سلموا تسليما ويجيء ذكره مع ذكر التاكيد لنفسه المسمى ايضا بالتاكيد الخاص و التاكيد لغيره المسمى ايضا بالتاكيد العام في لفظ المفعول المطلق في فصل اللام من باب الفاء * ومنه الحال الموكدة نحو يوم يبعث حيا ويذكر في لفظ الحال ومنه الوصف الموكد نحو امس الدابر هذا كله خلاصة ما فى الاتقان والعباب وشروح الكافية

تاكيد المدح بما يشبه الذم عند اهل البديع من المحسنات المعنوية و هو ضربان افضلهما ان تستثنى من صفة ذم منفية عن الشيئ صفة مدح لذلك بتقدير دخولها فيها اى بتقدير دخول صفة المدح في صفة الذم كقول النابغة الذبياني * ولاعيب فيهم غير ان سيوفهم * بهن فلول من قراع الكتائب * اي من مضاربة الجيوش * وفلول اى كسور في حدتها * فالعيب صفة ذم منفية قد استثنى منها صفة مدح و هوان

سيوفهم ذات فلول اى لا عيب فيهم الا هذا الفلول ان كان عيبا وكونه عيبا محال * فاثبات الشيئ من العيب في المعنى تعليق بالمحال كما يقال حتى يلج الجمل في سم الخياط * فتاكيد المدح ونفي صفة الذم في هذا الضرب من جهة انه كدعوى الشيئ ببينة لان المعلق بالمحال محال ضرورة * ومن جهة ان الاصل في الاستثناء الاتصال فذكر اداته قبل ذكر المستثنى يوهم اخراج الشيئ الذي هو من افراد المستثنى منه فاذا وليتها صفة مدح جاء التاكيد لما فيه من المدح على المدح والاشعار بانه لم توجد فيه صفة ذم اصلا حتى يثبتها * والضرب الثاني ان تثبت لشيئ صفة مدح وتعقب بأداة الاستثناء تليها صفة مدح اخرى له اى لذلك الشيئ نحو انا افصح العرب بيداني من قريش * واصل الاستثناء في هذا الضرب الانقطاع ايضا كما في الاول لكن الاستثناء المنقطع في هذا الضرب لم يقدّر متصلا كما في الاول لانه ليس فيه صفة ذم منفية عامة يمكن تقدير دخول صفة المدح فيها فلا يفيد التاكيد الا من الوجه الثاني لانه مبني على التعليق بالمحال المبني على تقدير الاستثناء متصلا ولهذا كان الضرب الاول افضل * واما قوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا الاسلاما فيحتمل ان يكون من الاول بان يقدر السلام داخلا في اللغو او ان يكون من الثاني بان لا يقدر متصلا * فالفرق بين الضربين انما هو باعتبار تقدير الدخول في الاول وعدمه في الثاني قال السيد السند الظاهر ان الآية من الضرب الاول فان قدر دخول السلام في اللغو فقد اعتبر جهتا تاكيده والافلم تعتبر الا جهة واحدة وذلك جار في جميع افراد الضرب الاول ولا يصير بذلك من الضرب الثاني الذي لا يمكن فيه الا اعتبار جهة واحدة للتاكيد وان كان مثله في ملاحظة جهة واحدة للتاكيد انتهى * فالفرق على هذا ان في الاول لابد من امكان اعتبار الجهتين وفي الثاني من امكان اعتبار الجهة الواحدة فقط * ومنه ضرب آخر وهو ان يوتى بالاستثناء مفرغا ويكون العامل مما فيه معنى الذم والمستثنى مما فيه معنى المدح نحو وما تنقم منا الا ان آمنا بآيات ربنا اى ما تعيب شيئا منا الا اصل المفاخر والمناقب كلها وهو الايمان بآيات الله وعليه قوله تعالى وما نقموا منهم الا ان يومنوا بالله العزيز الحميد الآية وقوله تعالى قل يا اهل الكتاب هل تنقمون منا الا ان آمنا بالله الآية فان الاستفهام فيه للانكار فيكون بمعنى النفي وهو كالضرب الاول في افادة التاكيد من وجهين * والاستدراك في هذا الباب كالاستثناء قال ابن ابي الاصبع هو في غاية العزة في القرآن *

تاكيد الذم بما يشبه المدح عند اهل البديع من المحسنات المعنوية وهو ضربان احدهما ان يستثنى من صفة مدح منفية عن الشيئ صفة ذم له بتقدير دخولها فيه اى دخول صفة الذم في صفة المدح كقولك فلان لا خير فيه الا انه يسيئ الى من احسن اليه والثاني ان تثبت للشيئ صفة ذم وتعقب بأداة استثناء تليها صفة أخرى له كقولك فلان فاسق الا انه جاهل فالضرب الاول يفيد التاكيد من وجهين * والثاني من وجه واحد على قياس ما عرفت في تاكيد المدح بما يشبه الذم * ومنه ضرب آخر اعني الاستثناء المفرغ نحو لا تستحسن منه الا الجهل والاستدراك فيه بمنزلة الاستثناء نحو جاهل لكنه فاسق هكذا في المطول وحواشيه والاتقان *

فصل الذال المعجمة * الاخذ بفتح الاول وسكون الخاء المعجمة هو السرقة كما يجئ في فصل القاف من باب السين المهملة * الآخذة بالهمزة الممدودة و الخاء و الذال المعجمتين و الهاء هي الجمود كذا في حدود الامراض و يجئ في فصل الدال المهملة من باب الجيم *

فصل الراء المهملة * الاثر بفتح الالف و الثاء المثلثة فى اللغة نشان ونشان زخم و سنت رسول عليه الصلوة والسلام كذا فى الصراح * وفي مجمع السلوك الرواية تطلق على فعل النبي و قوله صلى الله عليه وسلم و الخبر على قول النبي لا على فعله و الآثار على افعال الصحابة رضي الله تعالى عنهم وفي مقدمة ترجمة شرح المشكوة الاثر عند المحدثين يطلق على الحديث الموقوف و المقطوع كما يقولون جاء فى الآثار كذا * والبعض يطلقه على الحديث المرفوع ايضا كما يقال جاء فى الادعية المأثورة كذا * وفي خلاصة الخلاصة ويسمي الفقهاء الموقوف اثرا و المرفوع خبرا واطلق المحدثون الاثر عليهما * وفى الجواهر و اما الاثر فمن اصطلاح الفقهاء فانهم يستعملونه في كلام السلف و يجئ في لفظ الحديث في فصل الثاء المثلثة من باب الحاء المهملة * وفي تعريفات السيد الجرجاني الاثر له اربعة معان الاول بمعنى النتيجة و هو الحاصل من الشيئ و الثاني بمعنى العلامة والثالث بمعنى الخبر و الرابع ما يترتب على الشيئ وهو المسمى بالحكم عند الفقهاء *

تاثيرالوصف اى العلة في اصطلاح الاصوليين من الحنفية هو ان يثبت بنص او اجماع اعتبار نوع ذلك الوصف او جنسه في نوع الحكم او جنسه * و المراد بالوصف الوصف الذي يجعل علة لا مطلق الوصف وبالحكم الحكم المطلوب بالقياس لا مطلق الحكم لان جميع الاوصاف و الاحكام حتى اجناسها انواع لمطلق الوصف والحكم فاضافة النوع الى الوصف و الحكم بيانية اى النوع الذي هو الوصف او الحكم المطلوب فهو نوع لمطلق الوصف والحكم * وقد تبين بالاضافة الى الوصف المخصوص والحكم المطلوب الاحتراز عن الانواع العالية اوالمتوسطة التي وقع التعبير عنها بلفظ الجنس * واما اضافة الجنس الى الوصف و الحكم فبمعنى اللام على ان المراد بهما الوصف المعرف والحكم المطلوب كما في حال اضافة النوع * والمراد بالجنس هوالجنس القريب مثلا عجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف و هو علة لحكم فيه تخفيف للنصوص الدالة على عدم الحرج و الضرر * فعجز الصبي الغير العاقل نوع و عجز المجنون نوع آخر جنسهما العجز بسبب عدم العقل و فوقه الجنس الذي هو العجز بسبب ضعف القوى الظاهرة و الباطنة على ما يشتمل المريض و فوقه الجنس الذي هو العجز الناشي من الفاعل بدون اختياره على ما يشتمل المحبوس و فوقه الجنس الذي هو العجز الناشي من الفاعل على ما يشتمل المسافر ايضا و فوقه مطلق العجز الشامل لما ينشأ عن الفاعل و عن محل الفعل و عن الخارج * وهكذا في جانب الحكم فانه يقابل كلا مما ذكر في جانب الوصف حكم في مرتبته عموما و خصوصا فليعتبر مثل ذلك في جميع الاوصاف و الاحكام و الا فتحقق الانواع و الاجناس و اقسامهما مما يتعسر في الماهيات الحقيقية فضلا من الاعتباريات * فالحاصل ان الوصف

المؤثر هو الذي يثبت بنص او اجماع علية ذلك النوع من الوصف لذلك النوع من الحكم كالعجز بسبب عدم العقل مؤثر في سقوط ما يحتاج الى النية او علية جنس ذلك الوصف لنوع ذلك الحكم كما في سقوط ما يحتاج الى النية عن الصبي فان العجز بسبب عدم العقل و هو جنس للعجز بسبب الصبى مؤثر في سقوطه او علية ذلك النوع من الوصف لجنس ذلك الحكم كما في سقوط الزكوٰة عمن لاعقل له فان العجز بواسطة عدم العقل مؤثر في سقوط ما يحتاج الى النية و هو جنس لسقوط الزكوٰة او علية جنس الوصف لجنس الحكم كما في سقوط الزكوٰة عن الصبي لتاثير العجز بسبب عدم العقل في سقوط ما يحتاج الى النية * وعند اصحاب الشافعي رحمه الله تعالى اخص من ذلك وهو ان يثبت بنص او اجماع اعتبار عين الوصف في عين ذلك الحكم اى نوع الوصف في نوع الحكم و لذا قال الغزالي المؤثر مقبول باتفاق القائسين * واعلم ان المراد من اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم اعتبار الوصف المذكور في الحكم المذكور هكذا يستفاد من التلويح و الچلپي * و ذكر فخر الاسلام في بعض مصنفاته عدالة الوصف تثبت بالتاثير و هو ان يكون لجنس ذلك الوصف تاثير في جنس ذلك الحكم في موضع آخر نصا او اجماعا كذا في بعض شروح الحسامي * فان ظهر اثر جنس الوصف في عين الحكم او ظهر اثر عين الوصف في جنس الحكم او عينه كان معدودا في التاثير ايضا بالطريق الاولى كما اشار اليه صاحب نور الانوار * فرجع ما ذكره فخر الاسلام الى الاول * وبعضهم قال تاثير جنس الوصف في جنس الحكم هو الملايمة وتاثير عينه في عين الحكم او جنسه في عين الحكم هو التاثير و يجيء ايضا ما يوضح هذا المقام في لفظ المناسبة في فصل الباء الموحدة من باب النون *

عدم التاثير وهو من انواع الاعتراضات عند الاصوليين و اهل النظر هو ابداء وصف لا اثر له في اثبات الحكم * وقسموه الى اربعة اقسام * فاعلاها مايظهر عدم تاثيره مطلقا ثم ان يظهر عدم تاثيره في ذلك الاصل ثم ان يظهر عدم تاثير قيد منه ثم ان يظهر شيء من ذلك لكن لا يطرد في محل النزاع فيعلم منه عدم تاثيره بناء على ان التاثير مستلزم للاطراد فكل قسم اخص مما بعده فلذا كان الاول اعلى و اقوى في ابطال العلية * وخصوا لكل قسم اسما * فالاول وهو ما كان الوصف فيه غير موثر يسمى عدم التاثير في الوصف و مرجعه الى المطالبة بكون العلة علة * و الثاني وهو ان يكون الوصف غير موثر في ذلك الاصل للاستغناء عنه بوصف آخر يسمى عدم التاثير في الاصل مثاله ان يقول في بيع الغائب مبيع غير مرئي فلا يصح بيعه كبيع الطير في الهواء فيعترض المعترض بان كونه غير مرئي وان ناسب نفي الصحة فلا تاثير له في مسئلة الطير لان العجز عن التسليم كاف في منع الصحة ضرورة استواء المرئي وغير المرئي و مرجعه الى المعارضة في العلة بابداء علة اخرى وهو العجز عن التسليم * و الثالث وهو ان يذكر المعترض للوصف المعلل به وصف لا تاثير له في الحكم المعلل يسمى عدم التاثير في الحكم مثاله ان يقول الحنفي في مسئلة المرتدين اذا

اتلفوا اموالنا او اتلفوا مالا في دار الحرب فلا ضمان عليهم كسائر المسلمين فيقول المعترض دار الحرب لا تاثير له عندكم ضرورة استواء الاتلاف في دار الحرب ودار الاسلام في ايجاب الضمان عندهم ومرجعه الى مطالبة تاثير كونه في دار الحرب فهو كالاول * والرابع وهو ان يكون الوصف المذكور لا يطرد في جميع صور النزاع وان كان مناسبا يسمى عدم التاثير في الفرع كما يقال في تزويج المرأة نفسها زوجت نفسها بغير اذن الولي فلا يصح كما زوجت من غير كفو فيقول المعترض كونه من غير كفو لا اثر له ومرجعه الى المعارضة بوصف آخر وهو مجرد تزويج المرأة نفسها من غير اعتبار الكفاءة وعدمها كذا في العضدي في مبحث القياس في بيان الاعتراضات *

الاجارة بحركة الهمزة وبالجيم كما في القاموس وهي بيع المنافع كما في الهداية فانها وان كانت في الاصل مصدر اجر زيد يا جر بالضم اى صار اجيرا الا انها في الاغلب تستعمل بمعنى الايجار اذ المصادر قد يقام بعضها مقام بعض فيقال آجرت الدار اجارة اى اكريتها ولم يجئ من فاعل هذا المعنى على ما هو الحق كما في الرضي * لكن في القاموس وغيرها انها اسم الاجرة يقال آجره المملوك اجرا كآجره ايجارا اى اكراه اى اعطاه ذلك باجرة وهي كالاجراى مايعود اليه من الثواب وشرعا بيع نفع معلوم بعوض معلوم دين او عين * والنفع المنفعة وهي اللذة والراحة من دفع الحر والبرد وغيرهما * والمراد بالدين المثلي كالنقود والمكيل والموزون والمعدود المتقارب وبالعين القيمي وهو ما سوى المثلي * والعوض اعم من المال والنفع * وخرج به العارية والوصية بالنفع * والاصل ان كل ما يصلح ثمنا في البيع يصلح اجرة في الاجارة وما لا فلا الا المنفعة فانها تصلح اجرة اذ اختلف الجنس ولا تصلح ثمنا * وقولنا معلوم اى جنسا وقدرا * وقيد لا على التابيد مراد ههنا كما ان قيد التابيد مراد في البيع فخرج بيع حق المرور *

الاجير فعيل بمعنى الفاعل اى آخذ الاجرة ويسمى المستاجر ايضا بفتح الجيم وهو في الشرع نوعان اجير المشترك بالاضافة على ان المشترك مصدر ميمي ويقال الاجير المشترك على التوصيف ايضا وهو الذي ورد العقد على عمل مخصوص منه يعلم ببيان محله فالمعقود عليه هو العمل فهو يستحق الاجرة بالعمل وله ان يعمل للعامة ايضا ولذا سمي مشتركا كالقصار ونحوه والاجير الخاص وهو الذي ورد العقد على منافعه مطلقا وهو يستحق الاجر بتسليم نفسه مدة عقد الاجارة وان لم يعمل ويسمى اجير وحد ايضا بسكون الحاء بمعنى الوحدة او بفتحها بمعنى الواحد اى اجير المستاجر الواحد فالتركيب على الوجهين اضافي هذا كله خلاصة ما في جامع الرموز وغيره من شروح مختصر الوقاية *

الآخر بالمد وفتح الخاء المعجمة اسم خاص للمغاير بالشخص وبعبارة اخرى اسم للمغاير بالعدد * وقد يطلق على المغاير في الماهية ايضا كذا في شرح حكمة العين وحواشيه في بحث الوحدة والكثرة *

الآخرة بالمد وكسر الخاء عبارة عن احوال النفس الناطقة في السعادة والشقاوة ويسمى بالمعاد

الروحاني ايضا كذا في بعض حواشي شرح هداية الحكمة * والظاهر ان هذا اصطلاح الحكماء النافيين للمعاد الجسماني و الا فالمتعارف في كتب الشرع و اللغة اطلاقها على المعاد مطلقا اى جسمانيا او روحانيا كما يدل عليه ما يجئ في لفظ البرزخ *

التاخر ضد التقدم و المتاخر ضد المتقدم كما يجئ في لفظ المتقدم في فصل الميم من باب القاف *

الادرة بضم الالف وسكون الدال المهملة نفخة في الخصية و يقول لها الناس القيل فارسيها دبه و ادرة الماء و تسمى بادرة الدوالي هي انصباب رطوبات متوفرة الى عروق الخصيتين كذا في بحرالجواهر* وقد يفرق بين الادرة و القيلة ويجئ في فصل اللام من باب القاف *

الامر بفتح الالف و سكون الميم في لغة العرب عبارة عن استعمال صيغ الامر كنزال و انزل و لينزل وصه على سبيل الاستعلاء كذا ذكره السيد السند في حاشية المطول ناقلا عن المفتاح * و عند المتصوفة يطلق على عالم وجد بلا مدة و مادة كما في كشف اللغات حيث قال امر بالفتح كار و فرمان * و در اصطلاح متصوفه امر بالفتح عالمي است كه موجود بيماده و مدت كشته باشد مثل عقول و نفوس و اين را عالم امر و عالم ملكوت و عالم غيب ميخوانند انتهى * وقيل عالم الامر مالا يدخل تحت المساحة و المقدار و يجئ في لفظ العالم في فصل الميم من باب العين المهملة * و اما عند اهل العربية فالنحاة منهم على انه ما يطلب به الفعل من الفاعل المخاطب بحذف حرف المضارعة سواء طلب على وجه الاستعلاء اولا على ما قال الرضي * و الصرفيون منهم على انه يشتمل الامر بغير اللام وباللام صرح بذلك في الاطول ويؤيده ما قال المولوي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية الامر في السنة الصرفيين يشتمل الامرباللام و هو الاصطلاح المشتهربين المحصلين وقال في تعريف المعرب النحوي لايسمي ما هو با للام امرا بل مضارعا مجزوما و الامر باصطلاحه ما هو بغيراللام * لكن في المطول ما يخالفه حيث قال و القسمان الاولان اى الصيغة المقترنة باللام و غير المقترنة بها سما هما النحويون امرا سواء استعملا في حقيقة الامر او في غيرها حتى ان لفظ اغفرلي في اللهم اغفرلي امر عندهم * و وجه التسمية غلبة استعمالهما في حقيقة الامر اعني طلب الفعل على سبيل الاستعلاء انتهى * واما اسماء الافعال التي هي بمعنى الامر فليست بامر عند الفريقين لان الامر عندهم من اقسام الفعل * واهل المعاني على ان صيغ الامر ثلثة اقسام المقترنة باللام الجازمة و غير المقترنة بها و الاسم الدال على طلب الفعل من اسماء الافعال * و عرفوه بانه كلام تام دال على طلب الفعل على سبيل الاستعلاء وضعا على ما في الاطول وهكذا عند الاصوليين و المتكلمين و المنطقيين الا انه قد يطلق الامر عند جمهور الاصوليين على الفعل ايضا مجازا كما ستعرف * فالكلام جنس * و التام صفة كاشفة * وقوله دال على طلب الفعل احتراز عما لا يدل على الطلب اصلا و عما يدل عليه لكن لا يدل على طلب الفعل بل على طلب الكف كالنهي * و قوله على سبيل الاستعلاء

احتراز عن الدعاء والالتماس * وقوله وضعا احتراز عن نحو اطلب منك الفعل فانه ليس بامر ان لم توضع صيغة اطلب اى صيغة المضارع المتكلم للطلب فان المراد بالوضع الوضع النوعي لا الشخصي * قيل يخرج عن الحد كف نفسك عن كذا * و اجيب بان الحيثية معتبرة فان الحيثية كثيرا ما تحذف سيما فى التعريفات للشهرة على ما ستعرف في لفظ الاصل في فصل اللام من باب الالف فان الكف له اعتباران * احدهما من حيث ذاته و انه فعل في نفسه وبهذا الاعتبار هو مطلوب قولك كف عن الزنا مثلا * و الثاني من حيث انه كف عن فعل و حال من احواله و آلة لملاحظته وبهذا الاعتبار هو مطلوب لا تزن مثلا * فاذا قيل طلب فعل من حيث انه فعل دخل فيه كف عن الزنا و خرج لا تزن ثم اعلم ان اشتراط الاستعلاء هو مذهب البعض كابى الحسن و من تبعه * والمراد بالاستعلاء طلب العلو و عد الطالب نفسه عاليا سواء كان في نفسه عاليا اولا * ورأى الاشعري اهمال هذا الشرط * و المعتزلة يشترطون العلو * و انما قلنا و المراد بالاستعلاء كذا لان لفظ الاستعلاء بهذا المعنى من مصنوعات المصنفين و الا ففى الصحاح استعلى الرجل اى علا واستعلاه اى علاه فظاهر التعريف يوافق مذهب المعتزلة هكذا ذكر صاحب الاطول * و انما اشترط الاستعلاء لان من هو اعلى رتبة من الغير لو قال له على سبيل التضرع افعل لا يقال انه أمَرَه ولو قال من هو ادنى رتبة لمن هو اعلى منه افعل على سبيل الامر يقال انه امره ولهذا يصفونه بالجهل و الحمق * نعلم ان مِلاك الامر هو الاستعلاء * و قوله تعالى حكاية عن فرعون ما ذا تامرون مجاز عن تشيرون للقطع بان الطلب على سبيل التضرع اوالتساوي لا يسمى امرا لا لغة و لا اصطلاحا * و اعلم انه لا نزاع في ان الامر كما يطلق على نفس الصيغة كذلك يطلق على التكلم بالصيغة وطلب الفعل على سبيل الاستعلاء وبالاعتبار الثاني وهو كون الامر بمعنى المصدر يشتق منه الفعل وغيره مثل امر يامر والآمر و المامور و غير ذلك كذا فى التلويح * فهذا التعريف باعتبار الاطلاق الاول * و اما ما قيل من ان الامر هو قول القائل استعلاء افعل فيمكن تطبيقه على كلا الاعتبارين فان القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر * قيل المراد بقوله افعل ما اشتق من مصدره اشتقاق افعل من الفعل * و فيه انه يخرج من التعريف حينئذ نحو ليفعل و نزال * و قيل المراد من افعل كل ما يدل على طلب الفعل من لغة العرب و لا فساد في اختصاص التعريف بلغة العرب لان مقصود الاصوليين مراد الالفاظ العربية لمعرفة احكام الشرع المستفاد من الكتاب و السنة لا غيرها فدخل فى الحد نحو ليفعل و نزال * و قيل افعل كناية عن كل ما يدل على طلب الفعل من صيغ الامر على ايّ لغة تكون و على ايّ وزن تكون * ويرد على طرد هذا التعريف ان صيغة افعل على سبيل الاستعلاء قد تكون للتهديد و التعجيز و نحو ذلك فانها ترد لخمسة عشر معنًى و ليست بامر * ويقول العبد الضعيف في جوابه ان هذا انما يرد لو فسر افعل بما اشتق من مصدره اشتقاق افعل من الفعل * و اما على التفسيرين الآخرين لا يرد شيئ * و يرد على عكس هذا التعريف قول الادنى للاعلى افعل تبليغا او حكاية عن الآمر المستعلي فانه

امر وليس على طريق الاستعلاء من القائل * قيل مثله لا يعد في العرف مقول هذا القائل الادنى بل مقول المبلَّغ عنه وفيه استعلاء من جهته * او قيل الامر اقتضاء فعل غير كف على سبيل الاستعلاء سواء كان في صيغة سماها اهل العربية امرا او نهيا اولا اذ الاعتبار للمعنى دون الصيغة فاترك و كف و نحوهما نهي نظر الى المعنى و ان كان امرا صيغة و لا تكف ولا تترك ونحوهما امر لا نهي انتهى * ولا يخفى انه اصطلاح و لا مشاحة فيه * اعلم ان من اثبت الكلام النفسي عرّف الامر على ما هو النفسي من الطلب و الاقتضاء وما يجري مجراهما و النفسي هو الذي لا يختلف بالاوضاع و اللغات و انما عرف به ليعلم ان اللفظي هو ما يدل عليه من اي لغة كانت ولذا قيل ان الامر بالحقيقة هو ذلك الاقتضاء و الصيغة سميت به مجاز لدلالتها عليه كذا قيل * فالتعريفان الاولان يحتملان الامر اللفظي و النفسي * وكذا ما قيل انه طلب فعل غير كف على جهة الاستعلاء فان الطلب كما يطلق على المعنى المصدري كذلك يطلق على الكلام الدال على الطلب كما يجيء * وما قيل انه اقتضاء فعل الخ تعريف للامر النفسي * اعلم انه قد ذكر اصحابنا في الامر وجوها مزيفة وكذا المعتزلة اما اصحابنا فقال القاضي الامر هو القول المقتضي طاعة المامور بفعل المامور به و ارتضاه الجمهور و اعترض عليه بانه مشتمل على الدور فان المامور الواقع في الحد مرتين مشتق من الامر فيتوقف معرفته على معرفة الامر و ايضا الطاعة موافقة للامر * واجيب بانا اذا عرفنا الامر بوجه ما ككونه كلاما كفانا ذلك في ان يعلم المخاطب به و هو المامور وما يتضمنه و هو المامور به و فعل مضمونه وهو طاعة * و الحاصل ان المامور و المامور به و الطاعة لا تتوقف معرفتها على معرفة الامر بحقيقته بل على معرفته بوجه ما فلا دور * و قيل هو الخبر بالثواب عن الفعل تارة و العقاب على الترك تارة * ويرد عليه انه يستلزم الثواب و العقاب حذرا عن التخلف في خبر الصادق و ليس كذلك اما الثواب فلجواز احباط العمل بالردة و اما العقاب فلجواز العفو والشفاعة فالاولى ان يقال انه الخبر باستحقاق الثواب على الفعل و العقاب على الترك * ويرد عليهما ان الخبر يستلزم اما الصدق او الكذب والامر من قبيل الانشاء المباين الخبر فكيف يجعل احد المتباينين جنسا للآخر * اما المعتزلة فلما انكروا الكلام النفسي وكان الطلب نوعا منه لم يمكنهم تحديده به فتارة حددوه باعتبار اللفظ فقالوا هو قول القائل لمن دونه افعل * ويرد عليه الايرادان السابقان المذكوران في التعريف الثاني مع ايراد آخر و هو ان افعل اذا صدر عن الادنى على سبيل الاستعلاء لا يكون امرا * واجيب بمنع كونه امرا عندهم لغة و ان سمي به عرفا و المراد بالقول هو اللفظ لانهم لم يقولوا بالكلام النفسي * وقال قوم هو صيغة افعل مجردة عن القرائن الصارفة عن الامر و فيه انه تعريف للامر بالامر فيشتمل الدور * واجيب بان الامر الماخوذ في التعريف بمعنى الطلب وتارة باعتبار ما يقترن بالصيغة من الارادة فقال قوم صيغة افعل بارادات ثلث ارادة وجود اللفظ و ارادة دلالتها على الامر و ارادة الامتثال و احترزوا بالاولى عن النائم اذ يصدر عنه صيغة افعل من غير ارادة وجود اللفظ

و بالثانية عن التهديد و التخيير و نحو ذلك و بالثالثة عن الصيغة التي تصدر عن المبلغ و الحاكي فانه لا يريد الامتثال * و يرد عليه ان فيه تعريف الشيئ بنفسه * واجيب بان المراد بالامر الثاني هو الطلب * و غايته انه استعمل اللفظ المشترك تعويلا على القرينة و تارة باعتبار نفس الارادة فقال قوم الامر ارادة الفعل * و فيه انه لو كان الامر هو الارادة لوقعت المامورات كلها لان الارادة تخصص المقدور بحال حدوثه و اذا لم يوجد لم يحدث فلايتصور تخصيصه بحال حدوثه * قيل مبنى هذا على ان الارادة من الله و العبد معنى واحد و ان ارادته فعل العبد يستلزم وقوعه و هذا لا يطابق اصول المعتزلة و تمام تحقيقه في الكلام * فائدة * لفظ الامر حقيقة في الصيغة بالاتفاق مجاز في الفعل عند الجمهور و حقيقة عند البعض حتى يكون مشتركا * فقد ذهب ابوالحسن البصري الى ان لفظ الامر مشترك بين القول المخصوص والشيئ و الفعل و الصفة و الشان لتردد الذهن عند اطلاقه الى هذه الامور ورد بالمنع بل يتبادر الذهن الى القول المخصوص * و قيل هو حقيقة في القدر المشترك بين القول و الفعل اعني هو مشترك معنوي و متواط بينهما و هو مفهوم احدهما دفعا للاشتراك والمجاز * وبعضهم على انه الفعل اعم من ان يكون باللسان او بغيره * ثم اختلفوا في ان صيغة الامر لماذا وضعت * فقال الجمهور انها حقيقة في الوجوب فقط * و قال ابو هاشم انها حقيقة في الندب فقط * و قيل في الطلب و هو القدر المشترك بين الوجوب و الندب * و قيل مشتركة بين الوجوب و الندب اشتراكا لفظيا * وقال الاشعري والقاضي بالتوقف فيهما اى لا ندري اهو للوجوب او الندب وقيل مشتركة بين معان ثلثة الوجوب و الندب و الاباحة * و قيل للقدر المشترك بين الثلثة و هو الاذن * و قالت الشيعة هي مشتركة بين الوجوب و الندب و الاباحة و التهديد * فائدة * ضد الامر النهي اى كلام دال على طلب الكف من الفعل على سبيل الاستعلاء وضعا او هو قول القائل استعلاء لا تفعل او هو القول المقتضي طاعة المنهي بترك المنهي عنه او قول القائل لمن دونه لا تفعل مجردة عن القرائن الصارفة عن النهي اوصيغة لاتفعل بارادات ثلث وجود اللفظ و دلالته و الامتثال و على هذا القياس * و فوائد القيود و الاعتراضات والاجوبة مامرت في لفظ الامر هذا كله خلاصة ما في العضدي و حاشيته للتفازاني والتلويح والچلپي و المطول و الاطول * و في تعريفات السيد الجرجاني الامر بالمعروف هو الارشاد الى المراشد المنجية و النهي عن المنكر الزجر عما لا يلايم في الشريعة و قيل الامر بالمعروف الدلالة على الخير و النهي عن المنكر المنع عن الشر و قيل الامر بالمعروف امر بما يوافق الكتاب و السنة و النهي عن المنكر نهي عما يميل اليه النفس و الشهوة * وقيل الامر بالمعروف اشارة الى ما يرضى الله تعالى من افعال العبد و اقواله و النهي عن المنكر تقبيح ما ينفر عنه الشريعة و العفة و هو ما لا يجوز في دين الله تعالى انتهى *

الامارة هي عند الاصوليين و المتكلمين هو الدليل الظني و عرفت بما يمكن التوصل فيه بصحيح النظر الى الظن بمطلوب خبري ويجيئ توضيحه في لفظ الدليل في فصل اللام من باب الدال المهملة * ثم الامارة

قد تكون مجردة اى وصفا طرديا لا مناسبا و لا شبيها به و قد تكون باعثة اي مناسبة كذا في العضدي * و في تعريفات السيد الجرجاني الامارة لغة العلامة و اصطلاحا هي التي يلزم من العلم بها الظن بوجود المدلول كالغيم بالنسبة الى المطر فانه يلزم من العلم به الظن بوجود المطر *

الامور الطبيعية هى عند الاطباء المبادي التي يبتني عليها وجود الانسان وبها يكون قوامه و لو فرض عدم شيئ منها لم يكن له وجود اصلا وهي سبعة الاركان والامزجة و الاخلاط والاعضاء و الارواح و القوى من الطبيعة و النفسانية و الحيوانية و الافعال و انما نسبت تلك الامور الى الطبيعة لانها اما مادة لما هى فيه وهي الاركان والاخلاط والاعضاء و الارواح اوصورة له وهي الامزجة والقوى اذ الامزجة هي الصور الاول و القوى هي الصور الثانية اوغاية له وهي الافعال * وقيل الاركان والاخلاط و الاعضاء والارواح كالمادة و الامزجة و القوى كالصورة والحق الاطباء الافعال بها للتعلق الشديد بين القوة و الفعل كذا في الاقسرائي شرح الموجز * و زاد بعض الاطباء اربعة اخرى وهي الاسنان و الالوان و السحنات و الفرق بين الذكر و الانثى و اراد بالامور المنسوبة الى الطبيعة الداخلة في بقاء الانسان وما يجري مجراها ولا مشاحة في الاصطلاحات كذا في بحر الجواهر *

الامور الاعتبارية و يسمى امورا كلية ايضا هي عند المتكلمين و الحكماء تطلق على الامور التي لاوجودلها فى الخارج و قد تطلق بمعنى الفرضيات * ثم انهم ذكروا لمعرفة الامور الاعتبارية بالمعنى الاول قاعدتين احدهما كل ما تكرر مفهومه اى يتصف اىّ شخص يفرض منه بمفهومه فهو اعتباري اعني كل مفهوم جنسا كان او نوعا عاليا اوسا فلا يكون بحيث اذا فرض منه ايّ فرد كان موجودا وجب ان يتصف ذلك الفرد بذلك المفهوم حتى يوجد فيه ذلك المفهوم مرتين مرة على انه حقيقته اى تمام ماهية ذلك الفرد محمول عليه مواطاة ومرة على انه صفة قائمة به اي محمول عليه اشتقاقا فانه يجب ان يكون اعتباريا لاوجود له فى الخارج والالزم التسلسل فى الامور الخارجة المترتبة الموجودة معا * قيل المراد مطلق الحمل اشتقاقا كان او مواطاة لان مفهومي الموجود و الوجود كلاهما يتكرران احدهما يصدق على الافراد اشتقاقا و الآخر مواطاة فههنا اربع صور * ان قيل ههنا صورة اخرى وهي ان يتحقق العرضي في افراده مرتين مرة بان يحمل عليها مواطاة ومرة بان يحمل عليها اشتقاقا كالوجود على تقدير عرضيته للوجود الخاص * قلت هذه الصور ممتنعة التحقق لان الوجود مثلا لوكان عرضيا للوجود الخاص كان الموجود عرضا لمفهوم الوجود الخاص لاستلزام عرضية المشتق منه عرضية المشتق لانه لولم يستلزم صدق المشتق على الماهية من حيث هي من غير اتصافها بمبدأ الاشتقاق فلا يتحقق الفرق بين صدق الموجود على مفهوم الوجود الخاص و صدقه على ما يصدق هو عليه مع ان الفرق بينهما ضروري انتهى مثاله القدم و الحدوث و نحوهما كالمعقولات الثانية فان القدم لو وجد منه فرد لقدم ذلك الفرد و الا لكان ذلك الفرد حادثا مسبوقا بالعدم فيلزم

حدوث القديم الثانية كل ما لا يجب من الصفات تاخره عن الوجود اى وجود الموصوف فهو اعتباري كالوجود فانه على تقدير زيادته يجب ان يكون من المعقولات الثانية اذ لا يجب ان يكون ثبوتها للماهية متاخرا عن وجودها بل يمتنع ذلك و كذا الحال في الحدوث و الذاتية و العرضية و امثالها فانها صفات لا يجب تاخرها عن وجود موصوفاتها في الخارج فيجب ان تكون اعتبارية و الا لجاز اتصاف الماهية حال عدمها في الخارج بصفة موجودة فيه و انه محال بالضرورة كذا في شرح المواقف و حاشيته للمولوي عبدالحكيم و مرزا زاهد في المرصد الثالث من موقف الامور العامة *

الامور العامة هي عند المتكلمين والحكماء الامور التي لا تختص بقسم من اقسام الموجود من الواجب و الجوهر و العرض فاما ان تشتمل الاقسام الثلثة كالوجود و الوحدة فان كل موجود و ان كان كثيرا له وحدة ما باعتبار و كالماهية والتشخص عند القائل بان الواجب له ماهية مغايرة لوجوده وتشخص مغاير لماهيته او تشتمل الاثنين منها كالامكان الخاص والحدوث و الوجوب بالغير والكثرة و المعلولية فانها كلها مشتركة بين الجوهر والعرض فعلى هذا لا يكون العدم و الامتناع و الوجوب الذاتي والقدم من الامور العامة ويكون البحث عنها في الامور العامة على سبيل التبعية * وقد يقال الامور العامة ما يتناول المفهومات باسرها او على سبيل التقابل بان يكون هو مع ما يقابله متناولا لها جميعا ويتعلق لكل منهما اى من هذين المتقابلين غرض علمي كالوجود و العدم و بهذا القيد خرج كل مفهوم مع ما يقابله لشمولهما جميع المفهومات الا انه لا يتعلق بشيء منهما غرض علمي كالانسان و اللانسان او يتعلق باحدهما فقط كالوجوب و اللاوجوب ليس من الامور العامة * ومعنى تعلق الغرض العلمي عند المتكلم ان يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا فان غرض المتكلم من البحث عنها اثبات العقائد الدينية و على هذا فقس معنى تعلقه عند الحكيم هذا خلاصة ما في شرح المواقف و حاشيته للمولوي عبدالحكيم *

الامور الكلية وآن در اصطلاح سالكان آنرا گويند كه ممكن نباشد راندن ود ور كردن آن از عقل و ممكن نباشد يافتن آن در عين و بعبارت ديگر آنكه موجود باشد و معدوم باشد در خارج يعني درخارج ذاتي نباشد كه اورا حيات وعلم نام نهاده شود كذا في كشف اللغات پس امور كليه بعينها امور اعتباريه باشد بمعنى اول *

فصل السين المهملة * التاسيس هو في اللغة بنياد نهادن على ما في الصراح و عند السبعية من المتكلمين تمهيد مقدمات يسلمها المدعو و تكون سائقة الى ما يدعوه اليه من الباطل ويجيء في فصل العين من باب السين * و عند اهل العربية يطلق على خلاف التاكيد فهو اما لفظ لا يفيد تقوية ما يفيده لفظ آخر بل يفيد معنى آخر و اما لفظ يفيد معنى لم يكن حاصلا بدونه هكذا يستفاد من المطول في بيان فائدة تقديم المسند اليه المسور بلفظ كل على المسند المقرون بحرف النفي و قد سبق ايضا في لفظ التاكيد في فصل الدال المهملة و على الف ساكن بين ذلك الالف و بين الروي حرف و يعرف ذلك

الحرف بالدخيل على ما في عنوان الشرف * وفي بعض الرسائل بشرط ان يكون الالف والروي كلاهما من كلمة واحدة كالف الكواكب فان لم يكونا من كلمة واحدة لم يكن تاسيسا * والتاسيس بهذا المعنى يستعمل في علم القوافي و هكذا عند اهل القوافي الفارسية چنانچه در رسالهٔ منتخب تكميل الصناعة مي آرد تاسيس الفي است كه يک حرف متحرك واسطه باشد ميان او وروي چنانكه الف يارو خاور و هرقافيهٔ كه مشتمل بر تاسيس باشد آنرا موسسه گويند و رعايت تكرار تاسيس واجب نيست بلكه مستحسن و بعضى رعايت تكرار تاسيس را واجب دانند انتهى * و الموسس يطلق ايضا على كلام يكون جميع نقاط حروفه تحتانية كما في جامع الصنائع حيث قال موسس كلاميست كه تمام حروف اورا نقطهاي زيرين باشند مثاله ارباب طرب بيار اى يار * وتاسيسات قمر نزد منجمان كه آنرا مراكز بحران نيز گويند عبارت است از رسيدن قمر بدرجات معينه از فلك البروج على ما يجيء في لفظ المركز في فصل الزاء المعجمة من باب الراء المهملة * وفي تعريفات السيد الجرجاني التاسيس عبارة عن افادة معنى آخر لم يكن حاصلا قبله فالتاسيس خير من التاكيد لان حمل الكلام على الافادة خير من حمله على الاعادة انتهى * واسوس در اصطلاح اهل جفر اعداد حرف را گويند خواه آن اعداد اعداد زبر مجرد باشد و خواه مع البينات كذا في بعض الرسائل

الانس بضم الالف و سكون النون هو في اللغة آرام يافتن بچيزي * و عند الصوفية يطلق على انس خاص وهو الانس بالله وكذا الموانسة * وفي مجمع السلوك الانس عند الصوفية حال شريف و هو التذاذ الروح بكمال الجمال * و في موضع آخر منه الانس ضد الهيبة وقال الجنيد الانس ارتفاع الحشمة مع وجود الهيبة و معنى ارتفاع حشمت آنست كه رجا غالب شود برو از خوف پس ازين معلوم شد كه انس و هيبت لازم و ملزوم اند چنانچه خوف و رجاى مومن يكديگر مقرون اند * و الهيبة ضد الانس و هو فوق القبض و كل هائب غائب * ثم يتفاوتون في الهيبة بحسب تناهيهم في الغاية * وخواجه ذوالنون گويد ادنى مقام انس آنست كه چون در آتش انداخته شود انس وى مكدر نشود و با كسي كه انس دارد ازو غافل نشود و كمال انس انبساط محب است بسوى محبوب كما قال الخليل عليه السلام رب ارني كيف تحيي الموتى وقال كليم الله رب ارني انظر اليك * ابراهيم بارستاني گويد الانس فرح القلب بالمحبوب * وشبلي گويد الانس وحشتك منك * وقيل الانس ان تستانس بالاذكار فتغيب عن رؤية الاغيار * و انس و هيبت دو نوع اند * يكي آنست كه ظاهر ميشوند هردو پيش از فنا از مطالعهٔ صفات جلال و جمال و اين مقام تلوين است * دوم آنست كه ظاهر ميشوند بعد از فنا در مقام تمكين وبقا بواسطهٔ مطالعهٔ ذات و اين را انس ذات وهيبت ذات گويند و اين حالي شريف است كه ميباشد سالك را بعد طهارت باطن * وفي اصطلاحات الشيخ محي الدين العربي الانس اثر مشاهدة جمال الحضرة الالهية في القلب و هو جمال الجلال انتهى *

المؤانسة هي الانس وفي مجمع السلوك موانست آنست كه ازهمه گريزان باشي وحق را همه وقت جويان مانی من انس بالله استوحش من غير الله *

التانيس على وزن التفعيل عند السبعية من المتكلمين استمالة كلواحد من المدعوين بما يميل اليه هواه و طبعه و يجئ في فصل العين المهملة من باب السين المهملة * و في اصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابى الغنائم التانيس هوالتجلي فى المظاهر الحسية تانيسا للمريد المبتدي بالتزكية والتصفية و يسمى التجلي الفعلي لظهوره في صور الاسباب انتهى *

الانسان بالكسر وسكون النون قال الامام الرازي فى التفسيرالكبيرفي تفسيرقوله تعالى قل الروح من امر ربي اعلم ان العلم الضروري حاصل بان ههنا شيئا يشير اليه الانسان بقوله انا فالمشار اليه اما ان يكون جسما او عرضا او مجموعهما او شيئا مغايرا لهما او ما يتركب منهما ومن ذلك الشيئ الثالث * اما القسم الاول و هو ان يقال ان الانسان جسم فذلك الجسم اما هذه البنية المخصوصة او جسم داخل في هذه البنية او جسم خارج عنها * اما القائلون بان الانسان عبارة عن هذه البنية المخصوصة المحسوسة و عن هذا الهيكل المجسم المحسوس فهم جمهور المتكلمين و هذا القول باطل عندنا لان العلم البديهي حاصل بان اجزاء هذه الجثة متبدلة زيادة و نقصانا بحسب النمو و الذبول والسمن و الهزال و زيادة عضو من الاعضاء و ازالته ولا شك ان المتبدل المتغير مغاير للثابت الباقي و لان كل احد يحكم بصريح عقله باضافة كل من اعضائه الى نفسه فيقول راسي وعيني ويدي و المضاف غير المضاف اليه و قول الانسان نفسي و ذاتي يراد به البدن فان نفس الشيئ كما يراد به ذاته التي اليها يشير كل احد بقوله انا كذلك يراد به البدن ولان الانسان قديكون حيا مع كون البدن ميتا قال الله تعالى ولاتحسبن الذين قتلوا فيسبيل الله امواتا بل احياء عندربهم يرزقون الآية وقال النار يعرضون عليها غدوا و عشيا وقال اغرقوا فا دخلوا نارا و مثل هذه الآيات كثيرة دالة على تغاير الانسان و البدن ولان جميع فرق الدنيا من الهند و الروم والعرب و العجم و جميع ارباب الملل من اليهود و النصارى و المجوس و المسلمين و غيرهم يتصدقون عن موتاهم ويدعون لهم بالخير و لولا انهم بعد موت الجسد بقوا احياء لكان التصدق و الدعاء لهم عبثا فهذه الدلائل تدل على ان الانسان ليس بجسم و ان الانسان غير محسوس لان حقيقته مغايرة للسطح و اللون وكل ما هو مرئي فهو السطح و اللون فثبت ان الانسان ليس جسما ولا محسوسا فضلا عن كونه جسما محسوسا * و اما ان الانسان جسم موجود في داخل البدن ففيه اقوال وضبطها ان الاجسام الموجودة في هذا العالم السفلي اما ان تكون احد العناصر الاربعة او تكون متولدة من امتزاجها و يمتنع ان يحصل فى البدن الانساني جسم عنصري خالص فلابد ان يكون الحاصل جسما متولدا من امتزاجها * اما الجسم الذي تغلب عليه الارضية فهو الاعضاء الصلبة الكثيفة كالعظم و اللحم و الشحم و العصب و نحوها و لم يقل احد من العقلاء

الذين قالوا ان الانسان شيء مغاير لهذا الجسد بانه عبارة عن احد هذه الاعضاء لانها كثيفة ثقيلة ظلمانية * واما الجسم الذي تغلب عليه المائية فهو الاخلاط الاربعة ولم يقع في شيء منها انه الانسان الا في الدم فان منهم من قال انه هو الروح لانه اذا خرج لزم الموت * و اما الجسم الذي تغلب عليه الهوائية و النارية فهو الارواح فهي اجسام هوائية مخلوطة بالحرارة الغريزية متولدة اما في القلب او في الدماغ وقالوا انها هي الروح وهي الانسان * ثم اختلفوا فمنهم من يقول انه جزء لايتجزى في الدماغ ومنهم من يقول الروح عبارة عن اجزاء نارية مختلطة بهذه الارواح القلبية والدماغية وتلك الاجزاء النارية المسماة بالحرارة الغريزية هي الانسان * ومن الناس من يقول الروح عبارة عن اجسام نورانية سماوية لطيفة الجوهر على طبيعة ضوء الشمس وهي لا تقبل التحلل و التبدل ولا التفرق و التمزق فاذا تكون البدن و يتم استعداده و هو المراد بقوله تعالى فاذا سويته * نفذت تلك الاجسام الشريفة السماوية الالهية في داخل اعضاء البدن نفاذ النار في الفحم و نفاذ دهن السمسم في السمسم و نفاذ ماء الورد في الورد * و نفاذ تلك الاجسام في البدن هو المراد بقوله و نفخت فيه من روحي * ثم ان البدن مادام يبقى سليما قابلا لنفاذ تلك الاجسام الشريفة فيه بقي حيا فاذا تولدت في البدن اخلاط غليظة منعت تلك الاخلاط لغلظها سريان تلك الاجسام الشريفة فيها فانفصلت عن هذا البدن ولزم الموت فهذا مذهب قوي شريف يجب التامل فيه فانه سديد بالمطابقة بما ورد في الكتب الالهية من احوال الحيوة و الموت * و اما ان الانسان جسم موجود خارج البدن فلا اعرف احدا ذهب اليه * و اما القسم الثاني وهو ان الانسان عرض في البدن فهذا لا يقول به عاقل لانه موصوف بالعلم و القدرة و التدبير و التصرف ومن كان كذلك كان جوهرا لا عرضا بل الذي يمكن ان يقال به هو الانسان بشرط ان يكون موصوفا باعراض مخصوصة و على هذا التقدير فللناس فيه اقوال القول الاول ان العناصر اذا امتزجت و انكسرت سورة كل واحد منها بسورة الآخر حصلت كيفية معتدلة هي المزاج * ومراتب المزاج غير متناهية فبعضها انسانية و بعضها فرسية فالانسانية عبارة عن اجسام موصوفة بكيفيات مخصوصة متولدة عن امتزاجات اجزاء العناصر بمقدار مخصوص و هذا قول جمهور الاطباء و منكري النفس و من المتعزلة قول ابي الحسن و القول الثاني ان الانسان عبارة عن اجسام مخصوصة بشرط كونها موصوفة بصفة الحيوة و العلم و القدرة وهي اعراض قائمة بالجسم وهؤلاء انكروا الروح و النفس و قالوا ليس ههنا الاجسام مؤتلفة موصوفة بهذه الاعراض المخصوصة و هذا مذهب اكثر شيوخ المعتزلة و القول الثالث ان الانسان عبارة عن اجسام موصوفة باشكال مخصوصة بشرط ان تكون ايضا موصوفة بالحيوة والعلم و القدرة * والانسان يمتاز عن سائر الحيوانات بشكل جسده وهذا مشكل لان الملائكة قد يتشبهون بصور الناس وفي صورة المسخ معنى الانسانية حاصل مع ان هذه الصورة غير حاصلة فبطل اعتبار الشكل و الصورة في حصول معنى الانسانية طردا و عكسا * و اما القسم الثالث وهو ان يقال الانسان موجود ليس بجسم ولا جسماني وهذ

قول اكثر الالٰهيين من الفلاسفة القائلين بفناء الجسم المثبتين للنفس معادا روحانيا و ثوابا وعقابا روحانيا وذهب اليه جماعة عظيمة من علماء المسلمين كالراغب و الغزالي و من قدماء المعتزلة يعمرعباد السلمي ومن الشيعة الملقب عندهم بالشيخ المفيد ومن الكرامية جماعة * واعلم ان اكثر العارفين الكاملين من اصحاب الرياضات و ارباب المكاشفات و المشاهدات مصرون على هذا القول جازمون بهذا المذهب * واما القسم الرابع وهو ان الانسان مركب من تلك الثلثة فنقول اعلم ان القائلين باثبات النفس فريقان * الفريق الاول وهم المحققون منهم قالوا ان الانسان عبارة عن هذا الجوهر المخصوص و هذا البدن آلة منزله و منزله وعلى هذا التقدير فالانسان غير موجود في داخل العالم و لا في خارجه وغير متصل بالعالم و لا منفصل عنه و لكن له تعلقا بالبدن تعلق التدبير و التصرف كما ان آلة العالم لا تعلق له بالعالم الا تعلق التصرف و التدبير * و الفريق الثاني الذين قالوا النفس اذا تعلقت بالبدن اتحدت البدن فصارت النفس غير البدن و البدن غير النفس و مجموعهما عند الاتحاد هو الانسان فاذا جاء وقت الموت بطل هذا الاتحاد وبقيت النفس وفسد البدن فهذا جملة مذاهب الناس في الانسان * وكان ثابت بن مرة يثبت النفس و يقول انها متعلقة باجسام سماوية نورانية لطيفة غير قابلة للكون و الفساد و التفرق و التمزق و ان تلك الاجسام تكون سيالة في البدن و مادام يبقى ذلك السريان بقيت النفس مدبرة للبدن فاذا انفصلت تلك الاجسام اللطيفة عن جوهر البدن انقطع تعلق النفس مدبرة للبدن انتهى ما قال الامام الرازي و ان شئت زيادة التوضيح فارجع الى التفسير الكبير * وقال بعض الصوفية الانسان هو هذا الكون الجامع * و قال الشيخ الكبير في كتاب الفكوك ان الانسان الكامل الحقيقي هو البرزخ بين الوجوب و الامكان و المرآة الجامعة بين صفات القدم و احكامه و بين صفات الحدثان و هو الواسطة بين الحق و الخلق وبه و بمرتبته يصل فيض الحق و المدد الذي سبب بقاء ماسوى الحق الى العالم كله علوا وسفلا ولولاه من حيث برزخيته التي لاتغاير الطرفين لم يقبل شيئ من العالم المدد الالٰهي الوحداني لعدم المناسبة و الارتباط و لم يصل اليه كذا في شرح الفصوص للمولوي عبد الرحمن الجامي في الفص الاول ويجيء ايضا ذكره في لفظ الكلمة في فصل الميم من باب الكاف وفي الانسان الكامل حيث وقع من مولفاتي لفظ الانسان الكامل فانما اريد به محمدا صلى الله عليه وآله وسلم تادبا لمقامه الاعلى * و للانسان الكامل ثلث برازخ و بعدها المقام المسمى بالختام * البرزخ الاول يسمى البداية وهو التحقق بالاسماء و الصفات * و البرزخ الثاني يسمى التوسط وهو محك الرقائق الانسانية بالحقائق الرحمانية فاذا استوفى هذا المشهد علم سائر المتمكنات و اطلع على ما يشاء من المغيبات * و البرزخ الثالث وهو معرفة التنوع الحكمية في اختراع الامور القدرية ولايزال الحق يخترق له العادات بها في ملكوت القدرة حتى يصيرله خرق العوائد عادة في تلك الحكمة فحينئذ يوذن له بابراز القدرة في ظاهر

الاكوان و اذا تمكن من هذا البرزخ حل في المقام المسمى بالختام و ليس بعد ذلك الا الكبرياء وهي النهاية التي لا تدرك لها غاية و الناس في هذا المقام مختلفون فكامل و اكمل و فاضل و افضل * و في تعريفات السيد الجرجاني الانسان الكامل هو الجامع لجميع العوالم الالهية و الكونية الكلية و الجزئية و هو كتاب جامع للكتب الالهية و الكونية فمن حيث روحه و عقله كتاب عقلي مسمى بام الكتاب و من حيث قلبه كتاب اللوح المحفوظ ومن حيث نفسه كتاب المحو و الاثبات فهو الصحف المكرمة المرفوعة المطهرة التي لايمسها و لا يدرك اسرارها الا المطهرون من الحجب الظلمانية فنسبة العقل الاول الى العالم الكبير و حقائقه بعينها نسبة الروح الانساني الى البدن و قواه و ان النفس الكلية قلب العالم الكبير كما ان النفس الناطقة قلب الانسان و لذلك يسمى العالم بالانسان الكبير انتهى *

الآيسة هي البالغة خمسين سنة و قيل خمسا و خمسين و المختار الاول كذا في جامع الرموز في بيان الحيض *

اسطقس هو لفظ يوناني بمعنى الاصل و تسمى العناصر الاربع التي هي الماء و الارض والهواء والنار اسطقسات لانها اصول المركبات التي هي الحيوانات والنباتات و المعادن كذا في تعريفات السيد الجرجاني *

فصل الشين المعجمة * الارش بفتح الاول و سكون الراء المهملة هو بدل ما دون النفس من الاطراف وقد يطلق على بدل النفس و حكومة العدل و يجئ في لفظ الدية في فصل الياء من باب الواو *

فصل الضاد المعجمة * الاباضية هي فرقة من الخوارج اصحاب عبد الله بن اباض قالوا مخالفونا من اهل القبلة كفار غير المشركين يجوز مناكحتهم * و غنيمة اموالهم من سلاحهم و كراعهم حلال عند الحرب دون غيره * و دارهم دارالاسلام الا معسكر سلطانهم و قالوا تقبل شهادة مخالفيهم عليهم و مرتكب الكبيرة موحد غير مومن لان الاعمال داخلة في الايمان و الاستطاعة قبل الفعل و فعل العبد مخلوق الله تعالى و يفنى العالم كله بفناء اهل التكليف و مرتكب الكبيرة كافر نعمة لا كافر ملة و توقفوا في تكفير اولاد الكفار و في النفاق اهو شرك ام لا وفي جواز بعثة رسول بلا معجزة و تكليف اتباعه فيما يوحى اليه و كفروا عليا و اكثر الصحابة و افترقوا فرقا اربعة الحفصية و اليزيدية و الحارثية و الرابعة العبادية القائلون بطاعة لا يراد بها الله اى الزاعمون ان العبد اذا اتى بما أمر به و لم يقصد الله كان ذلك طاعة * فالحفصية زادوا على الاباضية ان بين الايمان و الشرك معرفة الله فانها خصلة متوسطة بينهما فمن عرف الله و كفر بما سواه من رسول او جنة او نار او بارتكاب كبيرة فكافر لا مشرك * و اليزيدية زادوا عليهم و قالوا سيبعث نبي من العجم بكتاب يكتب في السماء و ينزل عليه جملة واحدة و يترك شريعته الى ملة الصابية المذكورة في القرآن و قالوا اصحاب الحدود مشركون وكل ذنب شرك كبيرة او صغيرة * والحارثية خالفوهم في القدر اى كون افعال العباد مخلوقة لله تعالى وكون الاستطاعة قبل الفعل كذا في شرح المواقف *

فصل الفاء* الالفة بالضم هي في اللغة خو گرفتگي كما في الصراح و عند السالكين هي من مراتب المحبة وهي ميلان القلب الى المألوف * و در صحائف در صحيفهٔ هيژدهم ميگويد الفت را پنج درجه است * اول نظر در افعال صانع * شعر * وفي كل شيئ له آية * تدل على انه واحد * و آن بمنزلهٔ آن باشد كه كسي بعضي صفات صاحب حسني پيش كسي گويد و بدان سبب دوستي او در دل بجنبد * دوم كتمان ميلان است و تحمل مشقات اينجا اليف احوال خودرا نهان دارد اگرچه رخ زرد و چشم ترش ظاهر كند * سيوم تمنا است درين مقام نه از جان انديشد و نه از هلاك و گويد اگرچه وصول متعذر و مستحيل اما در آرزوي مردن خوشتر * چهارم اخبار و استخبار اليف درين مقام خواهد اخبار كند و از احوال مألوف خود استخبار و از سر ديوانگي گاه راز با صبا گويد و گاه جواب از نسيم جويد * پنجم تضرع است درين مقام اليف بتضرع و زاري پيش آيد *

التاليف هو لغةً ايقاع الالف بين شيئين اواكثر وعرفاً مرادف التركيب و هوجعل الاشياء بحيث يطلق عليه اسم الواحد و قد يقال التاليف جمع اشياء متناسبة و يشعر به اشتقاقه من الالفة فهو اخص من التركيب كذا في البرجندي شرح مختصرالوقاية في الخطبة و يعلم من ذلك حد المولف فهو مرادف للمركب او اخص منه * و قد يطلق المولف على معنًى اعم من معنى المركب على ماستعرف في لفظ الجسم في فصل الميم من باب الجيم و يجيئ توضيح التعريف في لفظ المركب * و تاليف النسبة عند المهندسين عبارة عن ضرب قدر نسبة في قدر نسبة اخرى لتحصل النسبة المولفة مثلا بين عددين او مقدارين نسبة الثلث و بين آخرين نسبة النصف واردنا تاليف النسبتين فنضرب الثلثة التي هي قدر نسبة الثلث في الاثنين الذي هو قدر نسبة النصف حصل ستة وهي قدر النسبة المولفة و نسبة الواحد الى الستة بالسدس و هي النسبة المولفة * و معنى قدر النسبة يجيئ في لفظ القدر في فصل الراء من باب القاف و يقابله تجزية النسبة و هي قسمة قدر نسبة على قدر نسبة أخرى كما اذا اردنا قسمة قدر نسبة السدس على قدر نسبة الثلث فيقسم الستة على الثلثة يخرج اثنان و هو قدر نسبة النصف هذا خلاصة ما في تحرير اقليدس و حاشيته * و علم التاليف هو الموسيقي و هو من اصول الرياضي و هو علم يبحث فيه عن احوال النغمات فموضوعه النغمات و قد سبق في بيان اقسام الحكمة في المقدمة *

الايتلاف عند اهل البديع هو التناسب كما يجيئ في فصل الموحدة من باب النون * و ايتلاف القافية عندهم هو التمكين على ما يجيئ في فصل النون من باب الميم * و ايتلاف اللفظ مع اللفظ عندهم ان تكون الالفاظ يلايم بعضها بعضا بان يقرن الغريب بمثله و المتداولة بمثله رعاية لحسن الجوار و المناسبة كقوله تعالى تالله تفتؤ تذكر يوسف حتى تكون حرضا اتى باغرب الفاظ القسم و هي التاء فانها اقل استعمالا وابعد من افهام العامة بالنسبة الى الباء و الواو و باغرب صيغ الافعال التي ترفع الاسماء و تنصب

الخبار فان تزال اقرب الى الافهام و اكثر استعمالا منها وباغرب الفاظ الهلاك و هو الحرض فاقتضى حسن الوضع في النظم ان تجاور كل لفظة بلفظة مثلها في الغرابة توخيا لحسن الجوار و رغبة في ايتلاف المعاني بالالفاظ و لتتعادل الالفاظ في الوضع و تتناسب في النظم • ولما اراد غير ذلك قال و اقسموا بالله جهد ايمانهم فاتى بجميع الالفاظ المتداولة لاغرابة فيها • و ايتلاف اللفظ مع المعنى ان تكون الفاظ الكلام ملايمة للمعنى المراد فان كان فخما كانت الفاظه مفخمة اوجزلا فجزلة او غريبا فغريبة او متداولا فمتداولة او متوسطة بين الغرابة و الاستعمال فكذلك كقوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار فلما كان الركون الى الظالم و هو الميل اليه و الاعتماد عليه دون مشاركته في الظلم وجب ان يكون العقاب عليه دون العقاب على الظالم فاتى بلفظ المس الذي هو دون الاحراق و الاصطلام • ومنه الفرق بين سقى و اسقى فان سقى لما كان لا كلفة معه في السقية اورده تعالى في شراب الجنة فقال و سقاهم ربهم شرابا طهورا و اسقى لما كان فيه كلفة اورده في شراب الدنيا فقال واسقيناكم ماء فراتا ولا سقيناكم ماء غدقا لان السقيا في الدنيا لا يخلو من الكلفة ابدا كذا في الاتقان في نوع بدائع القرآن •

المؤتلف والمختلف عند المحدثين هو الراوي الذي اتفق اسمه مع اسم راو آخر خطا و اختلف نطقا اى تلفظا سواء كان الاختلاف بالنقطة كالاخيف بالخاء المعجمة والياء و الاحنف بالحاء المهملة و النون او بالشكل كسلّام بالتشديد و سلام بالتخفيف و المراد بالاسم مرادف العلم فيشتمل اللقب و الكنية ايضا هكذا يستفاد من شرح النخبة و شرحه •

الاستيناف هو في اللغة الابتداء على ما في الصراح و عند الفقهاء تجديد التحريمة بعد ابطال التحريمة الاولى وبهذا المعنى وقع في قولهم المصلي اذا سبقه الحدث يتوضأ ثم يتم ما بقي من الصلوٰة مع ركن وقع فيه الحدث اويستانف والاستيناف افضل و ذلك الاتمام يسمى بالبناء و ان شئت الزيادة فارجع الى البرجندي وجامع الرموز • و عند اهل المعاني يطلق بالاشتراك على معنيين • احدهما فصل جملة عن جملة سابقة لكون تلك الجملة جوابا لسوال اقتضته الجملة السابقة • و ثانيهما تلك الجملة المفصولة و تسمى مستانفة ايضا و بالجملة فالاستيناف يطلق على معنيين و المستانفة على المعنى الاخير فقط • و النحاة يطلقون المستانفة على الابتدائية و يجئ في لفظ الجملة في فصل اللام من باب الجيم • ثم الاستيناف بالمعنى الاول ثلثة اضرب لان السوال اما عن سبب الحكم مطلقا اى لا عن خصوص سبب فيجاب باي سبب كان سواء كان سببا بحسب التصور كالتاديب للضرب او بحسب الخارج نحو شعره قال لي كيف انت قلت عليل • سهر دائم وحزن طويل • اى ما سبب علتك اومابالك عليلا لان العادة انه اذا قيل فلان عليل ان يسأل عن سبب علته وموجب مرضه لا ان يقال هل سبب علته كذا وكذا و اما عن سبب خاص للحكم نحو و ماابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء فكانه قيل هل النفس امارة بالسوء

فقيل نعم ان النفس لامارة بالسوء و الضرب الاول يقتضي عدم التاكيد و الثاني يقتضي التاكيد و اما عن غيرهما اى عن غير السبب المطلق والسبب الخاص نحو قوله تعالى قالوا سلاما قال سلام اى فماذا قال ابراهيم في جواب سوالهم فقيل قال سلام و قول الشاعر * زعم العواذل انني في غمرة * صدقوا ولكن غمرتي لاتنجلي * ففصل قوله صدقوا عما قبله لكونه استينافا جوابا للسوال عن غير السبب كانه قيل اصدقوا في هذا الزعم ام كذبوا فقيل صدقوا * ثم السوال عن غير السبب اما ان يكون على اطلاقه كما في اول هذين المثالين ولا يقتضي التاكيد و اما ان يشتمل على خصوصية كما في آخرهما فان العلم الحاصل بواحد من الصدق و الكذب و انما السوال عن تعيينه و هذا يقتضي التاكيد * و الاستيناف باب واسع متكاثر المحاسن * و من الاستيناف ما ياتي باعادة اسم ما استونف عنه اى اوقع عنه الاستيناف نحو احسنت انت الى زيد زيد حقيق بالاحسان * ومنه ماينبى على صفته اى على صفة ما استونف عنه دون اسمه اى يكون المسند اليه في الجملة الاستينافية من صفات من قصد الحديث عنه نحو احسنت الى زيد صديقك القديم اهل لذلك * و السوال المقدر فيهما لما ذا احسن اليه او هل هو حقيق بالاحسان و هذا ابلغ من الاول * وقد يحذف صدر الاستيناف نحو يسبح له فيها بالغدو و الآصال رجال كانه قيل من يسبحه فقيل رجال اى يسبحه رجال هذا كله خلاصة ما في الاطول والمطول في بحث الفصل و الوصل *

فصل القاف * الاباق بالكسر و بالموحدة لغة الاستخفاء و شرعا استخفاء العبد من المولى كذا في جامع الرموز في فصل صح شراء مالم يره و فيه في كتاب اللقيط و الآبق صفة من ابق اباقا اي ذهب بلا خوف ولا كد عمل او استخفى ثم ذهب و شرعا مملوك فرمن مالكه تمردا وعنادا لسوء خلقه *

الأفق بضمتين و سكون الثاني ايضا في اللغة الطرف و الآفاق الجمع على ما في الصراح * و عند اهل الهيئة و اهل الاحكام من المنجمين يطلق بالاشتراك على اشياء * فاهل الهيئة يطلقونه على ثلث دوائر ثابتة * و اهل الاحكام يطلقونه على دائرة ثابتة أخرى ايضا الاولى الافق الحقيقي و هي دائرة عظيمة ثابتة حادثة في الفلك الاعلى مارة بمركز العالم يقوم الخط الواصل بين قطبيها و هما سمتا سمت الراس و القدم عمودا عليها اى على تلك الدائرة * وقيد الثابتة احتراز عن معدل النهار في عرض تسعين فانه لايسمى افقا نعم يقال له انه منطق على الافق و الثانية الافق الحسي ويسمى ايضا بالافق المرئي والشعاعي وافق الرؤية وهي دائرة صغيرة ثابتة حادثة في الفلك الاعلى تماس الارض عن فوق اى تماسها من موضع قدم الناظر موازية للافق الحقيقي و لما كان الخط الواصل بين سمتي الراس و القدم اعنى الخط الذي على استقامة قامة الناظر عمودا على الافق الحقيقي كان عمودا على الافق الحسي ايضا فان العمود على احد المتوازيين عمود على الآخر و الثالثة الافق الحسي ويسمى بالافق المرئي ايضا وهي دائرة ثابتة يرتسم محيطها في سطح الفلك الاعلى من طرف خط يخرج من البصر الى سطح الفلك الاعلى مماسا للارض اذا ادير ذلك الخط مع ثبات

طرفه الذي في البصر و مماسة للارض دورة تامة و قطبا هذين الافقين ايضا سمتا الراس و القدم * و فائدة قيد الثابتة فيهما سلامة تعريفهما من الانتقاض ببعض المدارات اليومية في عرض تسعين * و هذه الدائرة الثالثة قد تكون عظيمة وقد تكون صغيرة اذ ربما تنطبق على الاولى و ربما تقع تحتها او فوقها و ربما تقع تحت الثانية بحسب اختلاف قامة الناظر و هي الفاصلة بين ما يرى من الفلك و ما لا يرى منه حقيقة * و اما الثانية فلا تفصل اصلا * و اما الاولى فقد تفصل و قد لا تفصل و التفاوت بين مركزي الحقيقي و الحسي بالمعنى الثاني بقدر نصف قطر الارض و هذا القدر من التفاوت غير محسوس في فلك ما الا في فلك القمر و لذا كان الظاهر من فلك القمر دائما اصغر من الحقيقي بمقدار معتد به و هكذا التفاوت بين مركزي الحقيقي و الحسي بالمعنى الاول واعلم ان المنجمين يقيسون الطلوع والغروب بالنسبة الى الافق الحقيقي و العامة بالنسبة الى الحسي بالمعنى الثاني واعلم ايضا ان الافق رحوي ان انطبقت معدل النهار عليها و هو افق عرض تسعين و دور الفلك الاعظم هناك رحوي اى يتحرك كحركة الرحى و الافق استوائي ان قامت عليها على قوائم و يسمى بالافق المستقيم و افق الاستواء ايضا وهو افق خط الاستواء ودور الفلك الاعظم هناك دولابي و الافق مائل ان مالت عليها وهذا الافق هو افق المواضع التي يكون لها عرض * وقد يسمى نفس تلك المواضع بالآفاق المائلة تجوزا و دور الفلك الاعظم فيه حمائلي * و قيل قطبا الافق ان وقعا على المعدل فاستوائي و ان وقعا على قطبي المعدل فرحوي و ان وقعا على غير هذين الموضعين فمائل * اقول هذه العبارة الثانية في التقسيم اشمل من العبارة الاولى لاقتضائها شمول هذا التقسيم للافق الحقيقي و الحسي بالمعنيين بخلاف العبارة الاولى فانها تقتضي اختصاص هذا التقسيم بالافق الحقيقي اذ لا ينطبق معدل النهار على الافق الحسي بالمعنى الاول اصلا ولا على الافق الحسي بالمعنى الثاني في بعض الاوقات فلا يوجد افق رحوي على مقتضى العبارة الاولى الا من الافق الحقيقي و هذا التقسيم بالقياس الى حركة المعدل * واعلم ايضا ان الآفاق باعتبار الاظلال و العروض ثلثة اقسام لانها اما ذوات ظلين و هي آفاق خط الاستواء و المواضع التي عروضها اقل من الميل الكلي و اما ذوات ظل واحد و هي آفاق المواضع التي عروضها لا تكون اقل من الميل الكلي و لا ازيد من تمام الميل الكلي و اما ذوات ظل دائر و هي آفاق المواضع التي عروضها لا تكون اقل من تمام الميل الكلي ففي هذه الآفاق ان كانت الشمس في جزء ذي طلوع و غروب فظل نصف النهار يكون في جهة القطب الظاهر و ان كانت في جزء ابدي الظهور فظل نصف النهار يدور حول المقياس دورة تامة و اعلم ايضا ان الافق ينقسم بنقطتي المشرق و المغرب ارباعا فالربع الذي بين نقطتي الشمال و المشرق شرقي شمالي ومقابله غربي جنوبي والذي بين نقطتي الجنوب و المشرق شرقي جنوبي و مقابله غربي شمالي * و الرابعة الافق الحادث و هي دائرة عظيمة تمر بنقطتي الشمال و الجنوب و بمركز الكوكب او الجزء المفروض من فلك البروج و نصفها المتحدد

بافق البلد الذي يمر بالكوكب او الجزء يسمى النصف الشرقي و الآخر النصف الغربي فان كان على نصف النهار فلاعرض لافقه الحادث و ان كان على نصف الافق الشرقي فافقه الحادث افق البلد و ان كان على نصفه الغربي فافقه الحادث افق عرضه في خلاف جهة عرض البلد مثله * و القوس الواقعة من اول السموات بين الافق الحادث و نصف النهار من الجانب الاقرب يسمى ميل الافق الحادث * و العظيمة المارة بقطبي المعدل و قطبي الافق الحادث هي نصف نهار الافق الحادث * و القوس الواقعة منها بين قطب المعدل و الافق الحادث من الجانب الاقرب هي عرض الافق الحادث هكذا ذكر الفاضل عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة * و ذكر في حاشية الچغمني فقال اعلم ان اهل الاحكام يعتبرون دائرة تمر بنقطتي الشمال و الجنوب و بمركز كوكب معين عند ولادة شخص و يسمونها بالافق الحادث لذلك الكوكب و يفرضونها ثابتة غير متحركة بحركة الفلك كافق البلد و يسمون تقاطع الافق مع دائرة اول السموات بنقطة عديمة السمت * وقد يحتاج الى معرفة ارتفاع تلك النقطة في الاعمال فهذه النقطة ثابتة فرضا و دائرة ارتفاعها ابدا منطبقة على اول السموات انتهى * و در زيج ايلخاني ميگويد معرفت آفاق حادثهٔ كواكب ضروريست در دو مطلوب يكي مطارح شعاعات كواكب و ديگر در تسيرات كواكب پس گويم هر كوكب كه در صورت طالع نصف شرقي افق بمركز جرم آن كواكب بگذرد افق ولادت افق آن كوكب باشد بحسب موضع او و هر كوكب كه نصف غربي افق بمركز جرم او بگذرد نظير افق ولادت يعني افق كه در جانب جنوب عرض آن اُفق مساوي عرض افق ولادت باشد افق ولادت افق آن كوكب باشد بحسب موضع او و هر كوكب كه دائرهٔ نصف النهار بمركز جرم او بگذرد چه فوق الارض و چه تحت الارض دائرهٔ نصف النهار افق آن كوكب باشد بحسب موضع او و چون دائرهٔ نصف النهار يكي از آفاق خط استوا باشد افق آن كوكب را هيچ عرض نبود و هر كوكب كه ميان دو وتد افتد دائرهٔ تصور بايد كرد كه بمركز جرم آن كوكب و بدو دو نقطهٔ شمال و جنوب يعني دو نقطهٔ كه موضع تقاطع نصف النهار و افق باشد در هر دو جهت و آن دائرهٔ افق آن كوكب باشد بحسب موضع او پس اگر كوكب در نصف صاعد باشد يعني مابين عاشر و طالع يا مابين رابع و طالع عرض افق او كمتر باشد از عرض افق ولادت در جانب شمال و اگر در نصف هابط باشد يعني در يكي از دو ربع ديگر عرض افق او كمتر از عرض افق ولادت باشد ليكن در جانب جنوب

الافق المبين هو نهاية مقام القلب * و الافق الاعلى هو نهاية مقام الروح و هي الحضرة الواحدية و الحضرة الالوهية كذا في اصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابى الغنائم *

فصل اللام * الاجل بفتح الالف و الجيم لغة هو الوقت المضروب المحدود في المستقبل و اجل الحيوان عند المتكلمين هو الوقت الذي علم الله بموت ذلك الحيوان فيه * فالمقتول عند اهل

السنة ميت باجله و موته بفعله تعالى ولا يتصور تغير هذا المقدر بتقديم ولا تاخير قال الله تعالى اذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون • وقال المعتزلة بل تولد موته من فعل القاتل فهو من افعاله لا من فعل الله و انه لو لم يُقتل لعاش الى امد هو اجله الذي قدره الله له فالقاتل عندهم غيّر الاجل بالتقديم وفي شرح المقاصد ان قيل اذا كان الاجل زمان بطلان الحيٰوة في علم الله تعالى كان المقتول ميتا باجله قطعا و ان قيد بطلان الحيٰوة بان لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعا من غير تصور خلاف فكان النزاع لفظيا على مايراه الاستاذ وكثير من المحققين • قلنا المراد باجله زمان بطلان حيٰوته بحيث لا محيص عنه ولا تقدم ولا تاخر و مرجع الخلاف الى انه هل يتحقق في حق المقتول مثل ذلك ام المعلوم في حقه انه ان قتل مات و ان لم يقتل يعش فالنزاع معنوي انتهى • و قيل مبنى الخلاف هو الاختلاف في ان الموت وجودي او عدمي فلما كان الموت وجوديا نسب الى القاتل اذ افعال العباد مستندة اليهم عند المعتزلة • و اما عند اهل السنة فجميع الاشياء مستندة الى الله تعالى ابتداء فسواء كان الموت وجوديا او عدميا ينسب موت المقتول الى الله • وبعض المعتزلة ذهب الى ان ما لا يخالف العادة واقع بالاجل منسوب الى القاتل كقتل واحد بخلاف قتل جماعة كثيرة في ساعة فانه لم تجر العادة بموت جماعة في ساعة • ورد بان الموت في كلتا الصورتين متولد من فعل القاتل عندهم فلما ذا كان احدهما باجله دون الآخر • ثم الاجل واحد عند المتكلمين سوى الكعبي حيث زعم ان للمقتول اجلين القتل و الموت و انه لو لم يقتل لعاش الى اجله الذي هو الموت • و لايتقدم الموت على الاجل عند الاشاعرة و يتقدم عند المعتزلة انتهى • و زعم الفلاسفة ان للحيوان اجلا طبيعيا و يسمى بالاجل المسمى و الموت الافترائي وهو وقت موته بتحلل رطوبته و انطفاء حرارته الغريزيتين و اجلا اختراميا و يسمى بالموت الاخترامي ايضا و هو وقت موته بسبب الآفات و الامراض هكذا يستفاد من شرح المواقف و شرح العقائد و حواشيه ويجيء ايضا في لفظ الموت في فصل التاء من باب الميم •

الازل بفتح الالف و الزاء المعجمة دوام الوجود في الماضي كما ان الابد دوامه في المستقبل على مامر • وفي شرح الطوالع في بيان حدوث الاجسام هو ماهية تقتضي اللامسبوقية بالغير و هذا معنى ما قيل الازل نفي الاولية • وقيل هو استمرار الوجود في ازمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي انتهى و المعنى الاخير بعينه هو المعنى المذكور سابقا • وقال اهل التصوف الاعيان الثابتة و بعض الارواح المجردة ازلية و الفرق بين ازليتها و ازلية المبدع ان ازلية المبدع تعالى نعت سلبي بنفي الاولية بمعنى افتتاح الوجود عن العدم لانه عين الوجود و ازلية الاعيان و الارواح دوام وجودها مع دوام مبدعها مع افتتاح الوجود عن العدم لكونه من غيرها كذا في شرح الفصوص للمولوي الجامي في الفص الاول •

الازلي مالا يكون مسبوقا بالعدم اعلم ان الموجود اقسام ثلاثة لا رابع لها فانه اما ازلي ابدي وهو الله

سبحانه و تعالى لاازلي ولا ابدي و هو الدنيا اوابدي غير ازلي و هو الآخرة و عكسه محال فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه كذا في تعريفات السيد الجرجاني •

الاسماعيلية هي السبعية كما يجيء في فصل العين المهملة من باب السين المهملة •

الاصل بفتح الاول وسكون الصاد المهملة في اللغة مايبتني عليه غيره من حيث انه يبتني عليه غيره • و بقيد الحيثية خرج ادلة الفقه مثلا من حيث انها تبتني على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع لا اصول اذا الفرع ما يبتني على غيره من حيث انه يبتني على غيره و كثيراً ما يحذف قيد الحيثية عن تعريفهما لكنه مراد لان قيد الحيثية لابد منه في تعريف الاضافيات • ثم الابتناء اعم من الحسي و العقلي • و الحسي كون الشيئين محسوسين وحينئذ يدخل فيه مثل ابتناء السقف على الجدار و ابتناء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر • و العقلي بخلافه • وقيل الحسي مثل ابتناء السقف على الجدار بمعنى كونه مبنيا عليه وموضوعا فوقه فانه ممايدرك بالحس و يخرج منه حينئذ مثل ابتناء الافعال على المصادر و يدخل في العقلي فان ابتناء الافعال على المصادر و المجاز على الحقيقة و الاحكام الجزئية على القواعد الكلية و المعلولات على عللها و ما يشبه ذلك ابتناء عقلي • وقيل الاصل المحتاج اليه و الفرع المحتاج • وفيه ان الاصل لغةً لايطلق على العلل الاربع سوى المادة يقال اصل هذا السرير خشب و كذا لايطلق على الشروط مع كون تلك الشياء المذكورة محتاجة اليها فلا يكون مطردا مانعا كذا في التلويح وحواشيه في تعريف اصول الفقه وفي بحث القياس • وعند الفقهاء والاصوليين يطلق على معان احدها الدليل يقال الاصل في هذه المسئلة الكتاب و السنة و ثانيها القاعدة الكلية و هي اصطلاحا على ما يجيء قضية كلية من حيث اشتمالها بالقوة على جزئيات موضوعها و يسمى تلك الاحكام فروعا و استخراجها منها تفريعا و ثالثها الراجح اى الاولى و الاحرى يقال الاصل الحقيقة و رابعها المستصحب يقال تعارض الاصل و الظاهر فهذه اربعة معان اصطلاحية تناسب المعنى اللغوي فان المدلول له نوع ابتناء على الدليل و فروع القاعدة مبنية عليها وكذا المرجوح كالمجاز مثلا له نوع ابتناء على الراجح و كذا الطاري بالقياس الى المستصحب كذا في العضدي و حواشيه للسيد السند و السعد التفتازاني • و ربما يعبر عن المعنى الرابع بما ثبت للشيء نظرا الى ذاته على ما وقع في حاشية الفوائد الضيائية للمولوي عبد الحكيم • و ربما يفسر بالحالة التي تكون للشيء قبل عروض العوارض عليه كما يقال الاصل في الماء الطهارة و الاصل في الاشياء الاباحة هكذا في حواشي المسلم وخامسها مقابل الوصف على ما يجيء في لفظ الوصف في فصل الفاء من باب الواو و كذا يجيء بيان بعض المعاني المذكورة سابقا ايضا في محله • وفي چلپي البيضاوي ذكر الاصل بمعنى الكثير ايضا ولعل مرجع هذا المعنى الى المعنى الثالث والله اعلم •

اصلي نوعي است از انواع لغت و آن لفظي است مستعمل نزد هفت طائفۀ مخصوصه مشهوره از مردم بياباني كه ايشان را اعراب و عرب عرباء و عرب عاربه نيز گويند و علوم ادبيه و قواعد عربيه علماى عرب از كلام اين قوم و لغت اين گروه استنباط كرده‌اند كذا ذكر في شرح نصاب الصبيان و على هذا المعنى يقال هذا اللفظ فى الاصل او في اصل اللغة لكذا ثم استعمل لكذا * و هفت لغت در عرب مشهور است بفصاحت و آن هفت لغت قريش و علي و هوازن و اهل يمن و ثقيف و هذيل و بني تميم * و يقابل الاصلي المولد * و فى الخفاجي في تفسير قوله تعالى رب العالمين المراد بالاصل حالة وضعه الاول *

اصل القياس هو عند اكثر علماء الفقه و الاصول هو محل الحكم المنصوص عليه كما اذا قيس الارز على البر في تحريم بيعه بجنسه متفاضلا كان الاصل هو البر عندهم لان الاصل ما كان حكم الفرع مقيسا عليه و مردودا اليه و ذلك هو البر في هذا المثال * و عند المتكلمين هو الدليل الدال على الحكم المنصوص عليه من نص او اجماع كقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل في هذا المثال لان الاصل ما يتفرع عليه غيره و الحكم المنصوص عليه متفرع على النص فكان النص هو الاصل * و ذهب طائفة الى ان الاصل هو الحكم فى المحل المنصوص عليه لان الاصل ما ابتنى عليه غيره فكان العلم به موصلا الى العلم او الظن بغيره و هذه الخاصية موجودة فى الحكم لا فى المحل لان حكم الفرع لا يتفرع على المحل ولا فى النص و الاجماع اذ لو تصور العلم بالحكم فى المحل دونهما بدليل عقلي او ضرورة امكن القياس فلم يكن النص اصلا للقياس ايضا و هذا النزاع لفظي لامكان اطلاق الاصل على كلواحد منها لبناء حكم الفرع على الحكم فى المحل المنصوص عليه و على المحل و على النص لان كلواحد اصله و اصل الاصل اصل لكن الاشبه ان يكون الاصل هو المحل كما هو مذهب الجمهور لان الاصل يطلق على ما يبتني عليه غيره و على ما يفتقر اليه غيره و يستقيم اطلاقه على المحل بالمعنيين اما بالمعنى الاول فلما قلنا و اما بالمعنى الثاني فلافتقار الحكم و دليله الى المحل ضرورة من غير عكس لان المحل غير مفتقر الى الحكم ولا الى دليله و لان المطلوب في باب القياس بيان الاصل الذي يقابل الفرع فى التركيب القياسي ولا شك انه بهذا الاعتبار هو المحل * واما الفرع فهو المحل المشبه عند الاكثر كالارز فى المثال المذكور و عند الباقيين هو الحكم الثابت فيه بالقياس كتحريم البيع بجنسه متفاضلا و هذا اولى لانه الذي يبتني على الغير و يفتقر اليه دون المحل الا انهم لما سموا المحل المشبه به اصلا سموا المحل الآخر المشبه فرعا كذا في بعض شرح الحسامي *

الاصول جمع اصل و اهل العروض يريدون بها ما تتركب منه الاركان و هي اي الاصول ثلثة الوتد و السبب و الفاصلة و تحقيق كل في موضعه و اصول الافاعيل هي الاجزاء كما يجيء في فصل الالف من باب الجيم *

اصول الدين هو علم الكلام و يسمى بالفقه الاكبر ايضا و قد سبق فى المقدمة و كذا اصول الحديث و اصول الفقه *

الاصول الموضوعة هي المبادي الغير البينة بنفسها المسلمة فى العلم على سبيل حسن الظن وقد سبق فى المقدمة ايضا في بيان المبادي *

الاكل ايصال ما يتاتى فيه المضغ الى الجوف ممضوغا كان او غيره فلايكون اللبن والسويق ماكولاكذا في تعريفات السيد الجرجاني *

الاكلة بفتح الالف و سكون الكاف عند الاطباء علة صورتها صورة القروح الا انها تسعى في زمان يسير في مواضع كثيرة ولها رائحة واذا حدثت فى الفم تضاف اليه و يقال اكلة الفم وكذا الى غيره كذا في حدود الامراض *

الاكّال عند الاطباء دواء يبلغ في تقريحه و تحليله الى ان ينقص قدرا من اللحم كالزنجار كذا فى الموجز *

الاهل بفتح الالف وسكون الهاء كسان وكسان سراي و جاي و اهلة كذلك و اهلات و اهال جماعة كذا فى الصراح * وفي جامع الرموز في كتاب الوصية اهل الرجل زوجته عرفا و لغة قال الغوري والازهري اهل الرجل اخص الناس به ولا اخص بالانسان من الزوجة كما فى الكرماني و يقال تاهّل فلانٌ اي تزوّج كذا فى الهداية وهذا عند ابي حنيفة رح واما عندهما فكل من يعوله من امرأته وولده واخيه و عمه وصبي اجنبي يقوته من منزله كما فى المغرب و لا يدخل فيه رقيقه كما فى الاختيار انتهى * قيل قد يراد بالاهل الزوجة و الاولاد و قد يراد به الاقارب و قد يراد به المنقاد كذا فى المفاتيح شرح المشكوة في باب مناقب اهل بيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم * واهلية الانسان للشيئ صلاحيته لصدور ذلك الشيئ و طلبه و قبوله اياه وفي لسان الشرع عبارة عن صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه هكذا في بعض شروح الحسامي * اهل الاهواء اهل القبلة الذين لا يكون معتقدهم معتقد اهل السنة وهم الجبرية و القدرية و الروافض والخوارج و المعطلة و المشبهة وكل منهم اثنى عشر فرقة فصاروا اثنين وسبعين و يجيء فيفصل الياء من باب الهاء كذا في تعريفات السيد الجرجاني *

الآل بالمد اهل و عيال و اتباع يعني پس روان كما فى الصراح * وفي جامع الرموز في كتاب الوصية آل الشخص اهل بيته اى بيت النسب وهو كل من يتصل به من قبل آبائه من اقصى اب له فى الاسلام مسلما كان او كافرا قريبا او بعيدا محرما او غيره لان الآل و الاهل يستعملان استعمالا واحدا فيدخل فيه جده و ابوه لاالاب الاقصى لانه مضاف كذا فى الكرماني ولا اولاد البنات و اولاد الاخوات ولا احد من قرابة ام ذلك الشخص اذالنسب انما يعتبر من الآباء و لهذا لواوصت لاهل بيتها لم يدخل

فيه ولدها الا ان يكون ابوه من قومها كما في الكافي انتهى * و اصل آل اهل بدليل تصغيره على اهيل * وقيل اصله اول فانه نقل عن الاصمعي انه سمع من اعرابي يقول آل و اويل و اهل و اهيل * ورد بانه لاعبرة بقول الاعرابي * وهذا مذهب الكوفيين كما ان الاول مذهب البصريين * وفي جامع الرموز الآل في الاصل اسم جمع لذوي القربى الفه مبدلة عن الهمزة المبدلة عن الهاء عند البصريين و عن الواو عند الكوفيين و الاول هو الحق انتهى * ثم لفظ الآل مختص باولي الخطر كالانبياء و الملوك ونحوهم يقال آل محمد عليه السلام و آل علي رض و آل فرعون و لا يضاف الى الارذال ولا المكان و الزمان ولا الى الحق سبحانه وتعالى فلا يقال آل الحائك و آل مصر و آل زمان وآل الله تعالى بخلاف الاهل في جميع ما ذكر * و اختلف في آل النبي صلى الله عليه و آله و سلم فقيل انه ذرية النبي عليه الصلوة و السلام * و قيل ذريته و ازواجه و قيل كل مومن تقي لحديث كل تقي آلي * و قيل اتباعه * وقيل بنوهاشم وبنو المطلب قائله الشافعي رح قال ابن الحجر في شرح الاربعين للنوي و آل نبينا صلى الله عليه و آله و سلم عند الشافعي مومنو بني هاشم و المطلب كما دل عليه مجموع احاديث صحيحة لكن بالنسبة الى الزكوة و الفيء دون مقام الدعاء و من ثم اختار الازهري و غيره من المحققين في مقام الدعاء انهم كل مومن تقي مثل ان يقال اللهم صل على محمد وعلى آل محمد * و قيل بنوهاشم فقط * وقيل من يجمع بينه و بين النبي صلى الله عليه وآله وسلم غالب بن فهر * و قيل آل علي وآل جعفر و آل عقيل و آل عباس * وقيل عترته وهم اولاد فاطمة رضي الله تعالى عنهم * وقيل اهل بيته المعصومين وهو الحق * وقيل الفقهاء العاملون على ما في جامع الرموز * و قال العلامة الدواني آله صلى الله وآله عليه وسلم من يؤل اليه بحسب النسب او النسبة وكما حرم الله تعالى على الاول الصدقة الصورية حرم على الثاني الصدقة المعنوية اعني تقليد الغير في العلوم و المعارف فآله عليه السلام من يؤل اليه اما بحسب نسبته عليه السلام بحيوته الجسمانية كاولاده النسبية او بحسب نسبته عليه السلام بحيوته العقلية كاولاده الروحانية من العلماء الراسخين و الاولياء الكاملين و الحكماء المتالهين المقتبسين من مشكوة انواره و اذا اجتمع النسبتان كان نورا على نور كما في الائمة المعصومين و هذا الذي ذكرنا اكثره منقول من العلمي حاشية شرح هداية الحكمة و بعضه من البرجندي شرح مختصر الوقاية *

الآلة في عرف العلماء هي الواسطة بين الفاعل و منفعله في وصول اثره اليه على ما قال الامام في شرح الاشارات * فالواسطة كالجنس تشتمل كل ما يتوسط بين الشيئين كواسطة القلادة و النسبة المتوسطة بين الطرفين * و بقوله بين الفاعل و منفعله خرجت الوسائط المذكورة مما لايكون طرفاه فاعلا و منفعلا * و القيد الاخير لاخراج العلة المتوسطة فانها ليست واسطة بينهما في وصول اثر العلة البعيدة الى المعلول لان اثر العلة البعيدة لا يصل الى المعلول فضلا ان يكون شيئ واسطة بينهما بل انما الواصل اليه اثر العلة المتوسطة لانه الصادر منها * قيل عليه الانفعال يستلزم وصول الاثر فاذا انتفى الوصول انتفى الانفعال فلا حاجة الى

القيد الاخير • واجيب عنه بمنع الاستلزام المذكور اذ العلة البعيدة لها مدخل في وجود المعلول لتوقفه عليه و ليس ذلك التوقف الا بالفاعلية الا انه فاعل بعيد تخلل بينه و بين منفعله فاعل آخر بسببه لم يصل اثره اليه اذ الشيئ الواحد لا يتصف بالصدورين ولا يقوم صدور واحد بصادرين فلا يستلزم الانفعال و صول الاثر فثبت ان الواصل اليه اثر المتوسطة دون البعيدة • و ما قيل ان التعريف يصدق على الشرائط وارتفاع الموانع و المعدات لانها وسائط بين الفاعل و المنفعل في وصول الاثراذ الايجاد لا يحصل بدونها فتوهم لانها متممات الفاعلية فان الفاعل انما يصير فاعلا بالفعل بسببها لا انها و سائط فى الفاعلية • قيل المتبادر من منفعله المنفعل القريب فلا حاجة الى القيد الاخير • وفيه ان المتبادر هو المطلق و لهذا قيّد المحقق الطوسي التعريف بالقريب فقال هى ما يتوسط بين الفاعل و منفعله القريب في وصول اثره اليه ولو سلم فالمتبادر من المنفعل القريب ما لا يكون بينه وبين فاعله و اسطة اصلا لا ان لايكون بينهما فاعل آخر وحينئذ يخرج عن التعريف آلة الضرب الذي يكون بين الضارب و المضروب حائلا • فائدة • اطلاق الآلة على العلوم الآلية كالمنطق مثلا مع انها من اوصاف النفس اطلاق مجازي و الا فالنفس ليست فاعلة للعلوم الغير الآلية لتكون تلك العلوم واسطة في وصول اثرها اليها • وقد تطلق الآلة مرادفة للشرط كما يجيء في فصل الطاء المهملة من باب الشين المعجمة • ثم الآلة عند الصرفيين تطلق على اسم مشتق من فعل لما يستعان به في ذلك الفعل كالمفتاح فانه اسم لما يفتح به و يسمى اسم آلة ايضا وهذا معنى قولهم اسم الآلة ما صنع من فعل لآلية اى لآلية ذلك الفعل • وقد تطلق عندهم على ما يفعل فيه اذا كان مما يستعان به كالمحلب هكذا فى الاصول الاكبري وشروح الشافية • والفرق بين اسم الآلة و الوصف المشتق يجيء في لفظ الوصف في فصل الفاء من باب الواو •

التاويل هو مشتق من الاول وهو لغةً الرجوع • و اما عند الاصوليين فقيل هو مرادف التفسير و قيل هو الظن بالمراد و التفسير القطع به فاللفظ المجمل اذا لحقه البيان بدليل ظني كخبر الواحد يسمى مأولا واذا لحقه البيان بدليل قطعي يسمى مفسرا و قيل هو اخص من التفسير و جميع ذلك يجيء مستوفًى هناك في فصل الراء المهملة من باب الفاء و تاويل در اصطلاح اهل رمل عبارتست از شكلي كه حاصل شود از بستن و يا كشادن شكل متن و لفظ متن درفصل نون از باب ميم مذكور خواهد شد •

الاول بتشديد الواو هو مثال واوي فيجيء في باب الواو وكذا الاوليات يجيء هناك •

فصل الميم * الآدم بالمد و الدال المفتوحة المهملة مرد گندم گون و نام پيغمبري كه پدر همه آدميان است و در اصطلاح سالكان آدم خليفهٔ خداست و روح عالم آدم است و آنچه بر خدا اطلاق كرده ميشود رواست اطلاق او بر خليفهٔ او كذا في كشف اللغات •

الالم هو ادراك المنافر من حيث هو منافر و يقابله اللذة و يجيء ذكره هناك مستوفًى في فصل الذال المعجمة من باب اللام •

الأم بالضم و التشديد مادر و اصل هر چيزي و مهتر و قبر و جاي بازگشتن و علم و مكه ولوح محفوظ امهات جمع كما في كشف اللغات فاصل الام أمه اسقط الهاء عنه و ردت في الجمع • و قد يجمع الام على الامات ايضا بغير هاء و اكثر استعمال الامات في الحيوان غير الآدمي على ما في التفسير الكبير • وفي الصراح الامهات للناس و الامات للبهائم و تصغيرها اميمة و ام در علم اسطرلاب عبارت است از جسمي كه برو كرسي باشد و مشتمل باشد بر صفائح و غير آن و آنرا حجره نيز نامند • و در بعضي تصانيف ابي ريحان مسطور است كه حجره آن طوقيست كه بر كنارهٔ اسطرلاب باشد و ام آن صفيحه كه آن طوق بران مركب است كذا في شرح بيست باب • و در بعضي رسائل گويد ام دائرهٔ بزرگ اسطرلاب باشد كه بر پشت آن آلهٔ ارتفاع بسته باشند ودروي جوفي باشد كه صفايح و عنكبوت درو موضع كنند و بدين اعتبار او را ام حجره نيز گويند و مرجع اين بسوى قول اول است •

الامهات عند الحكماء هي العناصر وفي كشف اللغات امهات در اصطلاح حكما عناصر وطبائع را گويند چنانكه آباء دراصطلاح شان افلاك و انجم را گويند انتهى و امهات در اصطلاح اهل رمل عبارت است از چهار شكل كه در وقت كشيدن زايچه در چهار خانهٔ اولين واقع شوند •

امهات الاسماء در اصطلاح صوفيه چهار اسماى الٰهيه را گويند يعني الاول و الآخر و الظاهر و الباطن كذا في كشف اللغات •

الامهات السفلية هي العناصر الاربعة *

الامهات العلوية هي علم العقول و النفوس و الارواح كذا في كشف اللغات •

ام الدم عند الاطباء هو نتوء يحدث في الجلد لاجتماع دم الشريان تحته و هو ينخفض بالانغمار لاعادة الدم الى الشريان • وكيفية حدوثه ان يحدث التفرق في الشريان و لم يلتحم و كان الدم يسيل منه الى الفضاء الذي يحويه حتى يمتلى ذلك الفضاء و لاجل بقاء اتصال الشريان يعاد الدم منها اليه بالانغمار • وقوم يقولون ام الدم لكل انفجار شرياني كذا في حدود الامراض •

ام الدماغ وام الراس عند هم هي الجليدة التي تجمع قيم الراس اعلم ان الدماغ كله مجلل بغشائين احد هما رقيق يحيط بظاهر جرم الدماغ و يسمى الام الرقيقة و الثاني صفيق يماس العظم و يسمى الام الغليظة و الجافية ايضا كذا في بحر الجواهر •

ام الصبيان عند هم هو الصرع الذي يعرض مع حمى حادة محرقة يابسة قشفية كذا قال الرازي • و قيل انه ضرب من الصرع يخص بهذا الاسم عند عروضه للصبيان و زعم انه هو الذي سماه الشيخ بريح الصبيان و سماه غيره بام الشياطين وبفزع الصبيان • واما الحكيم ابو الفرج فقد قال في المفتاح ان الصرع مطلقا يسمى بام الصبيان لكثرة ما يعتريهم • و قيل هو الصرع الصفراوي كذا في حدود الامراض •

ام ملدم عند الاطباء هو الحمى وملدم بكسر الميم وسكون اللام وفتح الدال المهملة *

ام الكتاب اصل كتاب كه لوح محفوظ است و نيز سورة فاتحه و آيات محكمات * و در اصطلاح سالكان عقل اول را گويند كه اشارت است بمرتبهٔ وحدت * شعر * عقل اول نام او ام الكتاب * فهم كن و الله اعلم بالصواب كذا في كشف اللغات * ومرتبة الوحدة على مايجيء عبارة عن علمه تعالى لذاته وصفاته ولجميع موجوداته على وجه الاجمال * وفي الانسان الكامل ام الكتاب عبارة عن ماهية كنه الذات المعبر عنها من بعض وجوهها بماهيات الحقائق التي لا يطلق عليها اسم ولا وصف ولا نعت ولا وجود ولا عدم ولاحق ولاخلق * و الكتاب هو الوجود المطلق الذي لا عدم فيه فكانت ماهية الكنه ام الكتاب لان الوجود مندرج فيها اندراج الحروف في الدواة ولا يطلق على الدواة باسم شيئ من اسماء الحروف مهملة كانت او معجمة فكذلك ماهية الكنه لا يطلق عليها اسم الوجود ولا اسم العدم لانها غير معقولة و الحكم على غير المعقول محال فلا يقال بانها حق او خلق ولا غير ولا عين ولكنها عبارة عن ماهية لا تنحصر بعبارة الا ولها ضد تلك من كل وجه وهي الالوهية باعتبار و من وجه هي محل الاشياء ومصدر للوجود و الوجود فيها بالفعل ولوكان العقل يقتضي ان يكون الوجود في ماهية الحقائق بالقوة كوجود النخلة في التمر ولكن الشهود يعطي الوجود منها بالفعل لابالقوة للمقتضى الذاتي الالهي لكن الاجمال المطلق هو الذي حكم على العقل ان يقول بان الوجود في ماهية الحقائق بالقوة بخلاف الشهود فانه يعطيك الامر المجمل مفصلا على انه في نفس ذلك التفصيل باق على اجماله و هذا امر ذوقي * اذا علمت ان الكتاب هو الوجود المطلق تبين لك ان الامر الذي لا يحكم عليه لا بالوجود ولا بالعدم هو ام الكتاب و هو المسمى بماهية الحقائق لانه الذي تولد منه الكتاب و ليس الكتاب الاوجها واحدا من وجهي كنه الماهية لان الوجود احد طرفيها و العدم هو الثاني و لهذا ما قبلت العبارة بالوجود ولا بالعدم لان ما فيها وجه من هذه الوجوه الا وفيها ضدها * فالكتاب النازل على محمد صلى الله عليه و آله و سلم هو عبارة عن احكام الوجود المطلق وهو علم الكتاب و اليه اشار الحق بقوله ولارطب ولا يابس الا في كتاب مبين * اعلم ان اللوح عبارة عن مقتضى التعين من ذلك الوجود في الوجود على الترتيب الحكمي لا على المقتضى الالهي الغير المنحصر فان ذلك لا يوجد في اللوح مثل تفصيل اهل الجنة و النار واهل التجليات وما اشبه ذلك و لكنه موجود في الكتاب و الكتاب كلي عام و اللوح جزئي خاص انتهى ما في الانسان الكامل *

ام الهيولى عند الصوفية هو اللوح كما يجيء في فصل الحاء المهملة من باب اللام *

الامة بالضم گروه از هر جنس را ميگويند ولهذا قالوا الامة جمع لهم جامع من دين او زمان او مكان او غير ذلك * و تطلق تارة على كل من بعث اليهم نبي و يسمون امة الدعوة و اخرى على المومنين به وهم امة الاجابة هكذا في شروح المشكوة في كتاب الايمان *

الآمة بالالف الممدودة و الميم المشددة عند الاطباء تفرق اتصال يحدث في الراس و يصل الى الدماغ كذا في حدود الامراض •

الامامة بالكسر في اللغة پيش نمازي كردن كما في الصراح • و عند المتكلمين هي خلافة الرسول عليه السلام في اقامة الدين و حفظ حوزة الاسلام بحيث يجب اتباعه على كافة الامة و الذي هو خليفته يسمى اماما • وقولنا يجب اتباعه الخ يخرج من ينصبه الامام في ناحية كالقاضي و يخرج المجتهد ايضا اذ لا يجب اتباعه على الامة كافة بل على من قلده خاصة و يخرج الآمر بالمعروف ايضا • وهذا التعريف اولى من قولهم الامامة رياسة عامة في امور الدين لشخص من الاشخاص • وقيد العموم احتراز عن القاضي و الرئيس و غيرهما • والقيد الاخير احتراز عن كل الامة اذا عزلوا الامام عند فسقه فان الكل ليس شخصا واحدا و انما كان اولى اذ ينتقض هذا التعريف بالنبوة • فائدة • في شروط الامامة الجمهور على ان اهل الامامة و مستحقها من هو مجتهد في الاصول و الفروع شجاع ذورای • وقيل لا تشترط هذه الصفات الثلث نعم يجب ان يكون عدلا عاقلا بالغا ذكرا حرا فهذه الشروط الخمسة بل الثمانية معتبرة بالاجماع اذ القول بعدم اشتراط الثلث الاول مما لايلتفت اليه و ههنا صفات أخر في اشتراطها خلاف • الاولى ان يكون قريشيا اشترطه الا شاعرة و الجبائية و منعه الخوارج وبعض المعتزلة • الثانية ان يكون ها شميا شرطه الشيعة • الثالثة ان يكون عالما لجميع مسائل الدين شرطه الامامية ايضا • الرابعة ظهور الكرامة على يده و به قال الغلاة ولم يشترط هذه الثلثة الا شاعرة • و الخامسة ان يكون معصوما شرطها الامامية و الاسما عيلية ولم يشترطها الا شاعرة • فائدة • يثبت الامامة بالنص من الرسول او من السابق بالاجماع و يثبت ايضا بتبعية اهل الحل و العقد عند اهل السنة و الجماعة و المعتزلة الصالحية من الزيدية خلافا لاكثر الشيعة فا نهم قالوا لاطريق الا النص و ان شئت الزيادة فارجع الى شرح المواقف وغيره • و قال بعض الصوفية الامامة قسمان امامة ظاهرية و امامة باطنية و يجيء في لفظ الخلافة في فصل الفاء من با ب الخاء المعجمة •

الامام بالكسر پيشوا و راه روشن وقرآن ولوح محفوظ كما في كشف اللغات • وعند المتكلمين هو خليفة الرسول عليه السلام في اقامة الدين بحيث يجب اتباعه على كافة الامة • وعند المحدثين هو المحدث والشيخ وقد سبق في المقدمة • وعند القراء والمفسرين وغيرهم مصحف من المصاحف التي نسخوها الصحابة رضي الله عنهم بامر عثمان رضي الله عنه ثم ارسل منها الى كل مصر مصحفا و امسك عنده مصحفا فيسمى كل من تلك المصاحف اماما لا المصحف الذي كان عند عثمان وحده كما قيل كذا ذكر الخفاجي في حاشية البيضاوي في تفسير اهدنا الصراط المستقيم •

الامامان هو تثنية الامام واما معناه عند السالكين فيجيء في لفظ القطب في فصل الموحدة من باب القاف •

الائمة جمع الامام * و ائمة الاسماء اسماى سبعه را گويند چنانكه الحي والعالم و المريد و القادر و السميع و البصير والمتكلم و اين اسماى سبعه اصول مجموع اسماى الٰهيه اند كذا في كشف اللغات *

الامامية فرقة من الشيعة قالوا بالنص الجلي على امامة علي و كفّروا الصحابة ووقعوا فيهم وساقوا الامامة الى جعفر الصادق واختلفوا في المنصوص عليه بعده والذي استقر عليه رائهم انه ابنه موسى الكاظم وبعده علي بن موسى الرضاء وبعده محمد بن علي التقي وبعده علي بن محمد النقي وبعده حسن بن علي الزكي العسكري وبعده محمد بن الحسن وهو الامام المنتظر ولهم في كل من المراتب التي بعد جعفر اختلافات اوردها الامام في آخر المحصل ثم متاخرو الامامية اختلفوا و تشيعوا الى معتزلة اما و عيدية او تفضيلية و الى اخبارية يعتقدون ظاهر ما ورد به الاخبار المتشابهة و هولاء ينقسمون الى مشبهة يجرون المتشابهات على ان المراد بها ظواهرها و سلفية يعتقدون ان ما اراد الله بها حق بلا شبهة كما عليه السلف و الى ملتحقة بالفرق الضالة *

فصل النون الابنْة بالضم وسكون الموحدة مثل الحمرة و هي عند الاطباء علة يشتهي صاحبها ان يوتى في دبره و ان يرى المجامعة تجري بين الا نثيين وهي اما طبعي اي جبلي و هو قد يكون لامر في الابوين كما اذا كان الاب مبتلى بها و كما اذا جومعت امه في دبرها كثيرا خاصة حال حبله او مدة رضاعه وقد يكون لحصول مزاج انوثي في خلقته فتكون آلات تناسله مائلة الى داخل البطن كما ان آلات الاناث تكون غائرة وح تعرض له عند كثرة المني او حدته دغدغة في ناحية و يشتهي احكاكها فهو مع انه رجل في الحقيقة مرأة و لذلك يكون المابون الجبلي صغير القضيب و الخصيتين و اما عرضي و هو يكون اما لاعتياده بذلك الامر و اما لحكة تعرض في اسافل امعائه * واحوال اصحاب هذه العلة مختلفة فمنهم من لايقدر على الجماع بدونه فيلتذ مع تلك اللذة القذرة و منهم من ينزل بذلك فيلتذ لذة الا نزال و منهم من يلتذ بنفس الجماع فقط حتى يحب روبته بين الانثيين و منهم من يلتذ بانزال الفاعل لتسكين المني حكة امعائه كذا في حدود الا مراض *

الاذن بالكسر وسكون الذال المعجمة لغةً الاعلام باجازة رخصة في الشيئ وشريعةً فك الحجراي حجركان اي سواء كان حجر الرق او الصغر اوغيرهما والذي فك منه الحجريسمى ما ذونا هكذا يستفاد من جامع الرموز *

الاذان بالفتح لغةً الاعلام و شرعا الاعلام بوقت الصلٰوة بوجه مخصوص معروف و يطلق ايضا على الالفاظ المخصوصة المعروفة كذا في الدرر شرح الغرر *

الامانة بالفتح وبالميم يجيئ تفسيرها في لفظ الوديعة في فصل العين المهملة من باب الواو *

الامناء هم الملامتية وهم الذين لم يظهروا مما في بواطنهم اثرا على ظواهرهم وتلامذتهم يتقلبون في مقامات اهل الفتوة كذا في اصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابى الغنائم *

x

الايمان هو في اللغة التصديق مطلقا و اختلفت فيه اهل القبلة على اربع فرق الفرقة الاولى قالوا الايمان فعل القلب فقط و هولاء قد اختلفوا على قولين احدهما انه تصديق خاص و هو التصديق بالقلب للرسول عليه السلام فيما علم مجيئه به ضرورة من عند الله فمن صدق بوحدانية الله تعالى بالدليل و لم يصدق بانه مما علم به مجيي الرسول من عند الله لم يكن هذا التصديق منه ايمانا * ثم ما لوحظ اجمالا كالملائكة و الكتب و الرسل كفى الايمان به اجمالا و ما لوحظ تفصيلا كجبرئيل و موسى و الانجيل اشترط الايمان به تفصيلا فمن لم يصدق بمعين من ذلك فهو كافر * ثم التقييد بالضرورة لاخراج ما لايعلم بالضرورة كالاجتهاديات فان منكرها ليس بكافر و عدم تقييد التصديق بالدليل لاشتمال اعتقاد المقلد اذ ايمانه صحيح عند الاكثر و هو الصحيح * و التصديق اللغوي هو اليقيني على ما يجيي في محله فالظني ليس بكاف في الايمان و هذا قول جمهور العلماء فان الايمان عندهم هو التصديق الجازم الثابت * و قال بعضهم عدم كفاية الظن القوي الذي لا يخطر معه النقيض محل كلام و قد صرح في شرح المواقف ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض حكمه حكم اليقين في كونه ايمانا حقيقة فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل * و اطفال المومنين و ان لم يكن لهم تصديق لكنهم مصدقون حكما لما علم من الدين ضرورة انه عليه السلام كان يجعل ايمان احد الابوين ايمانا للاولاد * والتصديق مع لبس الزنار بالاختيار كلا تصديق فيحكم بكفر هذا المصدق * و قيل الكفر في مثل هذه الصورة اي في الصورة التي يكون التصديق مقرونا بشيئ من امارات التكذيب في الظاهر في حق اجراء احكام الدنيا لا فيما بينه و بين الله تعالى كذا في حاشية الخيالي للمولوي عبد الحكيم * وحد الايمان بما ذكرنا هو مختار جمهور الاشاعرة و عليه الماتريدية و اكثر الائمة كالقاضي و الاستاذ و الحسين بن الفضل و وافقهم على ذلك الصالحي و ابن الراوندي من المعتزلة و القول الثاني انه معرفة الله تعالى مع توحيده بالقلب * و الاقرار باللسان ليس بركن فيه ولا شرط حتى ان من عرف الله بقلبه ثم جحد بلسانه ومات قبل ان يقرّبه فهو مومن كامل الايمان و هو قول جهم بن صفوان * و اما معرفة الكتب و الرسل و اليوم الآخر فزعم انها داخلة في حد الايمان و هذا بعيد عن الصواب لمخالفته ظاهر الحديث بني الاسلام على خمس * والصواب ما حكاه الكعبي عن جهم ان الايمان معرفة الله تعالى و كل ما علم بالضرورة كونه من دين محمد عليه السلام * و في شرح المواقف قيل الايمان هو المعرفة فقوم بالله و هو مذهب جهم بن صفوان و قوم بالله و بما جاءت به الرسل اجمالا و هو منقول عن بعض الفقهاء * و الفرقة الثانية قالوا ان الايمان عمل باللسان فقط وهم ايضا فريقان الاول ان الاقرار باللسان هو الايمان فقط و لكن شرط في كونه ايمانا حصول المعرفة في القلب فالمعرفة شرط لكون الاقرار اللساني ايمانا لا انها داخلة في مسمى الايمان و هو قول غيلان بن مسلم الدمشقي و الثاني ان الايمان مجرد الاقرار باللسان و هو قول الكرامية و زعموا ان المنافق مومن الظاهر كافر السريرة فثبت له حكم المومنين

في الدنيا وحكم الكافرين في الآخرة و الفرقة الثالثة قالوا ان الايمان عمل القلب و اللسان معا اي في الايمان الاستدلالي دون الذي بين العبد و ربه وقد اختلف هولاء على اقوال الاول انه اقرار باللسان ومعرفة بالقلب و هو قول ابيحنيفة رح و عامة الفقهاء و بعض المتكلمين و الثاني انه التصديق بالقلب و اللسان معا وهو قول ابى الحسن الاشعري و بشر المريسي * وفي شرح المقاصد فعلى هذا المذهب من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار باللسان في عمره مرة لا يكون مومنا عند الله تعالى ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود في النار بخلاف ما اذا جعل اسما للتصديق فقط فالاقرار حينئذ لاجراء الاحكام عليه فقط كما هو مذهب ابيحنيفة رحمه الله تعالى انتهى كلامه * و المذهب الاخير موافق لما في الحديث يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان كذا في حاشية الخيالي للمولوي عبد الحكيم و الثالث انه اقرار باللسان و اخلاص بالقلب * ثم المعرفة بالقلب على قول ابيحنيفة رح مفسرة بشيئين الاول الاعتقاد الجازم سواء كان استدلاليا او تقليديا و لذا حكموا بصحة ايمان المقلد و هو الاصح و الثاني العلم الحاصل بالدليل ولذا زعموا ان الاصح ان ايمان المقلد غير صحيح * ثم هذه الفرقة اختلفوا فقال بعضهم الاقرار شرط للايمان في حق اجراء الاحكام حتى ان من صدق الرسول عليه السلام فهو مومن فيما بينه وبين الله تعالى و ان لم يقر بلسانه وهو مذهب ابيحنيفه رح واليه ذهب الاشعري في اصح الروايتين وهو قول ابي منصور الماتريدي* ولايخفى ان الاقرار لهذا الغرض لا بد ان يكون على وجه الاعلان على الامام و غيره من اهل الاسلام ليجروا عليه الاحكام بخلاف ما اذا كان ركنا فانه يكفي مجرد التكلم في العمر مرة و ان لم يظهر على غيره كذا في الخيالي * و قال بعضهم هو ركن ليس باصلي له بل هو ركن زائد و لهذا يسقط حال الاكراه و قال فخر الاسلام ان كونه زائدا مذهب الفقهاء و كونه لاجراء الاحكام مذهب المتكلمين * و الفرقة الرابعة قالوا ان الايمان فعل بالقلب و اللسان و سائر الجوارح و هو مذهب اصحاب الحديث و مالك و الشافعي و احمد والاوزاعي و قال الامام وهو مذهب المعتزلة والخوارج و الزيدية * اما اصحاب لحديث فلهم اقوال ثلثة القول الاول ان المعرفة ايمان كامل و هو الاصل ثم بعد ذلك كل طاعة ايمان على حدة و زعموا ان الجحود و انكار القلب كفر ثم كل معصية بعده كفر على حدة ولم يجعلوا شيئا من الطاعات ما لم يوجد المعرفة والاقرار باللسان ايمانا ولا شيئا من المعاصي كفرا مالم يوجد الجحود و الانكار لان اصل الطاعات الايمان واصل المعاصي الكفر و الفرع لايحصل بدون ماهو اصله وهو قول عبد الله بن سعد و القول الثاني ان الايمان اسم للطاعات كلها فرائضها و نوافلها وهي بجملتها ايمان واحد و ان من ترك شيئا من الفرائض فقد انتقض ايمانه ومن ترك النوافل لاينتقض ايمانه و القول الثالث ان الايمان اسم للفرائض دون النوافل * واما المعتزلة فقد اتفقوا على ان الايمان اذا عدي بالباء فالمراد به في الشرع التصديق يقال آمن بالله اي صدق اذا الايمان بمعنى اداء الواجبات لا يمكن فيه هذه التعدية لا يقال فلان آمن بكذا اذا صلى وصام فالايمان المتعدي بالباء يجري على طريق اللغة و اذا اطلق غير متعد فقد اتفقوا

على انه منقول نقلا ثانيا من التصديق الى معنًى آخر * ثم اختلفوا فيه على وجوه * الاول ان الايمان عبارة عن فعل كل الطاعات سواء كانت واجبة او مندوبة او من باب الاعتقادات او الاقوال اوالافعال و هذا قول واصل بن عطاء و ابى الهذيل والقاضي عبد الجبار * و الثاني انه عبارة عن فعل الواجبات فقط دون النوافل و هو قول ابي علي الجبائي و ابي هاشم * و الثالث انه عبارة عن اجتناب كل ماجاء فيه الوعيد و هوقول النظام و اصحابه و من قال شرط كونه مومنا عندنا وعند الله اجتناب كل الكبائر * و اما الخوارج فقد اتفقوا على ان الايمان بالله يتناول معرفة الله تعالى و معرفة كل ما نصب الله عليه دليلا عقليا او نقليا و يتناول طاعة الله في جميع ما امر و نهي عنه صغيرا كان اوكبيرا و قالوا مجموع هذه الاشياء هو الايمان و يقرب من مذهب المعتزلة مذهب الخوارج و يقرب من مذهبهما مذهب السلف و اهل الاثر ان الايمان عبارة عن مجموع ثلثة اشياء التصديق بالجنان و الاقرار باللسان و العمل بالاركان الا ان بين هذه المذاهب فرقا و هو ان من ترك شيئا من الطاعات فعلا كان او قولا خرج من الايمان عند المعتزلة ولم يدخل فى الكفر بل وقع في مرتبة بينهما يسمونها منزلة بين المنزلتين * و عند الخوارج دخل فى الكفر لان ترك كلواحد من الطاعات كفر عندهم * و عند السلف لم يخرج من الايمان لبقاء اصل الايمان الذي هو التصديق بالجنان * و قال الشيخ ابواسحاق الشيرازي هذه اول مسئلة نشأت فى الاعتزال * و نقل عن الشافعي انه قال الايمان هو التصديق و الاقرار و العمل فالمخل بالاول وحده منافق وبالثاني وحده كافر وبالثالث وحده فاسق ينجو من الخلود فى النار ويدخل الجنة * قال الامام هذه في غاية الصعوبة لان العمل اذا كان ركنا لا يتحقق الايمان بدونه فغير المومن كيف يخرج من النار ويدخل الجنة * قلت الايمان في كلام الشارع قد جاء بمعنى اصل الايمان و هوالذي لا يعتبر فيه كونه مقرونا بالعمل كما في قوله عليه السلام الايمان ان تومن بالله و ملائكته و رسله و تومن بالبعث و الاسلام و ان تعبد الله ولا تشرك به و تقيم الصلٰوة الحديث * و قد جاء بمعنى الايمان الكامل و هو المقرون بالعمل وهوالمراد بالايمان المنفى في قوله عليه السلام لايزنى الزاني حين يزني وهو مومن الحديث و كذا كل موضع جاء بمثله فالخلاف فى المسئلة لفظي لانه راجع الى تفسير الايمان وانه في ايّ المعنيين منقول شرعي و في ايهما مجاز ولا خلاف فى المعنى فان الايمان المنجي من دخول النار هو الثاني باتفاق جميع المسلمين و الايمان المنجي من الخلود فى النار هوالاول باتفاق اهل السنة خلافا للمتعزلة و الخوارج * و بالجملة فالسلف و الشافعي جعلوا العمل ركنا من الايمان بالمعنى الثاني دون الاول و حكموا مع فوات العمل ببقاء الايمان بالمعنى الاول و بانه ينجو من النار باعتبار وجوده و ان فات الثاني فاندفع الاشكال * اعلم انهم اختلفوا فى التصديق بالقلب الذي هو تمام مفهوم الايمان عند الاشاعرة او جزء مفهومه عند غيرهم * فقيل هو من باب العلوم و المعارف فيكون عين التصديق المقابل للتصور * ورد بانا نقطع بكفر كثير من اهل الكتاب مع علمهم بحقيقة رسالته صلى الله عليه وآله و سلم وما جاء به

قال الله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به و يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الآية * واجيب بانا انما نحكم بكفرهم لان من انكر منهم الرسالة ابطل تصديقه القلبي بتكذيبه اللساني و من لم ينكرها ابطله بترك الاقرار اختيارا ان الاقرار شرط لاجراء الاحكام على راي وركن الايمان على راي ولهذا لوحصل التصديق لاحد ومات من ساعته فجأة قبل الاقرار يكون مومنا اجماعا * لكن بقي شيئ آخر وهو ان الايمان مكلف به والتكليف انما يتعلق بالافعال الاختيارية فلابد ان يكون التصديق بالقلب اختياريا و التصديق المقابل للتصور ليس اختياريا كما بيّن في موضعه * واجيب بان التكليف بالايمان تكليف بتحصيل اسبابه من القصد الى النظر في آثار القدرة الدالة على وجوده تعالى ووحدانيته و توجيه الحواس اليها و ترتيب المقدمات الماخوذة و هذه افعال اختيارية و لذا قال القاضي الآمدي التكليف بالايمان تكليف بالنظر الموصل اليه و هو فعل اختياري * وفيه انه يلزم على هذا اختصاص التصديق بان يكون علما صادرا عن الدليل * و قيل هو اي التصديق من باب الكلام النفسي وعليه امام الحرمين و هكذا ذكر صدر الشريعة حيث قال المراد بالتصديق معناه اللغوي و هو ان ينسب الصدق الى المخبر اختيارا لانه ان وقع في القلب صدق المخبر ضرورة كما اذا شاهد احد المعجزة و وقع صدق دعوى النبوة في قلبه ضرورة و قهرا من غيران ينسب الصدق الى النبي عليه السلام اختيارا لايقال في اللغة انه صدّقه فعلم ان المراد من التصديق ايقاع نسبة الصدق الى المخبر اختيارا الذي هو كلام النفس و يسمى عقد الايمان * و ظاهر كلام الاشعري انه كلام النفس و المعرفة شرط فيه اذ المراد بكلام النفس الاستسلام الباطني و الانقياد لقبول الاوامر و النواهي و بالمعرفة ادراك مطابقة دعوى النبي للواقع اي تجليها للقلب و انكشافها له و ذلك الاستسلام انما يحصل بعد حصول هذه المعرفة و يحتمل ان يكون كل منهما ركنا * وقال بعض المحققين ان كلا من المعرفة و الاستسلام خارج من مفهوم التصديق لغة و هو نسبة الصدق بالقلب او اللسان الى القائل لكنهما معتبران شرعا في الايمان اما على انهما جزءان لمفهومه شرعا او شرطان لاجراء احكامه شرعا و الثاني هو الراجح لان الاول يلزمه نقل الايمان عن معناه اللغوي الى معنًى آخر شرعي والنقل خلاف الاصل فلا يصار اليه بغير دليل * فائدة * قيل الايمان والاسلام مترادفان و قيل متغايران و سيجيئ تفصيله في لفظ الاسلام في فصل الميم من باب السين * فائدة * الايمان هل يزيد و ينقص اولا اختلف فيه فقيل لا يقبل الزيادة و النقصان لانه حقيقة التصديق وهو لا يقبلهما و قيل لا يقبل النقصان لانه لو نقص لانتفى الايمان و لكن يقبل الزيادة لقوله تعالى زادتهم ايمانا و نحوها و قيل يقبلهما و هو مذهب جماعة اهل السنة من سلف الامة وخلفائها * وقال الامام هذا البحث لفظي لان المراد بالايمان ان كان هو التصديق فلا يقبلهما لان الواجب هو اليقين الغير القابل للتفاوت لعدم احتمال النقيض فيه و الاحتمال ولو بابعد وجه ينافي اليقين و ان كان المراد به الاعمال اما وحدها او مع التصديق فيقبلهما وهو ظاهر * فان قلت انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فكيف تتصور الزيادة و النقصان * قلت

الاعمال ليست مما جعله الشارع جزءا من الايمان حتى ينتفي بانتفائها الايمان بل هي تقع جزءا منه ان وجدت فمالم يوجد الاعمال فالايمان هو التصديق و الاقرار و ان وجدت كانت داخلة في الايمان فيزيد على ما كان قبل الاعمال * و قيل الحق ان التصديق يقبلهما بحسب الذات و بحسب المتعلق اما الاول فلقبوله القوة و الضعف فانه من الكيفيات النفسانية القابلة لهما كالفرح والحزن و الغضب * و قولكم الواجب هواليقين و التفاوت لاحتمال النقيض * قلنالانسلم ان التفاوت لذلك فقط اذ يجوز ان يكون بالقوة و الضعف بلا احتمال النقيض * ثم الذي قلتم يقتضي ان يكون ايمان النبي عليه السلام و ايمان احاد الامة سواء و انه باطل اجماعا و لقول ابراهيم عليه السلام و لكن ليطمئن قلبي فانه يدل على قبول التصديق اليقيني للزيادة و النقصان و الظاهر ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين في كونه ايمانا حقيقة فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل وعلى هذا فقبول الزيادة و النقصان واضح وضوحا تاما و اما الثاني فان التصديق التفصيلي في افراد ما علم مجيئه به جزء من الايمان يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالاجمال * فائدة * هل الايمان مخلوق ام لا فذهب جماعة الى انه مخلوق * و ذكر عن احمد بن حنبل و جمع من اصحاب الحديث انهم قالوا الايمان غير مخلوق * و احسن ما قيل فيه الايمان اقرار و هو مخلوق لانه صنع العبد او هداية وهي غير مخلوقة لانها صنع الرب هذا خلاصة ما في العيني شرح صحيح البخاري و الفتح المبين شرح الاربعين و شرح المواقف وقد بقيت بعد ابحاث تركناها مخافة الاطناب فان شئت تحقيقها فارجع الى العيني في اول كتاب الايمان *

الانانية بالفتح مني و خود بيني و نيز هرچه آنرا بنده بخود مضاف گرداند چنانکه گويد نفس من و روح من و ذات من * وانانيت حق وجوديه است و انانيت ما عدميه است لان العبد وما في يده لمولاه كذا في كشف اللغات و ابن نزد سالكان شرك خفي است و لذا وقع في بعض الرسائل الانينية عبارة عن الحقيقة التي يضاف اليها كل شيء من العبد كقولك نفسي و روحي ويدي و هذا كله شرك خفي * وفي الصحف المرسلة الانينية عبارة عن ان تكون حقيقتك وباطنك غير الحق ونفي الانينية هي عين معنى لا اله ثم اثبات الحق سبحانه في باطنك ثانيا عين معنى الا الله *

المؤنن على صيغة اسم المفعول من باب التفعيل عند المحدثين هو الحديث الذي يقول في اسناده الراوي حدثنا فلان ان فلانا قال كذا و هو كعن في اللقاء و المجالسة والسماع كذا في الارشاد الساري شرح صحيح البخاري *

آن بالمد في اللغة الوقت و الآن بالالف و اللام الوقت الحاضر كما في كنز اللغات * قيل اصل آن اوان حذفت الالف الاولى و قلبت الواو بالالف فصار آن ولم يجيء استعماله بدون الالف و اللام بمعنى الوقت الحاضر كذا في بعض اللغات * وعند الحكماء هو نهاية الماضي وبداية المستقبل

ينفصل احدهما عن الآخر فهو فاصل بينهما بهذا الاعتبار و واصل باعتبار انه حد مشترك بين الماضي والمستقبل به يتصل احدهما بالآخر فنسبة الآن الى الزمان كنسبة النقطة الى الخط الغير المتناهي من الجانبين فكما انه لا نقطة فيه عندهم الا بالفرض فكذلك لا آن في الزمان الا بالفرض و الا يلزم الجزء الذي لا يتجزى ولا وجود له في الخارج و الا لكان في الحركة جزء لا يتجزى * قال في شرح الملخص قد تقرر عندهم ان الموجود في الخارج من الحركة هو الحصول في الوسط و ان ذلك الحصول يفعل بسيلانه الحركة بمعنى القطع التي هي عبارة عن الامر الممتد من اول المسافة الى آخرها و ايضا يفعل سيلانها خطا * و اذا كان كذلك فاعلم ان الموجود من الزمان امر لا ينقسم و ان ذلك الامر الغير المنقسم يفعل بسيلانه الزمان فعلى هذا الموجود في الخارج من الزمان ليس الا الآن المسمى بالآن السيال ايضا هكذا في المباحث المشرقية * قيل وقد يقال الآن على الزمان الحاضر * و فيه نظر اذ ليس عندهم زمان حاضر حتى يطلق عليه الآن بل الزمان منحصر في الماضي و المستقبل عندهم * فالصواب ان يقال و قد يقال الآن على الزمان القليل الذي عن جنبتي الآن و هو زمان متوسط بين الماضي و المستقبل كذا في شرح حكمة العين و حواشيه * و بالجملة فالآن قد يطلق على طرف الزمان و قد يطلق على الزمان القليل و يجيء ما يتعلق بهذا في لفظ الزمان في فصل النون من باب الزاء المعجمة * وعند السالكين هو العشق * و في مجمع السلوك في بيان معنى الوصول و السلوك فلان آن دارد يعني عشق دارد ودر اصطلاح صوفيان عشق را آن گويند

الآن الدائم هو امتداد الحضرة الالٰهية الذي يندرج به الازل في الابد وكلاهما في الوقت الحاضر لظهور ما في الازل على احيان الابد و كون كل حين منها مجمع الازل و الابد فيتحد به الازل و الابد و الوقت الحاضر فلذلك يقال له باطن الزمان و اصل الزمان و سرمد لان الآنات الزمانية نقوش عليه و تغيرات يظهر بها احكامه و صوره و هو ثابت على حاله دائما سرمدا وقد يضاف الى الحضرة العندية لقوله عليه السلام ليس عند ربك صباح و لامساء كذا في اصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابى الغنائم *

الاين بالفتح و بالمثناة التحتانية الساكنة عند الحكماء قسم من المقولات النسبية و هو حصول الجسم في المكان اى في الحيز الذي يخصه و يكون مملوا به و يسمى هذا اينا حقيقيا * وعرفوه ايضا بانه هيئة تحصل للجسم بالنسبة الى مكانه الحقيقي اعني انه الهيئة المترتبة على الحصول في الحيز لكن في ثبوت امر وراء الحصول ترددا وقد يقال الاين لحصول الجسم فيما ليس مكانا حقيقيا له مثل الدار و البلد و الاقليم و نحو ذلك مجازا فان كلواحد منها يقع في جواب اين و المتكلمون يسمون الاين بالكون كذا في شرح المواقف وحاشيته للمولوي عبد الحكيم *

فصل الواو * الاب لغة بمعنى پدر الآباء الجمع و الآباء عند الحكماء تطلق على الافلاك وقد سبق في لفظ الامهات في فصل الميم *

اخوان الصفا ياران و برادران روشن يعني جماعتيكه از مقتضيات كدورت بشري رستة باشند و باوصاف كمالات روحاني آراستة كذا في لطائف اللغات *

الأداة عند النحاة و المنطقيين هو الحرف المقابل للاسم و الفعل *

الأداء هو و القضاء بحسب اللغة يطلقان على الاتيان بالموقتات كاداء الصلوة الفريضة و قضائها و بغير الموقتات كاداء الزكوة و الامانة وقضاء الحقوق و الحج للاتيان به ثانيا بعد فساد الاول و نحو ذلك * واما بحسب اصطلاح الفقهاء فهما اى الاداء والقضاء عند اصحاب الشافعي رحمه الله تعالى يختصان بالعبادات الموقتة ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء واما ما لا يتصور فيه القضاء كصلوة العيد و الجمعة فلا يطلقون الاداء فيه * و هما و الاعادة اقسام للفعل الذي تعلق به الحكم فتكون اقساما للحكم ايضا لكن ثانيا و بالعرض فيقال الحكم اما متعلق باداء او قضاء او اعادة و لهذا قالوا الاداء ما فعل في وقته المقدر له شرعا اولا * و اختيار فعل على وجب ليتناول النوافل الموقتة * و قيد في وقته للاحتراز عما فعل قبل الوقت او بعده * و قيد المقدر له للاحتراز عما لم يقدر له وقت كالنوافل المطلقة و النذور المطلقة و الاذكار القلبية اذ لااداء لها و لا قضاء و لا اعادة بخلاف الحج فان وقته مقدر معين لكنه غير محدود فيوصف بالاداء لا بالقضاء لوقوعه دائما فيما قدر له شرعا اولا * و اطلاق القضاء على الحج الذي يستدرك به حج فاسد من قبيل المجاز من حيث المشابهة مع المقضي في الاستدراك * وقيد شرعا للتحقيق دون الاحتراز عما قيل و هو المقدر له لا شرعا كالشهر الذي عيّنه الامام لزكوته و الوقت الذي عيّنه المكلف لصلوته لان ايتاء الزكوة في ذلك الشهر و اداء الصلوة في ذلك الوقت اداء قطعا * اللهم الا ان يقال المراد انه ليس اداء من حيث وقوعه في ذلك الوقت بل في الوقت الذي قدره الشارع كما في الحج حتى لو لم يكن الوقت مقدرا شرعا لم يكن اداء كالنوافل المطلقة و النذور المطلقة * وقولهم اولا متعلق بفعل و احترز به عن الاعادة فان الظاهر من كلام المتقدمين و المتاخرين ان الاعادة قسيم للاداء و القضاء * وذهب بعض المحققين الى انها قسم من الاداء و ان قولهم اولا متعلق بالمقدر احتراز عن القضاء فانه واقع في وقته المقدر له شرعا ثانيا حيث قال عليه الصلوة السلام فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فقضاء صلوة النائم والناسي عند التذكر قد فعل في وقتها المقدر لها ثانيا لا اولا * ولا يرد ان القضاء موسع ووقته العمر فلا يتقدر بزمان التذكر لانه لا يدعي انحصار الوقت فيه بل المراد ان زمان التذكر وما بعده زمان قد قدر له ثانيا * فان قلت فالنوافل لها على هذا وقت مقدر اولا هو وقت العمر كما ان لقضاء الظهر وقتا مقدرا ثانيا هو بقية العمر * قلت البقية قدرت وقتاله بالحديث المذكور اذا حمل على ان ذلك وما بعده وقت له و اما ان العمر وقت للنوافل فمن قضية العقل لا من الشرع * و القضاء ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا * فبقولهم بعد وقت الاداء خرج الاداء والاعادة في وقته * وبقولهم استدراكا خرجت اعادة الصلوة المؤداة في وقتها خارج وقتها فانها ليست قضاء ولا اداء ولا اعادة

اصطلاحا وان كانت اعادة لغة * وبقولهم لما سبق له وجوب خرج النوافل * وقولهم مطلقا تنبيه على انه لايشترط في كون الفعل قضاءً الوجوبُ على المكلف بل المعتبر مطلق الوجوب فدخل فيه قضاء النائم والحائض اذ لاوجوب عليهما عند المحققين منهم وان وجدالسبب لوجود المانع كيف وجواز الترك مجمع عليه وهو ينافي الوجوب * واما عند الحنفية فالنوم لا يسقط نفس الوجوب بل وجوب الاداء والحيض وكذا النفاس لا يسقطان نفس الوجوب بل وجوب الاداء الا انه ثبت بالنص ان الطهارة عنهما للصلٰوة فحينئذ لا حاجة الى قيد مطلقا * وبالجملة فالفعل اذا كان موقتا من جهة الشرع لا يجوز تقديمه لابكله ولابعبعضه على وقت ادائه فان فعل في وقته فاداء واعادة وان فعل بعد وقته فان وجد في الوقت سبب وجوبه سواء ثبت الوجوب معه اوتخلف عنه لمانع فهو قضاء وان لم يوجد في الوقت سبب وجوبه لم يكن اداء ولا قضاء ولا اعادة * فان قلت اذا وقعت ركعة من الصلٰوة في وقتها وباقيها خارجة عنه فهل هي اداء اوقضاء * قلنا ماوقعت في الوقت اداء والباقي قضاء في حكم الاداء تبعا وكذا الحال فيما اذا وقع في الوقت اقل من ركعة * والاعادة مافعل في وقت الاداء ثانيا لخلل في الاول وقيل لعذركما يجيء في محله * وعند الحنفية من اقسام الماموربه موقتا كان اوغير موقت فالاداء تسليم عين ماثبت بالامر الى مستحقه فان اداء الواجب انما يسمى تسليما اذا سلم الى مستحقه والقضاء تسليم مثل ما وجب بالامر * والمراد بما ثبت بالامرَ ما علم ثبوته بالامر لا ما ثبت وجوبه اذ الوجوب انما هو بالسبب وحينئذ يصح تسليم عين ما ثبت مع ان الواجب وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد فلايمكن اداء عينه وذلك لان الممتنع تسليم عين ماوجب بالسبب وثبت في الذمة لا تسليم عين ماعلم ثبوته بالامر كفعل الصلٰوة في وقتها وايتاء ربع العشر * وبالجملة فالعينية والمثلية بالقياس الى ماعلم من الامر لا ما ثبت بالسبب في الذمة فلاحاجة الى مايقال ان الشرع شغل الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها فأخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه * ثم الثابت بالامر اعم من ان يكون ثبوته بصريح الامر نحواقيموا الصلٰوة اوبما هو في معناه نحو ولله على الناس حج البيت * ومعنى تسليم العين او المثل في الافعال والاعراض ايجادها والاتيان بها كانّ العبادة حق الله تعالى فالعبد يوديها ويسلمها اليه تعالى ولم يعتبر التقييد بالوقت ليعم اداء الزكوة والامانات والمنذورات والكفارات * واختيار ثبت على وجب ليعم اداء النفل * قيل هذا خلاف ما عليه الفقهاء من ان النفل لايطلق عليه الاداء الا بطريق التوسع نعم موافق لقول من جعل الامر حقيقة في الايجاب والندب * واختيار وجب في حد القضاء بناء على كون المتروك مضمونا والنفل لا يضمن بالترك واما اذا شرع فيه فافسده فقدصار بالشروع واجبا فيقضى والمراد بالواجب مايشتمل الفرض ايضا * ولابد من تقييد مثل الواجب بان يكون من عند من وجب عليه كما قيده به البعض وقال اسقاط الواجب بمثل من عند المامور وهو حقه

هو القضاء احترازا عن صرف دراهم الغير الى دينه فانه لا يكون قضاء و للمالك ان يستردها من رب الدين وكذا اذا نوى ان يكون ظهر يومه قضاء من ظهر امسه او عصره قضاء من ظهره لا يصح مع قوة المماثلة بخلاف صرف النفل الى الفرض مع ان المماثلة فيه ادنى * و انما صح صرف النفل الى الفرض لان النفل خالص حق العبد وهو قادر على فعله فاذا صرفه الى القضاء جاز * فان قيل يدخل في تعريف الاداء الاتيان بالمباح الذي و رد به الامر كالاصطياد بعد الاحلال و لا يسمى اداء اذ ليس فى العرف اطلاق الاداء عليه * قلت المباح ليس بمامور به عند المحققين فالثابت بالامر لا يكون الا و اجبا او مندوبا لكن عند من قال بانه مامور به فينبغي ان يسمى اداء كما ذكر صاحب الكشف * اعلم انه قد يطلق كل من الاداء و القضاء على الآخر مجازا شرعيا لتباين المعنيين مع اشتراكهما في تسليم الشيئ الى من يستحقه و في اسقاط الواجب كقوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اي اديتم و كقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة اي اديت صلوة الجمعة و كقولك نويت اداء ظهرامس * و اما بحسب اللغة فقد ذكروا ان القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل و ان الاداء مجاز في تسليم المثل * و اعلم ايضا انهم لم يذكروا الاعادة في هذا التقسيم لانها داخلة فى الاداء و القضاء على ما يجيئ في محلها * التقسيم * الاداء ينقسم الى اداء محض وهو مالا يكون فيه شبه من القضاء بوجه من الوجوه من حيث تغير الوقت ولا من حيث التزامه و الى اداء يشبه القضاء * و الاول اي الاداء المحض ينقسم الى كامل و هو ما يودى على الوجه الذي شرع عليه كالصلوة بجماعة ورد عين المغصوب و قاصر و هو بخلافه كالصلوة منفردا فانه اداء على خلاف ماشرع عليه فان الصلوة لم تشرع الا بجماعة لان جبرئيل عليه السلام علم الرسول عليه السلام الصلوة اولا بجماعة في يومين و كرد المغصوب مشغولا بالجناية او بالدين بان غصب عبدا فارغا ثم لحقه الدين فى الجناية في يد الغاصب * و الاداء الذي يشبه القضاء كاتمام الصلوة من اللاحق فانه اداء من حيث بقاء الوقت شبيه بالقضاء من حيث انه لم يود كما التزم فانه التزم الاداء مع الامام * و القضاء ايضا ينقسم الى قضاء محض وهو مالايكون فيه معنى الاداء اصلا لا حقيقة ولا حكما و قضاء في معنى الاداء و هو بخلافه * و الاول ينقسم الى القضاء بمثل معقول و الى القضاء بمثل غير معقول * والمراد بالمثل المعقول ان يدرك مماثلته بالعقل مع قطع النظر عن الشرع وبغير المعقول ان لايدرك مماثلته الا شرعا و المثل المعقول ينقسم الى المثل الكامل كقضاء الفائتة بجماعة و الى القاصر كقضائها بالانفراد * و القضاء الغير المحض كما اذ ادرك الامام فى العيد راكعا كبر في ركوعه فانه و ان فات موضعه و ليس لتكبيرات العيد قضاء اذ ليس لها مثل لكن للركوع شبها بالقيام لبقاء الاستواء فى النصف الاسفل فيكون شبيها بالاداء فصارت الاقسام سبعة * ثم جميع هذه الاقسام توجد في حقوق الله و في حقوق العباد فكانت الاقسام اربعة عشر هذا كله خلاصة ما فى العضدي و حواشيه و التلويح و كشف البزدوي * ثم الاداء عند

القراء يطلق على اخذ القرآن عن المشايخ كما يجيء في لفظ التلاوة في فصل الواو من باب التاء *

المواساة ان ينزل غيره منزلة نفسه في النفع له و الدفع عنه * و الايثار ان يقدم غيره على نفسه فيهما وهو النهاية في الاُخوة كذا في تعريفات السيد الجرجاني *

فصل الهاء * الالوهية هي عند الصوفية اسم مرتبة جامعة لمراتب الاسماء و الصفات كلها كذا في شرح الفصوص في الفص الاول * وفي الانسان الكامل جمع حقائق الوجود و حفظها في مراتبها يسمى الالوهية * والمراد بحقائق الوجود احكام المظاهر مع الظاهر فيها اعني الحق والخلق * فشمول المراتب الالٰهية والكونية واعطاء كل ذي حق حقه من مرتبة الوجود هو معنى الالوهية * والله اسم لرب هذه المرتبة ولا يكون ذلك الا الذات الواجب الوجود فاعلى مظاهر الذات الالوهية اذ له الحيطة على كل مظهر * فالالوهية ام الكتاب والقرآن هوالاحدية والفرقان هو الواحدية و الكتاب المجيد هو الرحمانية كل ذلك بالاعتبار و الافامّ الكتاب بالاعتبار الاولي الذي عليه اصطلاح القوم هو ماهية كنه الذات و القرآن هوالذات و الفرقان هو الصفات و الكتاب هو الوجود المطلق ؤلا خلاف بين القولين الا في العبارة و المعنى واحد * فاعلى الاسماء تحت الالوهية الاحدية * والواحدية اول تنزلات الحق من الاحدية * فاعلى المراتب التي شملتها الواحدية المرتبة الرحمانية و اعلى مظاهر الرحمانية في الربوبية و اعلى مراتب الربوبية في اسمه الملك فالملائكة تحت الربوبية و الربوبية تحت الرحمانية و الرحمانية تحت الواحدية و الواحدية تحت الاحدية و الاحدية تحت الالوهية لان الالوهية اعطاء حقائق الوجود وغير الوجود حقها مع الحيطة والشمول * و الاحدية حقيقة من حقائق الوجود فالالوهية اعلى و لذا كان اسمه الله اعلى الاسماء و اعلى من اسمه الاحد انتهى ما في الانسان الكامل * قال العلماء الله اسم للذات الواجب الوجود و المستحق لجميع المحامد * و ذكر الوصفين اشارة الى استجماع اسم الله جميع صفات الكمال * اما وجوب الوجود فلانه يستتبع سائر صفات الكمال * و اما استحقاق جميع المحامد فلان كل كمال يستحق ان يحمد عليه فلو شذ كمال عن الثبوت له تعالى لم يكن مستحقا للحمد على هذا الكمال فلم يكن مستحقا لجميع المحامد * و اما وجه استجماعه سائر صفات الكمال ؤدلالته عليها فهو انه تعالى اشتهر بهذه الصفات في ضمن اطلاق هذا الاسم فتفهم هذه الصفات منه ولا تفهم هذه الصفات من اسمه الرحمن عند اطلاقه وذلك كاشتهار حاتم بالجود في ضمن اطلاق هذا الاسم * فائدة * اختلفوا في واضعه و الاصح ان واضعه هو الله لان القوة البشرية لاتفي باحاطة جميع مشخصات ذاته ثم اوحى الى النبي عليه السلام اوالهم الى العباد بانه علم للذات كما هو راي الاشعري في وضع جميع الالفاظ * وقيل واضعه البشر ويكفي في ملاحظة المشخصات من كونه تعالى قادرا موجدا للعالم رزاقا الى غير ذلك من الصفات * فائدة * اختلفوا في انه مشتق ام لا فالمحققون على انه ليس بمشتق بل هو اسم مرتجل لانه يوصف ولا يوصف به و ايضا لابد للصفات من موصوف تجرى تلك

الصفات عليه فلو جعلتها كلها صفات بقيت غير جارية على اسم موصوف بها ولانه لوكان وصفا لم يكن قوله لااله الا الله توحيدا * وقيل انه مشتق من أَلَهَ إِلَهَةً والوهةً بمعنى عبَد و اصله اله فِعال بمعنى المفعول اي المعبود فحذفت الهمزة من غير تعويض بدليل قولنا الإله * وقيل عوض عنها الالف واللام ولذا قيل يا الله بقطع الهمزة الا انه مختص بالمعبود بالحق * والاله في اصل وضعه لكل معبود بحق كان اولا ثم غلب على المعبود بحق * وقيل مشتق من أَلِهَ بمعنى تحيّر اذ العقول تتحير في معرفته و قيل من أَلِهَ الفصيل اذا أَوْلَع بامه اذ العباد مولعون بالتضرع اليه * وقيل من وَلِهَ اذا تحير فهمزته بدل عن الواو كاعاء واشاح * وقيل اصله لاهٌ مصدر لاه يليه اذا احتجب وارتفع لانه محجوب عن البصر و مرتفع عن كلشيء * وقيل اصله لاها بالسريانية فعُرِّب بحذف الالف الاخيرة و ادخال لام التعريف في اوله هكذا يستفاد من التفاسير و حواشي التلخيص *

العلم الالهي هو علم من انواع الحكمة النظرية و يسمى ايضا بالعلم الاعلى وبالفلسفة الاولى وبالعلم الكلي و بما بعد الطبعية و بما قبل الطبعية وقد سبق في المقدمة *

فصل الياء * الايلاء

الايلاء لغة مصدر آليتُ على كذا اذا حلفتَ عليه فابدلت الهمزة ياء و الياء الفا ثم همزة و الاسم منه إِلْيَة و تعديته بمن في القسم على قربان المرأة لتضمين معنى البعد و منه قوله تعالى و الذين يولون من نسائهم و شرعا حلفٌ بمنع وطي الزوجة اربعة اشهر ان كانت حرة و شهرين ان كانت امة * و المراد بالمنع المنع في الجملة فلا يرد انه مما لم يمنع * وقولهم وطي الزوجة اي لا غير الوطي كما هو المتبادر فلو قال و الله لا امسّ جلدك لايكون موليا لانه يحنث بالمس دون الوطي كما في قاضيخان فلا حاجة الى زيادة قيد ولا يحنث الا بالوطي و اطلاق الزوجة دال على انها اعم من ان تكون في الابتداء والبقاء معا او في الابتداء فقط فلو آلى من زوجته الحرة ثم ابانها بتطليقة ثم مضت مدة الايلاء وهي معتدة وقع عليها طلقة كما في الذخيرة * لكن في قاضي خان لوآلى من زوجته الامة ثم اشتراها فانقضت مدته لم يقع و المراد باربعة اشهر اربعة اشهر متواليه هلالية اويومية وفيه اشارة الى انه لوعقد على اقل من المدتين لم يكن ايلاء بل يمينا و الى ان الوطي في تلك المدة لازم ديانة و مطالب شرعا فلو لم يطاء فيها لَأَثِمَ واجبره القاضي عليه بخلاف مادون تلك المدة كما في خزانة المفتين فعلى هذا فالايلاء نفس اليمين كما في المحيط و التحفة و الكافي و غيرها لكن في قاضيخان و النهاية ان الايلاء منع النفس عن قربان المنكوحة منعا موكدا باليمين بالله تعالى او غيره من طلاق اوعتاق و نحو ذلك مطلقا او موقتا بالمدة المذكورة اي باربعة اشهر في الحرائر و شهرين في الآماء هكذا في جامع الرموز هذا عند ابيحنيفة رح * والايلاء عند الشافعي حلف بان يحلف على ان لا يقربها اكثر من اربعة اشهر فاذا مضت الاربعة وقف فاما ان يجامع او تطلق فان امتنع طلق عليه القاضي و مدة الايلاء لاتنتصف برق احد الزوجين

عنده • وعند ابي حنيفة رحمه الله تنتصف برق المرأة • و عند مالك برق الزوج كذا في التفسير الكبير و تفسير احمد الرازي • و الايلاء على قسمين موبد و موقت • الاول نحو و الله لا اقربك او قال ان قربتك فعلي حج او فانت طالق و نحوه • و الثاني لا اقربك اربعة اشهر فان قربها في المدة حنث و يجب الكفارة في الحلف بالله تعالى و في غيره الجزاء و سقط الايلاء و ان لم يقربها بانت بتطليقة واحدة و سقط الحلف الموقت لا الموبد حتى لو نكحها ثانيا ولم يقربها اربعة اشهر تبين ثانيا وهكذا ثالثا و بقي الحلف بعد ثالث لا الايلاء هكذا في شرح الوقاية •

الآية في اللغة نشان و يک سخن تمام از قرآن و جماعتي حروف ازوی • اصله اَوَية بالتحريک آي و آياء و آيات جمع كذا في الصراح • و في جامع الرموز الآية العلامة لغة و شرعا ما تبين اوله و آخره توقيفا من طائفة من كلامه تعالى بلا اسم انتهى • و قوله بلا اسم احتراز عن السورة و هذا التعريف اصح • و قال صاحب الاتقان الآية قرآن مركب من جُمَل ذو مبدأ و مقطع و مندرج في سورة و اصلها العلامة و منه انه آية ملكه لانها علامة للفصل و الصدق او الجماعة لانها جماعة كلمات كذا قال الجعبري • و قال غيره الآية طائفة من القرآن منقطعة عما قبلها و ما بعدها • و قيل هي الواحدة من المعدودات في السور سميت بها لانها علامة على صدق من اتى بها و على عجز المتحدى بها • وقيل لانها علامة على انقطاع ما قبلها من الكلام و انقطاعها مما بعدها • قال الواحدي و بعض اصحابنا يجوز على هذا القول تسمية اقل من الآية آية لولا التوقيف وارد بما هي عليه الآن • و قال ابوعمر الدواني لا اعلم كلمة هي وحدها آية الا قوله تعالى مدهامتان • وقال غيره بل فيه غيرها مثل و الفجر و الضحى و العصر وكذا فواتح السور عند من عدّها آيات • و قال بعضهم الصحيح ان الآية انما تُعلم بتوقيف من الشارع كمعرفة السور قال فالآية طائفة من حروف القرآن عُلم بالتوقيف انقطاعها معنًى عن الكلام الذي بعدها في اول القرآن و عن الكلام الذي قبلها في آخر القرآن و عما قبلها و ما بعدها في غيرها غير مشتمل على مثل ذلک • و قال بهذا القيد خرجت السورة لان السورة تشتمل الآيات بخلاف الآية فانها لاتشتمل آية اصلا • وقال الزمخشري الآيات علم توقيفي لامجال للقياس فيه و لذلک عدّوا آلمّ آية حيث وقعت ولم يعدوا آلمر و آلر وعدوا حم آية في سورها و طه و يس ولم يعدوا طس • و قال ابن العربي تعديد الآي من معضلات القرآن و من آياته طويل و قصير و منه ماينقطع و منه ما ينتهي الى تمام الكلام و منه ما يكون في اثنائه • و قال غيره سبب اختلاف السلف في عدد الآي ان النبي صلى الله عليه وآله و سلم كان يقف على رؤس الآي للتوقيف فاذا علم محلها وصل للتمام فيحسب السامع حينئذ انها فاصلة • و قد اخرج ابن الضريس من طريق عثمان بن عطاء عن ابيه عن ابن عباس قال جميع آي القرآن ستة آلاف آية و ستمائة آية و ست عشرة آية وجميع حروف القرآن ثلثمائة الف حرف و ثلثة و عشرون الف حرف و ستمائة حرف و سبعون حرفا • و قال الدواني اجمعوا على ان عدد الآي ستة آلاف آية ثم اختلفوا فيما زاد فمنهم من لم يزد و منهم من قال و مائة آية

و اربع آيات • و قيل و اربع عشرة • و قيل و تسع عشرة • و قيل و خمس و عشرون • و قيل و ست و ثلثون •
ثم اعلم انه قال ابن السكيت المنزل من القرآن على اربعة اقسام مكي و مدني و ما بعضه مكي و بعضه مدني و ما ليس بمكي و لا مدني • و للناس في المكي و المدني ثلثة اصطلاحات اولها اشهر و هو ان المكي ما نزل قبل الهجرة و المدني ما نزل بعد الهجرة سواء نزل بالمدينة او بمكة عام الفتح او عام حجة الوداع او بسفر من الاسفار فما نزل في سفر الهجرة مكي و ثانيها ان المكي ما نزل بمكة و لو بعد الهجرة و المدني ما نزل بالمدينة فما نزل في الاسفار ليس بمكي و لا مدني فثبت الواسطة و ثالثها ان المكي ما وقع خطابا لاهل مكة و المدني ما وقع خطابا لاهل المدينة انتهى ما في الاتقان • و الآية عند الصوفية عبارة عن الجمع و الجمع شهود الاشياء المتفرقة بعين الواحدية الالهية الحقيقية و في الانسان الكامل الآيات عبارة عن حقائق الجمع كل آية تدل على جمع الهي من حيث معنى مخصوص يعلم ذلك الجمع الالهي من مفهوم الآية المتلوة و لابد لكل جمع من اسم جمالي و جلالي يكون التجلي الالهي في ذلك الجمع من حيث ذلك الاسم فكانت الآية عبارة عن الجمع لانها عبارة واحدة عن كلمات شتى و ليس الجمع الا شهود الاشياء المتفرقة بعين الواحدية الالهية الحقيقية •

باب الباء الموحدة * فصل الالف * البدء بسكون الدال المهملة في اللغة افتتاح الشيء • و اهل الحديث يقولون بَدَينا بمعنى بدأنا كذا في بعض اللغات و كذا البداية على ما في كنز اللغات • و البداية عند الصوفية التحقق بالاسماء و الصفات و هو البرزخ الاول من برازخ الانسان و قد سبق في فصل السين من باب الالف •

المبدأ اسم ظرف من البدأ و هو عند الحكماء يطلق على السبب • و في العضدي و يسمى الحكماء السبب مبدأ ايضا انتهى • و في بعض حواشي التجريد المبدأ يشتمل المادة و سائر الاسباب الصورية و الغائية و الشرائط انتهى • و نزد صوفيه اسماي كلي كوني را گويند چنانكه در لفظ معاد در فصل دال از باب عين خواهد آمد

المبدأ الفياض هو الله تعالى و عن بعض الحكماء انه العقل الاول على ما في بحر الجواهر و المستفاد مما ذكروه في مباحث العقول انه العقل العاشر المسمى بالعقل الفعّال •

المبدأ الذاتي عند اهل الهيئة القائلين بحركة الاقبال و الادبار للفلك هو اول الحمل من منطقة البروج •

المبدأ الطبعي عندهم هو اول الحمل من معدل النهار كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة •

المبادي هي جمع مبدأ • و في اصطلاح العلماء تطلق على ما تتوقف عليه مسائل العلم على ماسبق في المقدمة و على الاسباب و على الاعضاء الرئيسة في بدن الانسان على ما في بحر الجواهر •

المبادي العالية هي العقول و النفوس السماوية •

مبادي النهايات هي فروض العبادات اي الصلوٰة والزكوٰة و الصوم و الحج و ذلك ان نهاية الصلوٰة هي كمال القرب و المواصلة الحقيقية و نهاية الزكوٰة هي بذل ما سوى الله لخلوص محبة الحق و نهاية الصوم هى الامساك عن الرسوم الخلقية و ما يقويها بالفناء فى الله و لهذا قال فى الكلمات القدسية الصوم لي و انا اجزي به و نهاية الحج الوصول الى المعرفة و التحقق بالبقاء بعد الفناء لان المناسك كلها وضعت بازاء منازل السالك الى النهاية و مقام احدية الجمع و الفرق كذا فى الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين ۔

الابتداء هو لغة الافتتاح و في عرف العلماء يطلق على معان منها ذكر الشيئ قبل المقصود و هو المسمى بالابتداء العرفي ۔ و منها ما يكون بالنسبة الى جميع ما عداه و هو المسمى بالابتداء الحقيقي ۔ و منها ما يكون بالنسبة الى بعض ما عداه وهو المسمى بالابتداء الاضافي وهذا على قياس معنى القصر الحقيقي والاضافي ۔ فالابتداء بالبسملة حقيقي و بالتحميد اضافي ۔ و لايرد ما قيل ان كون الابتداء بالتسمية حقيقيا غير صحيح اذ الابتداء الحقيقي انما يكون باول اجزاء البسملة اذ الابتداء الحقيقي بالمعنى المذكور لاينافي في ان يكون بعض اجزائها متصفا بالتقديم على البعض كما ان اتصاف القرآن بكونه في اعلى مرتبة البلاغة بالنسبة الى ما سواه لاينافي ان يكون بعض سورته ابلغ من بعض ۔ ثم الابتداء العرفي امر ممتد يمكن الابتداء به بامور متعددة من التسمية و التحميد وغيرهما وقد يتحقق في ضمن الابتداء الحقيقي و قد يتحقق في ضمن الاضافي هكذا يستفاد من حاشية الخيالي للمولوي عبد الحكيم ۔ و منها مقابل الوقف كما يجيئ في فصل الفاء من باب الواو مع بيان انواعه وهو من مصطلحات القراء ۔ و منها الركن الاول من المصراع الثاني على ما فى المطول وغيره و هذا من مصطلحات العروضيين ۔ و منها الزحاف الواقع فى الصدر على مايجيئ في فصل الفاء من باب الزاء المعجمة و هذا ايضا من مصطلحات اهل العروض ۔ و منها ما هو مصطلح النحاة وهو تجريد الاسم عن العوامل اللفظية للاسناد اي ليسند الى شيئ او ليسند اليه شيئ ۔ و قولهم للاسناد لاخراج التجريد الذي يكون للعد فان الاسماء المعدودة مجردة عن العوامل اللفظية لكن لا للاسناد و ذلك الاسم يسمى بالمبتدأ و ذلك الشيئ يسمى بالخبر ۔ ان قيل التجريد عدمي فلا يوثر و الابتداء من العوامل المعنوية و العامل لابد ان يكون موثرا فالاولى ان يفسر الابتداء بجعل الاسم في صدر الكلام تحقيقا او تقديرا للاسناد اليه او اسناده الى شيئ ۔ قلنا العوامل علامات لتاثير المتكلم لا موثرات فان الموثر هو المتكلم ولا محذور فيه مع ان ما جعله اولى امر اعتباري فلا يصح ان يكون موثرا ۔ ثم المبتدأ عندهم على قسمين احدهما الاسم المجرد عن العوامل اللفظية معنًى من حيث هو اسم للاسناد اليه والاسم اعم من اللفظي و التقديري فيتناول نحو و ان تصوموا خيرلكم ۔ و المجرد معناه الذي لم يوجد فيه عامل اصلا حتى يئول الى السلب الكلي واحترزبه عن الاسم الذي فيه عامل لفظي كاسمي انّ وكان ۔ ومعنًى تمييزعن المجرد اي المجرد عنها معنًى سواء لم يكن فيه عامل لفظا نحو زيد قائم او كان لكنه معدوم

معنًى و حكما بان لايكون موثرا في المعنى كالمبتدأ المجرور بحرف الجر الزائد نحو بحسبك درهم ● و قولهم من حيث هو اسم قيد للتجريد اي انما يعتبر التجريد للاسناد اليه من حيث هو اسم ● اما اذا كان صفة كماهو القسم الثاني فلم يعتبر فيه التجريد عنها للاسناد اليه اذ المبتدأ هو المسند في القسم الثاني كذا قيل و فيه انه ان اريد بالاسم مقابل الصفة مطلقا فلا يجب في التجريد لاجل الاسناد ان يكون اسما بل يجوز ان يكون صفة ايضا نحوحاتم من قريش و ان اريد مقابل الصفة المعتمدة على الاستفهام و النفي فهو استعمال غير واقع فالاولى ان يقال انه قيد في المبتدأ ليدخل في تعريفه الناس في قول الشاعر ● مصرع ● سمعت الناسُ ينتجعون غيثا ● برفع الناس على حكاية الجملة فالناس مبتدأ و هومن حيث هو اسم واحد مجرد عن ملابسة سمعت معنى و اما من حيث هو مع خبره جملة فيكون غير مجرد عن ملابسته معنًى لان المسموع هو هذه الجملة و انما كان الناس مجردا عن ملابسته معنًى لان المراد على تقدير رفعه حكاية الجملة فلايكون بسمعت تاثير في الناس وحده كما كان لباب علمت تاثير في كلواحد من جزئي الجملة لان المراد منه مضمونها ● و انما قيد التجريد بالاسناد اليه اذ لو جرد لا للاسناد لكان حكمه حكم الاصوات التي ينعق بها غير معربة و فيه احتراز عن الخبر و عن القسم الثاني و ثانيهما الصفة المعتمدة على احد الفاظ الاستفهام والنفي رافعة لاسم ظاهر او ما يجري مجراه من الضمير المنفصل نحو اقائم الزائدان و اراغب انت عن آلهتي ● و المراد بالصفة اعم من الوصف المشتق كضارب و مضروب وحسن او جارية مجراها كقريشي ● وانما قلنا احد الفاظ الاستفهام و النفي ولم نقل على احد حرفي الاستفهام و النفي لان الشرط الاعتماد على الاستفهام حرفا كان او اسما متضمنا له كمن و ما و على النفي سواء كان مستفادا من حرفه او ما هو بمعناه نحو انما قائم الزيدان ● و قولنا رافعة لظاهر احتراز عن نحو اقائمان الزيدان لان قائمان رافع لضمير عائد الى الزيدان و لو كان رافعا لهذا الظاهر لم يجز تثنيته ● و عن سيبويه جواز الابتداء بالصفة بلا اعتماد مع قبح نحو قائم زيد و الاخفش يرى ذلك حسنا ● و عن البعض جواز الابتداء باسم الفعل نحو هيهات زيد فهيهات مبتدأ و زيد فاعل ساد مسد الخبر ● و اعلم ان العامل في المبتدأ و الخبر عند البصريين هو الابتداء ● و اما عند غيرهم فقال بعضهم الابتداء عامل في المبتداء و المبتدأ في الخبر ● و قال بعضهم كلواحد منهما عامل في الآخر و على هذا لايكونان مجردين عن العوامل اللفظية و على القول الثاني لا يكون الخبر فقط مجردا عنها هذا كله خلاصة ما في العباب و الارشاد و الفوائد الضيائية و غيرها ●

ابتداء المرض هو عند الاطباء وقت ظهور ضرر الفعل قبل التزايد وهو اول زمان حدوث المرض وهو الوقت الذي لاجزء له ويقال على الايام الثلثة الأُول قال النفيس هو وقت ظهور ضرر الفعل لا الوقت الذي يطرح العليل نفسه على الفراش فان من الناس من لايطرح نفسه على الفراش في المرض ●

الابتداء الكلي عند الاطباء هو الزمان الذي لا تظهر فيه دلائل النضج ●

الابتداء الجزئي عندهم هو الزمان الذي لاتظهر فيه اعراض النوبة كذا في بحر الجواهر •

الابتدائية عند النحاة تطلق على جملة من الجمل التي لا محل لها من الاعراب و تسمى مستانفة ايضا و على الجملة المقدرة بالمبتدأ و يجي في فصل اللام من باب الجيم •

الابتدائي عند اهل المعاني هو الكلام الملقى مع الخالي عن الحكم و التردد فيه سواء نزل منزلة المنكر او المتردد اولا كقولك زيد قائم لمن لايعلم قيامه ولايتردد فيه و قوله تعالى انهم مغرقون من الابتدائي ايضا و انما سمي به لانه ابتداء كلام من غير سبق طلب او انكار كذا في الاطول و يجي في لفظ المقتضى ايضا في فصل الياء المثناة التحتانية من الباب القاف •

المبارأة بالهمزة و تركها خطأ وهي ان يقول لامرأته برأت من نكاحك بكذا وتقبله هي كذا في تعريفات السيد الجرجاني •

فصل الباء الموحدة* ب اعنى الباء المفردة هي حرف من حروف التهجي و يراد بها في حساب ابجد الاثنان • و في اصطلاح المنطقيين المحمول فانهم يعبرون عن الموضوع بج و عن المحمول بب للاختصار و العموم • و في اصطلاح السالكين اول الموجودات الممكنة و هو المرتبة الثانية من الوجود • شعر • الف در اول و با در دوم جوي • بخوان هر دو يكي را هردو ميگوي • و في اصطلاح الشطاريين علامة البرزخ كذا في كشف اللغات •

الباب في اللغة بمعنى در وجمعه ابواب و ابوبة كذا في الصراح • و الاطباء يطلقونه على اول عرق ينبت من مقعر الكبد لجذب الغذاء اليه و هو عرق كبير ينشعب كل واحد من طرفيه الى شعب كثيرة كذا في بحر الجواهر • و العلماء المصنفون قد يطلقونه و يريدون به مسائل معدودة من جنس واحد اونوع واحد اوصنف واحد و بالكتاب مسائل معدودة من جنس واحد و بالفصل من صنف واحد و بالمنشورة و بالشتى من ابواب مختلفة او من اصناف متخالفة • و اهل الجفر يطلقونه على حروف الهجاء المرتبة بترتيب مخصوص و يسمونه بالبيت و السهم ايضا ميگويند باب كبير باشد و صغير و متصل • اما باب كبير بيست و نه حرفست و آن اينست • ا ب ت ث ج ح خ د ذ ر ز س ش ص ض ط ظ ع غ ف ق ك ل م ن و ه لا ي • و اما باب صغير مبني است بر بيست و دوحرف و آن اينست • ا ب ج د ه و ز ح ط ي ك ل م ن س ع ف ص ق ر ش ت • وباب متصل نيز بيست و دو حرف است و آن اينست • ب ت ث ج ح خ س ش ص ض ط ظ ع غ ف ق ك ل م ن ه ي • پس درباب صغير اين هفت حرف نيست • ث خ ذ ض ظ غ لا • و درباب متصل اين هفت حرف نيست • ا د ذ ر ز و لا • و السبعية يطلقونه و يريدون به العلي بن ابي طالب رضي الله عنه و يريدون بالابواب الدعاة على ما يجي في فصل العين المهملة من باب السين المهملة •

باب الابواب هو التوبة لانها اول ما يدخل به العبد حضرات القرب من جناب الرب كذا في الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابي الغنائم ٭

البواب بفتح الموحدة و تشديد الواو في اللغة دربان كما في الصراح ٭ و في بحر الجواهر هو فم الاثناعشري سمي به لانه ينضم عند امتلاء المعدة لا تمام النضج ثم ينفتح الى تمام الدفع ٭

فصل التاء المثناة الفوقانية ٭ **البخت** الجد و التبخيت التبكيت و ان تكلم خصمك حتى تنقطع حجته عن صاحب التكلمة ٭ و اما قول بعض الشافعية في اشتباه القبلة اذا لم يمكنه الاجتهاد صلى على التبخيت فهو من عبارات المتكلمين و يعنون به الاعتقاد الواقع على سبيل الابتداء من غير نظر في شيئ كذا في المغرب ٭

البيت بالفتح و سكون الياء المثناة التحتانية عيال مرد وبيت شعر و خانه كما في كنز اللغات ٭ وفي الصراح بيت خانه بيوت ابيات ابا بيت جماعة و دومصراع از شعر ابيات جماعة انتهى ٭ و في جامع الرموز البيت ماوى الانسان سواء كان من حجر او مدر او صوف او وبر كما في المفردات ٭ و في بيع النهاية انه اسم لمسقف و احد له دهليز بخلاف خانه فانه اسم لكل مسكن صغيرا كان او كبيرا كما في بيع الكفاية فهو اعم من الدار الذي يدار عليه الحائط و يشتمل على جميع مايحتاج اليه من مساكن الانسان والدواب و المطبخ و الكنيف و غيرها و من المنزل الذي يشتمل على صحن مسقف و بيتين او ثلثة ٭ و الحجرة نظير البيت فانها اسم لما حجر بالبناء ٭ و الصفة اسم لبيت صيفي يسمى في ديارنا كاشانه وقيل هي غير البيت ذات ثلث حوائط و الصحيح الاول انتهى ٭ ثم البيت بمعنى المصراعين ان استوفى نصفه نصف الدائرة يسمى بيتا تاما و ان استوفى كله كل الدائرة يسمى بيتا معتدلا و البيت الوافي ما كان تام الاجزاء ٭ و البيت ان لم يكن في عروضه قافية فهو مصمت و ان كانت فهو مقفى ان كانت العروض في اصل الاستعمال مثل الضرب و الا فهو المصرع كذا في بعض رسائل عروض اهل العرب ٭ و البيت عند اهل الجفر اسم للباب ويسمى بالسهم ايضا و قد سبق قبيل هذا ٭ و عند المنجمين قسم من منطقة البروج المنقسمة الى اثني عشر قسما بطريق من الطرق الآتية ٭ بدانكه فاضل عبد العلي برجندي درشرح بيست باب نوشته است كه تسوية البيوت نزد شان تقسيم فلك البروج است بدوازده قسم بشش دائرة عظيمه كه يكي از افق باشد وديگري نصف النهار وباقي يا دوائر هيولى كه هريک از نصف شرقي قوس النهار جزء طالع و نصف شرقي قوس الليل جزء طالع را بسه قسم متساوي كنند وهرقسم مقدار دوساعت زماني باشد واين طريقه مشهور است ويا دوائر عظيمه كه بنقطة شمال وجنوب كذرد وهريک از ارباع دائرة اول سموات را كه درمابين نصف النهار و افق بود بسه قسم متساوي كنند واين طريقه اختراع ابي ريحان بيروني است و آنرا مراكز محققه خوانند ويا دوائر ارتفاع كه هريک ازدوقوس را از افق كه واقع شود ميان جزء طالع و نقطة شمال وجنوب بسه قسم متساوي

كنند و اين طريقه منسوب باحمد بن عبدالله المعروف بجيش الحاسب است و يا دوائر عظيمه كه هريك از دوقوس را از منطقة البروج كه واقع شود ميان جزء طالع و هريك از دوجزء رابع و عاشر بسه قسم متساوي كنند اينرا طريقهٔ مغربيان گويند و چون منطقة البروج بيكي ازين طرق منقسم بدو ازده قسم شود هر قسمي را بيت گويند و ابتداء اقسام را مراكز بيوت خوانند و ابتدا از طالع گيرند وبرتوالي بروج بشمرند • بدانكه ازين بيوت اول و رابع و سابع و عاشر را اوتاد گويند و بيوت اقبال نيز و بعد اينها كه دوم و پنجم و هشتم و يازدهم اند اينهارا بيوت مائله گويند و چهاركه مقدم بر اوتاد اند يعني دوازدهم و نهم و ششم و سيوم اينها را بيوت زائله گويند و همچنين چهار خانه كه بر تسديس و تثليث طالع اند آنرا بيوت ناظره و آن يازدهم و سيوم و پنجم و نهم است و چهار را بيوت ساقطه گويند و آن دوازدهم و دوم و ششم و هشتم است انتهى • اعلم ان اطلاق البيت على محل الشيئ مطلقا شائع كثير في استعمال اهل العلوم تشبيها له بمسكن الانسان و بهذا المعنى يقال بيوت الشبكة و المربع و المخمس و المسدس و نحو ذلك كما يقال بيوت الرمل كما لا يخفى • و بيوت رمل شانزده اند و در سير نقطه دربيوت رمل دوازده اعتبار نمايند و بيانش درلفظ طالع درعين مهمله از باب طاء مهمله خواهد آمد •

بيت المقدس قبلهٔ امتهاي پيشينيان و در اصطلاح صوفيه دلي را گويند كه پاك باشد از لوث غيري كذا في كشف اللغات •

بيت الحكمة هو القلب الغالب عليه الاخلاص كذا في الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين •

بيت الحرام قلب الانسان الكامل الذي حُرم على غير الحق كذا ايضا فيه •

بيت العزة هو القلب الواصل الى مقام الجمع حال الفناء في الحق كذا ايضا فيه •

فصل الثاء المثلثة * البحث بسكون الحاء المهملة لغة التفحص • و في اصطلاح اهل النظر يطلق على حمل شيئ على شيئ و على اثبات النسبة الخبرية بالدليل و على اثبات المحمول للموضوع و على اثبات العرض الذاتي لموضوع العلم و على المناظرة وهي النظر اظهارا للثواب • و المبحث عندهم هو الدعوى من حيث انه يرد عليه او على دليله البحث كذا في الرشيدية و العلمي حاشية شرح هداية الحكمة في الخطبة •

البرغوثية بالراء المهملة و الغين المعجمة فرقة من النجارية قالوا كلام الله تعالى اذا قرئ فهو عرض و اذا كتب باي شيئ كان فهو جسم كذا في شرح المواقف •

البعث والبعثة بسكون العين المهملة في اللغة برانگيختن و فرستادن كما في الصراح وفي الشرع ارسال الله تعالى انسانا الى الانس و الجن ليدعوهم الى الطريق الحق و شرطه ادعاء النبوة و اظهار المعجزة • و قيل شرطه الاطلاع على المغيبات و رؤية الملائكة وهو لايكون الا رجلا كذا ذكر عبدالعلي البرجندي في حاشية شرح الملخص في الخطبة و يجي بيانه في لفظ الرسول و النبي • و يطلق على

الحشر و المعاد ايضا كما يجي في فصل الراء المهملة من باب الحاء المهملة وعلى السرية ايضا •

فصل الجيم * البختج بالضم معرب پخته اي المطبوخ • وقيل هو اسم لما طبخ من ماء العنب الى المثلث • وعن الدينوري الفختج بالفاء قال وقد يعيد عليه قوم الماء بقدر الماء الذي ذهب منه بالطبخ ثم يطبخونه بعض الطبخ ويودعونه الاوعية ويخمرونه و يسمونه الجمهوري كما يجي كذا في بحر الجواهر•

البرج. بالضم و سكون الراء المهملة في اللغة القصر و الحصن • و عند اهل الجفر اسم لسطر التكسير و يسمى ايضا بالزمام والاسم و الحصة • وعند اهل الهيئة قسم من فلك البروج محصور بين نصفي دائرتين من الدوائر الست العظام المتوهمة على فلك البروج المتقاطعة على قطبيه على مايجي في بيان دائرة البروج في فصل الراء المهملة من باب الدال المهملة • وجميع البروج اثنا عشر فالبرج نصف سدس فلك البروج • و اسماؤها هذه الحمل و الثور و الجوزاء و تسمى هذه بروجا ربيعية و السرطان و الاسد و السنبلة و تسمى هذه بروجا صيفية وهذه الستة تسمى بروجا شمالية و عالية والميزان و العقرب و القوس و تسمى هذه بروجا خريفية و الجدي و الدلو والحوت و تسمى هذه بروجا شتوية و هذه الستة تسمى بروجا جنوبية و منخفضة من اول الجدي الى آخر الجوزاء صاعدة و معوجة الطلوع و من اول السرطان الى آخر القوس مستقيمة الطلوع و هابطة و مطيعة و آمرة وبعضهم نظمه بالفارسية • شعر • چون حمل چون ثور و چون جوزا و سرطان و اسد • سنبله ميزان و عقرب قوس و جدى و دلو و حوت • ثم هذا الترتيب يسمى التوالي وهو من المغرب الى المشرق و عكس ذلك اي من المشرق الى المغرب يسمى خلاف التوالي • ثم الاول من كلواحد من البروج الربيعية و الصيفية و الخريفية و الشتوية يسمى بالبرج المنقلب لانه اذا حلت الشمس فيه انقلب الفصل بالفصل الآخر • والثاني من كلواحد منها يسمى برجا ثابتا • و الثالث من كل منها يسمى برجا ذا جسدين لكون الهواء ممتزجا من هواء فصلين اذا حلت الشمس فيه و على هذا القياس وجه تسمية الثابت بالثابت • ثم اعلم ان كل قطعة من منطقة البروج واقعة بين نصفي دائرتين على شكل خرات البيطخ كما تسمى برجا كماعرفت كذلك القطع الواقعة من سطح الفلك الاعلى بين انصاف تلك الدوائر تسمى برجا • فطول كل برج فيما بين المغرب والمشرق ثلثون درجة • وعرضه مابين القطبين ثمانون درجة توضيحه انه اذا فرضت هذه الدوائر الست قاطعة لكرة العالم في السطوح الموهومة لها تنقسم الافلاك الممثلة و الفلك الاعظم ايضا باثني عشر برجا • فالبروج معتبرة في هذه الافلاك باسرها • و الاولى اعتبارها على السطح الاعلى اوالادنى من الفلك الاعظم لتسهل مقايسة حركات الثوابت ايضا الى البروج وتصور انتقالها من برج الى برج ولذا قد يسمى الفلك الاعظم بفلك البروج ايضا و كانها انما اعتبرت اولا في الثامن لتمايز الاقسام بالكواكب التي فيها اذ اسماء البروج ماخوذة من صور توهمت من كواكب وقعت فيها • ثم اعتبرت اقسام الفلك الاعظم الواقعة بازاء الثامن • سميت

بصور الكواكب المحاذية لها فاذا خرجت تلك الصورة عن المحاذاة جاز ان تتغير اسماؤها و ان كان الاولى ان لا تتغير لئلايقع خبط في احوال البروج بسبب التباس اسمائها واعلم ايضا ان اصحاب العمل اعتبروا ايضا فى الخارج المراكز و الحوامل و التداوير و البروج و الدرجات و الدقائق و الثواني و الثوالث و غير ذلك من الاجزاء فانهم قسموا محيط كل دائرة بثلثمائة و ستين قسما متساوية وسموا كل قسم واحد درجة و كل ثلثين منها برجا هذا كله خلاصة ما حققه السيد السند في شرح المواقف و شرح الملخص و الفاضل عبد العلي البرجندي في تصانيفه *

فصل الحاء * البحّة بالضم **والبحوحة** بالحاء المهملة فى اللغة بمعني گرفتگي آواز كما فى الصراح و انكانت من داء فهو البحاح و رجل أبَحّ بين البحح اذا كان فيه خلقة كذا في بحر الجواهر * و في شرح المواقف انها غلظ الصوت كما يجيء في لفظ الحرف *

البارح جمعه البوارح بالراء المهملة عند المنجمين عبارة عن طلوع المنزل من ضياء الفجر في غير موسم المطر كذا ذكره عبد العلي البرجندي في بعض الرسائل و يجيء في لفظ الطلوع في فصل العين المهملة من باب الطاء المهملة *

البطح بالفتح و سكون الطاء المهملة عند القراء هو الامالة كما يجيء في فصل اللام من باب الميم *

الاباحة فى اللغة الاظهار و الاعلان من قولهم باح بالسر و اباحه وباحة الدار ساحتها لظهورها * وقد يرد بمعنى الاذن و الاطلاق يقال ابحته كذا اي اطلقته * و فى الشرع حكم لايكون طلبا و يكون تخييرا بين الفعل و تركه * والفعل الذي هو غير مطلوب و خُيّر بين اتيانه وتركه يسمى مباحا و جائزا ايضا * فالقيد الاول احتراز عن الواجب مخيرا كان او معينا موسعا كان او مضيقا عينا كان او كفاية و عن الحرام و الكراهة و المندوب لكونها افعالا مطلوبة من الحكم * و القيد الاخير احتراز عن الحكم الوضعي * و الحلال اعم من المباح على ما في جامع الرموز في كتاب الكراهية حيث قال كل مباح حلال بلا عكس كالبيع عند النداء فانه حلال غير مباح لانه مكروه انتهى * و قيل المباح ما خير بين فعله و تركه شرعا و نُقِض بالواجب المخير و الاداء في اول الوقت مع العزم فى الواجب مع ان الفعل في كل منهما واجب * و قيل ما استوى جانباه في عدم الثواب و العقاب و نُقض بافعال الله تعالى فانها لا توصف بالا باحة مع صدق الحد عليه و نُقض ايضا بفعل غير المكلف كالصبي والمجنون لصدق الحد عليه مع عدم وضعه بالاباحة * وقيل و لوقيل ما استوى جانباه من افعال المكلفين لاندفع النقضان لكن يرد المباح المنوي لقصد التوسل الى العبادة فانه يثاب على فعله بالنية و يعاقب عليه عند قصد المعصية * و يندفع هذا بزيادة قولنا لذاته * قيل و الاقرب ان يقال مادل الدليل السمعي على خطاب الشارع فيه بالتخيير بين الفعل و الترك من غير بدل * و الاول فصل من فعل الله * والثاني اي قولنا من غير بدل فصل عن الواجب الموسع و المخير فان تركهما و ان كان جائزا لكن مع بدل * و فيه

انه صادق على ترك الواجب الموسع في اول الوقت على المختار فانه لابدل له وهو العزم وكذا المخير كل منهما واجب اصالة لان احدهما بدل عن الآخر على المختار * واعلم ان المباح عند المعتزلة فيما يدرك جهة حسنه اوقبحه بالعقل وهو مالم يشتمل شيئ من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة ويجيئ في لفظ الحسن في فصل النون من باب الحاء المهملة * فائدة * اتفق الجمهور على ان الاباحة حكم شرعي * وبعض المعتزلة قالوا لا معنى لها الا نفي الحرج عن الفعل والترك وهو ثابت قبل الشرع وبعده فليس حكما شرعيا * قلنا انتفاء الحرج ليس باباحة شرعية بل الاباحة الشرعية خطاب الشارع بالتخيير وهو ليس ثابتا قبل الشرع فالنزاع بالحقيقة لفظي لانه ان فسرت الاباحة بانتفاء الحرج عن الفعل والترك فليست شرعية وان فسرت بخطاب الشارع بانتفاء الحرج عنهما فهي من الاحكام الشرعية * فائدة * الجمهور على ان المباح ليس جنسا للواجب لان المباح ماخير بين الفعل والترك وهو مباين للواجب * وقيل جنس له لان المباح مالاحرج في فعله وهو متحقق في الواجب ومازاد به الواجب وهوكونه يذم على تركه فصل والنزاع لفظي ايضا * فان اريد بالمباح ما اذن في فعله مطلقا من غير تعرض لطرف الترك بالاذن فيه فجنس للواجب والمندوب والمباح بالمعنى الاخص وهو ماخير بين فعله وتركه * وان اريد به ما اذن فيه ولم يذم على تركه فليس بجنس * فائدة * المباح ليس بمامور به عند الجمهور خلافا للكعبي قال لا مباح في الشرع بل ما يفرض مباحا فهو واجب مامور به لهم ان الامر طلب واقله ترجيح الفعل والمباح لا ترجيح فيه هكذا يستفاد من العضدي وغيره *

الاباحية هي فرقة من المتصوفة المبطلة قالوا ليس قدرة لنا على الاجتناب عن المعاصي ولاعلى الاتيان بالمامورات وليس لاحد في هذا العالم ملك رقبة ولاملك يد والجميع مشتركون في الاموال والازواج كذا في توضيح المذاهب ولا يخفى ان هذه الفرقة من اسوء الخلائق خذلهم الله تعالى *

فصل الخاء المعجمة

البرزخ بفتح الاول والثالث على وزن جعفر درلغت عبارتست از چيزيكه ميان دوچيز حائل باشد وآنچه ميان دنيا وآخرت باشد وآن زماني است از وقت موت تا وقت نشور * وانچه در قرآن آمده است برزخ الى يوم يبعثون مراد ببرزخ اينجا قبر است زيراكه واقع شده است ميان دنيا وآخرت * وقيل بازداشت ميان دو چيز چنانچه در قرآن است بينهما برزخ لا يبغيان * ودر اصطلاح شطاريان برزخ صورت محسوسة مرشد باشد كه آن مرشد واسطه است ميان حق تعالى ومسترشد پس ذاكر را بايد كه در وقت ذكر صورت مرشد را در نظر خود متصور دارد تا از بركت آن بقرب حق تعالى رسد وخود را وكل كائنات را در هستي حق گم كند * ودر اصطلاح سالكى برزخ روح اعظم را گويند وعالم مثال را كه حائل است ميان اجسام كثيفه وارواح مجرده ودنيا وآخرت را نيز برزخ گويند وپيرو مرشد را نيز كذا في كشف اللغات ونيز خطي ميان دوزخ وبهشت كما في لطائف اللغات * ودر اصطلاح

حكماي اشراقيان جسم را گويند • وفي شرح اشراق الحكمة في بيان الانوار الالهية البرزخ عند الحكماء الاشراقيين هو الجسم سمي به لان البرزخ هو الحائل بين الشيئين و الاجسام الكثيفة ايضا حائلة •

برزخ البرازخ در اصطلاح صوفيه وآنرا جامع نيز گويند مرتبهٔ وحدتست كه تعين اول عبارت ازانست و بنور محمدي وحقيقت محمدي نيز معبر ميشود كذا في لطائف اللغات •

فصل الدال المهملة * **البرد** ضد الحر والبرودة ضد الحرارة و البارد ضد الحار سواء كان باردا بالقوة او بالفعل و يجي في لفظ الحرارة في فصل الراء المهملة من باب الحاء المهملة •

البردة بالفتحتين رطوبة تغلظ وتتحجر في باطن الجفن يكون مائلا الى البياض يشبه البردة في الشكل و الصلابة و لذا سميت بها • و تطلق ايضا على التخمة يقال اصل كل داء البردة و انما سميت بها لانها تبرد المعدة فلا ينهضم الطعام •

البردية هي الرطوبة الجلدية •

الابردة بكسر الهمزة و سكون الموحدة وكسر الراء المهملة هي فتور في الجماع من غلبة الرطوبة و البرودة و الهمزة زائدة كذا في بحر الجواهر •

البعد بالضم و سكون العين المهملة ضد القرب و هو عند الصوفية عبارة عن بعد العبد عن المكاشفة و المشاهدة و يجي في لفظ القرب في فصل الباء الموحدة من باب القاف • وفي عرف العلماء هو امتداد بين الشيئين لا اقصر منه اي لايوجد بينهما اقصر من ذلك الامتداد سواء وجد مساويا لذلك الامتداد كما في بعد المركز من المحيط او زائدا عليه كما في غيره • و هذا التفسير اولى مما قيل هو الامتداد الاقصر من الامتدادات المفروضة بين الشيئين لانه لايشتمل بعد المركز من المحيط فانه بقدر نصف القطر مع انه ليس اقصر الخطوط الواصلة بينهما • ثم البعد عند المتكلمين امتداد موهوم و لا شيء محض فهو عندهم امتداد موهوم مفروض في الجسم او في نفسه صالح لان يشغله الجسم و ينطبق عليه بعده الموهوم و يسمى خلاء ايضا • و عند الحكماء امتداد موجود فعند القائلين منهم بالخلاء له نوعان فانهم قالوا اذا حل الامتداد الموجود في مادة فجسم تعليمي و ان لم يحل فخلاء اي امتداد مجرد عن المادة قائم بنفسه و يسمى بالبعد المفطور والفراغ المفطور و بالجملة البعد عندهم اما قائم بجسم و هو عرض و اما بنفسه و هو جوهر مجرد • قال السيد السند في حاشية شرح حكمة العين انهم قد صرحوا بجوهرية البعد المجرد حتى قالوا ان اقسام الجوهر ستة لا خمسة • و عند النافين للخلاء المنكرين لوجود الامتداد المجرد فله نوع واحد اعني الامتداد القائم بالجسم هذا كله خلاصة مافي حواشي الخيالي و يجي ايضا في لفظ الخلاء و لفظ المكان • و اما اهل الهيئة فقد خصوا البعد في اصطلاحهم ببعد الكوكب عن معدل النهار و لا يطلقونه على بعد اجزاء منطقة البروج عن معدل النهار • فالبعد عندهم قوس من دائرة الميل بين معدل النهار

و بين الكوكب من الجانب الاقرب سواء كان للكوكب عرض اولا وقد يسمى ايضا بميل الكوكب مجازا على سبيل التشبيه • و البعض على ان الكوكب ان كان له عرض فبعده عن المعدل يسمى بعدا و ان لم يكن له عرض فبعده عنه يسمى ميلا اولا لذلك الكوكب بخلاف العرض فانه كما يطلق على بعد مركز الكوكب عن منطقة البروج كذلك يطلق على بعد اجزاء المعدل عن منطقة البروج الذي يسمى بالميل الثاني هذا كله خلاصة ما حققه الفاضل عبدالعلي البرجندي في تصانيفه كشرح التذكرة و حاشية الچغمني وما حققه المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي • و در سراج الاستخراج كه رسالة ايست در استخراج تقويم از زيج الغ بيگ ميگويد بُعد دوري جزواست يا ساعت از جاي معين مثلا از برج و يا از نصف النهار و آن بر دو نوع است ماضي و مستقبل • اما بعد ماضي آنست كه دوري از نصف النهار گذشته باشد • و بعد مستقبل آنكه دوري از نصف النهار آينده باشد انتهى •

البعد الابعد والبعد الاقرب والبعدان الاوسطان جميعها مذكورة مشروحا في لفظ النطاق في فصل القاف من باب النون و البعد الاقرب الوسط هو الحضيض الاوسط و البعد الابعد الوسط هو الذروة الوسطى و البعد الاقرب المقوم هو الحضيض المرئي و البعد الابعد المقوم هو الذروة المرئية كذا ذكره عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة في بيان الاختلاف الثالث للقمر •

البعد السواء عند اهل العمل من المنجمين هو البعد بين تقويم الشمس و القمر •

البعد المعدل عندهم هو بعد القمر عن الافق بدرجات المعدل كذا يستفاد من توضيح التقويم •

البعد المضعف هو حركة مركز القمر و مركز القمر ايضا كذا في شرح التذكرة •

البعد المفطور بالفاء و قيل بالقاف هو البعد المجرد الموجود و يجيء في لفظ المكان في فصل النون من باب الكاف •

الابعاد الثلثة هي الطول و العرض و العمق والطول عبارة عن الامتداد الاول المفروض في الجسم و العرض عن الامتداد الثاني فيه و العمق عن الامتداد الثالث و انما عبر بالاول و الثاني و الثالث ليشتمل الجسم المربع و قد يعبر عنها بالجهات الثلث •

بعد الاتصال يذكر في فصل اللام من باب الواو في لفظ الاتصال •

تبعد نتيجه نزد بلغاء آنست كه ميان مقدمه و نتيجه بسيار الفاظ معترض افتد مثاله • رباعي •
گفتمش اي ماه روئي دلربائي راستين • كز لطافت بهتري از صد هزاران حورعين • سرو قد خد همچو مه شكرلب كبك خرام • از وفور مكرمت آخر بسوي من ببين • كذا في جامع الصنائع •

البلادة يجيء في لفظ الحمق في فصل القاف من باب الحاء المهملة •

فصل الراء * **البتر** بسكون التاء المثناة الفوقانية في اللغة القطع على ما في الصراح و قطع الذنب

علی مافي عروض سيفي • و عند الاطباء هو القطع في العصب و العروق عرضا • و يطلق ايضا علی كشف الجلد عن الشريان و تعليقه بصنارات و شد كلواحد من طرفيه بخيط ابريسم ثم يقطع بنصفين و توضع عليه الادوية القاطعة للدم كذا في بحرالجواهر • و عند اهل العروض هو اجتماع الحذف والقطع • والحذف اسقاط السبب الخفيف من آخرالجزء • و القطع اسقاط ساكن الوتد المجموع و تسكين متحركه كذا في عنوان الشرف و رسالة قطب الدين السرخي ليكن درعروض سيفي گويد بتر در اصطلاح اجتماع جب وخرم است و ركني كه درو بتر واقع شود آنرا ابتر گويند چون از مفاعيلن عيلن را بجب بيندازند و الف را بخرم وفارا ساكن سازند مف شود وبجاي اوفع نهند كه دو حرف اول ميزانست پس اين عمل را بترخوانند و فع را چون از مفاعيلن بگيرند ابتر گويند انتهی • ولا يخفی مافی العبارتين من التخالف فمبناه اما علی تخالف اصطلاحي عروض اهل العرب والعجم او علی ان للبتر معنيين •

البترية بضم الموحدة و الياء هي فرقة من الزيدية اصحاب بتير الثومي و يجيي في لفظ الزيدية في فصل الدال المهملة من باب الزاء المعجمة •

البثور بالثاء المثلثة جمع البثر و البثرة بفتح الموحدة و سكون المثلثة و هي عند الاطباء الاورام الصغار فمنها دموية كالشری و منها صفراوية كالنملة و الجمرة و النار الفارسية و منها سوداوية كالجرب السوداوي و التآليل و المسامير و منهابلغمية كالشری البلغمي و منها مائية كالنفاطات و منهاريحية كالنفاخات كذا في الموجز و بحرالجواهر •

البحر بالفتح وسكون الحاء المهملة در لغت درياست و در اصطلاح اهل عروض هر طائفه و پارهٔ از كلام موزون كه مشتمل است بر نوع شعر كذا في عروض سيفي • و در جامع الصنائع آورده كه بحر اسم جنس است كه درتحت او انواع است و بحر دراصل لغت شكافي است درزمين موضع آب حيوانات مختلفة الانواع و دريا را بدين سبب بحر گويند و وزن شعر را نيز بدين سبب بحر گويند كه در تحت هريكي ازان اصول فروعي بسيار است • بدانكه بحر مركب است از اركان و اركان از اصول • و اصول سه اند سبب و وتد وفاصله چنانچه هريک درموضع خود مسطور است و بحريكه از تكرار يک ركن حاصل شود آنرا بحر مفرد گويند و بحريكه از تركيب دو ركن يا زياده حاصل آيد آنرا بحر مركب گويند و جملهٔ بحور مفرده و مركبه نوزده است طويل و مديد و بسيط و وافر و كامل و هزج و رجز و رمل و منسرح و مضارع و مقتضب و مجتث و سريع و جديد و قريب و خفيف و مشاكل و متقارب و متدارک و ازين نوزده بحر پنج بحر اول يعني طويل و مديد و بسيط و وافر و كامل خاصهٔ عرب است و عجم درين بحور شعر كمتر گويند بجهت آنكه نامطبوع مينمايد و سه بحر خاصهٔ عجم است كه دران عرب شعر نگويند و آن جديد و قريب و مشاكل است و يازده بحور ديگر مشترك اند ميان عرب و عجم و نيز بحريكه مركب است از چهار

ارکان آنرا مربّع گویند و بحریکه مرکب است از شش ارکان آنرا مسدّس نامند و بحریکه مرکب است از هشت ارکان آنرا مثمّن خوانند و نیز بحریکه دروي زحاف نباشد آنرا سالم گویند و بحریکه دروي زحاف باشد آنرا غیر سالم گویند ٭ و باید دانست که چون یك وزن را از دو بحر میتوان داشت از بحریکه آسان گرفته شود اعتبار باید نمود مثلا اخذ مفاعلن از مفاعیلن آسانست از اخذ او از مستفعلن و ازین جهت شش مفاعلن را در رجز آورده شد و هشت مفاعلن را در هزج آورده شد کذا في عروض سیفي ٭ و صاحب جامع الصنائع برین نوزده بحریک بحر زیاده ساخته و مسمی بافضل نموده ٭

مجمع البحرین عبارت است از ملتقاي بحر فارس و روم ٭ و در اصطلاح صوفیه عبارتست از قاب قوسین از جهت اجتماع بحرین وجوب و امکان و آن نور محمدي است صلی الله علیه و آله و سلم ٭ و قیل عبارت است از جمیع وجود باعتبار اجتماع اسماء الٰهیه و حقائق کونیه درو چنانچه شجر در نواة کذا في لطائف اللغات ٭

البحران بالضم هو لفظ یوناني معرب وهو في لغة الیونان الفصل فی الخطاب اي الخطاب الذي یکون به الفصل بین الخصمین اعنی الطبیعة والمرض قال جالینوس هو الحکم الحاصل لانه به یکون انفصال حکم المرض اما الی الصحة واما الی العطب ٭ وعند الاطباء هو مایلزم من ذلک الفصل وهو تغیر عظیم یحدث فی المرض دفعة الی الصحة اوالی العطب وذلک التغیر یکون علی ثماینة اصناف الاول التغیر الذي یکون دفعة الی الصحة ویقال له البحران المحمود والبحران الکامل والبحران الجید و الثاني الذي یکون الی العطب دفعة ویقال له البحران الردي و الثالث الذي یکون في مدة طویلة الی الصحة ویقال له التحلل والرابع الذي یکون في مدة طویلة الی العطب ویقال له الذوبان والذبول ویقال لهذه الاصناف الاربعة البحارین التامة اما الجیدة واما الردیة والخامس الذي یکون دفعة الی حال اصلح ثم یتم الباقي في مدة طویلة حتی یتادی الی الصحة و السادس الذي یکون دفعة الی حال اردأ ثم یتم الباقي في مدة طویلة حتی یتادی الی الهلاك و السابع الذي یکون قلیلا قلیلا الی حال اصلح ثم یؤل الی الصحة دفعة والثامن الذي یکون قلیلا قلیلا الی حال اردأ ثم یؤل الی الهلاك دفعة ویقال لهذه الاصناف الاربعة الاخیرة لمافیه من تغیر دفعي بحارین مرکبة اما جیدة ناقصة و اما ردیة ناقصة ٭ وبحران الانتقال هو ان تدفع الطبیعة المرض عن القلب و الاعضاء الشریفة الی بعض الاعضاء الخسیسة ٭ و البحران التام ما ینقضي به المرض سواء کان باستفراغ او بانتقال کذا في بحر الجواهر و غیره ٭ والایام الباحوریة هي الایام التي یقع فیها البحران وقولهم یوم باحوري علی غیر قیاس فکانه منسوب الی باحور و هو شدة الحر في تموز وجمیع ذلك مولد کذا قال الجوهري ٭

البخار بالضم والخاء المعجمة عند الحکماء جسم مرکب من اجزاء مائیة و هوائیة و الدخان مرکب من

اجزاء ارضية ونارية و هوائية و الغبار مركب من اجزاء ارضية و هوائية قالوا الحرارة اذا اثرت تاثيرا تاما فی المياه او الاراضی الرطبة تحللت منها وتصعدت اجزاء هوائية تمازجها اجزاء مائية بحيث لايتميز شيئ منهما عن الآخر فی الحس لصغرها ويسمی المركب منها بخارا وان اثرت فی الاراضی اليابسة تحللت منها وتصعدت اجزاء نارية تخالطها اجزاء ارضية بحيث لايتميز شيئ منهما عن الآخر فی الحس و يسمی المركب منها دخانا وان لم يكن اسود هذا هو المشهور * و ذكر بعض المحققين ان الحرارة اذا اثرت فی المياه احالت بالتسخين بعضها اجزاء هوائية وصعدت مختلطة بالاجزاء اللطيفة المائية فهذه المتصاعدات معا تسمی بخارا واذا اثرت فی الاراضی الغائرة اليابسة احدثت هناک اجزاء نارية فاذا صادفت تلك الاجزاء النارية اجساما قابلة للاحتراق تشبثت بها واحدثت منها اجزاء هوائية متصاعدة مختلطة باجزاء ارضية لطيفة منفصلة من تلك الاجسام فهذه الاجزاء الهوائية المختلطة بالاجزاء الارضية هي الدخان و ان لم تكن اسود كما هو المسمی به عند العامة وعلی كل تقدير كل من البخار والدخان يری شيئا آخر غير الاجزاء التي تركبا منها لعدم تميزها فی الحس وليسا فی الحقيقة شيئا آخر غيرها علی مازعمه بعضهم كذا في شرح التذكرة لعبد العلي البرجندي * وعلی هذا اذا عملت الحرارة فی الرطب و اليابس كحرارة ابداننا فان فيها من الاخلاط الرطبة واليابسة فما ارتفع منها اما بخار دخاني و ذلك اذا غلبت الاجزاء الارضية علی الاجزاء المائية و اما بخار غير دخاني و ذلک اذا غلبت الاجزاء المائية علی الاجزاء الارضية و من الثاني يتولد الوسخ و العرق و نحوهما و من الاول الشعر كذا في بحر الجواهر * وقد يطلق البخار بحيث يشتمل الدخان ايضا كما في دانش نامه كاهي بخار را دو قسم سازند تر و خشك و از بخار خشک دخان مراد دارند و از بخار تر جسمي مركب از اجزاء هوآئيه و مائيه مراد دارند انتهی * ولا يبعد ان يكون علی هذا الاصطلاح ما وقع في شرح حكمة العين من ان البخار الدخان اذا صعد الی فوق وحصل منه لزوجة دهنية ثم عرض له برودة فانه يصير حجرا او حديدا و سقط الی الارض *

الابرار بفتح الالف وبالراء المهملة بمعنی نيكو كاران وفي اصطلاح السالكين يرادف الاخيار علی ما يجيء في فصل الراء المهملة من الخاء المعجمة و قيل يرادف الابدال علی ما يجيء في فصل اللام من هذا الباب *

الابزار بالزاء المعجمة هي ما يطيب بها الغذاء و كذا التوابل الا ان الابزار تستعمل فی الاشياء الرطبة و اليابسة و التوابل فی اليابسة كذا في بحر الجواهر *

البواسير عند الاطباء هي زيادة تنبت علی افواه العروق التي فی المقعدة من دم سوداوي غليظ و ينقسم الی ثولولية يشبه الثؤلول الصغير و عينية و هي عريضة مدورة لونها ارجوانية و الی ناتية اي ظاهرة و الی غائرة اي كامنة * و البواسير فی الانف هي لحوم زائدة تنبت فربما كانت رخوة بيضاء

لاوجع معها و هذا اسهل علاجا و ربما كانت حمراء شديدة الوجع و هذا اصعب علاجا و مفردها باسور و لذلك يقال للدواء المستعمل فيه باسوري * وقد يعرض في الشفة السفلى غلظ و شقاق في و سطها و يقال له بواسير الشفة كذا في بحر الجواهر و الاقسرائي *

المباشرة في اللغة الجماع * و الفاحشة من المباشرة عند الفقهاء هي ان تماس احد الفرجين من الزوجين الآخر متجردين مع انتشار الآلة بلا التقاء الختانين * و منهم من لم يشترط مس الفرجين بل التجرد و الانتشار و هي من نواقض الوضوء ولا يكون المباشرة بين الرجلين و المرأتين عند الاكثرين كذا في جامع الرموز * و المباشرة عند المعتزلة هو الفعل الصادر بلاوسط قالوا الفعل الصادر من الفاعل بلاوسط هو المباشرة و بوسط هو التوليد كحركة اليد و المفتاح فان حركة المفتاح بتوسط حركة اليد فيكون توليدا * اعلم ان التوليد انما اثبته المعتزلة لانهم لما اسندوا افعال العباد اليهم ورأوا فيها ترتبا و ايضا رأوا ان الفعل المرتب على فعل آخر يصدر عنهم و ان لم يقصدوا اليه فلم يمكنهم اسناد الفعل المركب الى تاثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه على القصد قالوا بالتوليد وهذا باطل عند الاشاعرة لاستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء عندهم *

البشرية هي فرقة من المعتزلة اتباع بشر بن المعتمر كان من افاضل علماء المعتزلة وهو الذي احدث القول بالتوليد قالوا الاعراض يجوز ان تحصل متولدة في الجسم من فعل الغير كما اذا كان اسبابها من فعله و قالوا القدرة و الاستطاعة سلامة البنية و الجوارح عن الآفات و قالوا الله تعالى قادر على تعذيب الطفل ولو عذبه لكان ظالما لكنه لا يستحسن ان يقال في حقه ذلك بل يجب ان يقال ولو عذبه كان الطفل بالغا عاقلا عاصيا مستحقا للعقاب و فيه تناقض اذ حاصله ان الله تعالى يقدر على الظلم ولو ظلم لكان عادلا كذا في شرح المواقف *

البشارة كل خبر صدق يتغير به بشرة الوجه و يستعمل في الخير و الشر وفي الخير اغلب كذا في تعريفات السيد الجرجاني *

البصر بفتح الموحدة و الصاد المهملة بينائي * و هو عند الحكماء قوة مودعة في ملتقى العصبتين المجوفتين النابتتين من غور البطنين المقدمين من الدماغ يتيامن النابت منهما يسارا و يتياسر النابت منهما يمينا حتى يلتقيان و يتقاطعان و يصير تجويفهما واحدا ثم يتفرقان و ينفذ النابت يمينا الى الحدقة اليمنى و النابت يسارا الى الحدقة اليسرى فذلك الملتقى هو الذي أودع فيه القوة الباصرة و يسمى بمجمع النور * وسبب تجويفهما الاحتياج الى كثرة الروح الحاملة للقوة الباصرة بخلاف باقي الحواس الظاهرة * و مدركاتها تسمى مبصرات و المبصر بالذات هو الضوء و اللون * و اما ماسواهما من الاشكال والصغر والكبر و القرب و البعد و نحوها فبواسطتهما * واختلفوا في الاطراف اي النقطة و الخط و السطح

فقيل هي ايضا مبصرة بالذات * وقيل بالواسطة و ليس المراد بالمبصر بالذات ما لايتوقف ابصاره على ابصار غيره وبالمبصر بالواسطة مايتوقف ابصاره على ابصار غيره حتى يرد ان المدرك بالذات هو الضوء لاغير اذ اللون مرئي بواسطة الضوء بل المراد بالمرئي بالذات وبالعرض ان يكون هناك روية واحدة متعلقة بشيئ ثم تلك الروية بعينها متعلقة بشيئ آخر فيكون الشيئ الآخر مرئيا ثانيا و بالعرض و الاول مرئيا اولا و بالذات على قياس قيام الحركة بالسفينة وراكبها * ونحن اذا رأينا لونا مضيئا فهناك رويتان * احدىهما متعلقة بالضوء اولا و بالذات * و الاخرى متعلقة باللون كذلك و ان كانت هذه الاخرى مشروطة بالروية الاولى ولهذا انكشف كل منهما عند الحس انكشافا تاما بخلاف ماعداهما فانها لاتتعلق بشيئ منها روية ابتداء بل الروية المتعلقة بلون الجسم ابتداء متعلق هي بعينها ثانيا بمقداره وشكله وغيرهما فهي مرئية بتلك الروية لابروية اخرى ولهذا لم تنكشف انكشاف الضوء واللون عند الحس * ومن زعم ان الاطراف مرئية بالذات جعلها مرئية بروية اخرى مغايرة لروية اللون * فائدة * اختلف الحكماء في كيفية الابصار * والمذاهب المشهورة فيه ثلثة المذهب الاول وهو مذهب الرياضيين انه يخرج من العين جسم شعاعي على هيئة مخروط متحقق راسه يلي العين وقاعدته يلي المبصر والادراك التام انما يحصل من الموضع الذي هو موضع سهم المخروط * ثم انهم اختلفوا فيمابينهم على وجوه ثلثة * الاول ان ذلك المخروط مصمت * الثاني انه ملتئم من خطوط شعاعية مستقيمة هي اجسام دقاق قد اجتمع اطرافها عند مركز البصر وامتدت متفرقة الى المبصر فما وقع عليه اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وماوقع بينها لايدركه ولذلك تخفى على البصر الاجزاء التي في غاية الصغر كالمسامات * الثالث انه يخرج من العين جسم شعاعي دقيق كانه خط مستقيم ينتهي الى المبصر ثم يتحرك على سطحه حركة سريعة جدا في طول المرئي وعرضه فيحصل الادراك و احتجوا بان الانسان اذ رأى وجهه في المرآة فليس ذلك لانطباع صورته فيها والا كانت منطبعة في موضع منها ولم تختلف باختلاف امكنة الرائي من الجوانب بل لان الشعاع خرج من العين الى المرآة ثم انعكس بصقالتها الى الوجه الايرى انه اذا قرب الوجه اليها يتخيل ان صورته مرتسمة في سطحها واذا بعد عنها توهم انها غائرة فيها مع علمنا بان المرآة ليس فيها غور بذلك المقدار والمذهب الثاني هو مذهب ارسطو واتباعه من الطبعيين انه انما يحصل بانعكاس صورة المرئي بتوسط الهواء المشف الى الرطوبة الجليدية التي فى العين وانطباعها في جزء منها وذلك الجزء زاوية راس مخروط متوهم لاوجود له اصلا وقاعدته سطح المرئي وراسه عند الباصرة ولذلك يرى القريب اعظم من البعيد لان الوتر الواحد كلما قرب من النقطة التي خرج منها اليه خطان مستقيمان محيطان بزاوية كان اقصر ساقا فاوتر عند تلك النقطة زاوية اعظم وكلما بعد عنها كان اطول ساقا فاوتر عندها زاوية اصغر والنفس انما تدرك الصغر والكبر فى المرئي باعتبار تلك الزاوية فانها اذا كانت صغيرة كان الجزء الواقع من الجليدية

فيها صغيرا فيرتسم فيه صورة المرئي فيُرى صغيرا و اذا كانت كبيرة كان الجزء الواقع فيها كبيرا فيرتسم صورته فيه فيُرى كبيرا * وهذا انما يستقيم اذا جعل الزاوية موضعا للابصار كما ذهبنا * و اما اذا جعل موضعه قاعدة المخروط كما يقتضيه القول بخروج الشعاع فيجب ان يُرى كما هو سواء خرجت الخطوط الشعاعية من زاوية ضيقة او غير ضيقة هكذا قالوا وفيه بحث اذ ليس الابصار حاصلا بمجرد القاعدة بل لراس المخروط فيه مدخل ايضا فجاز ان يتفاوت حاصل المرئي صغرا و كبرا بتفاوت راسه دقة و غلظا * ثم انهم لايريدون بالانطباع المذكور ان الصورة منفعلة من البصر الى الرطوبة الجليدية بل المراد به ان الصورة انما تحصل فيها عند المقابلة عن واهب الصور لاستعداد يحصل بالمقابلة و ليس في قوة البشر تعليل هذا * وذلك لان الابصار ليس بمجرد الانطباع المذكور و الا لزم رؤية الشيء شيئين بسبب انطباعه في جليدتي العينين بل لابد مع ذلك من تادي الشبح في العصبتين المجوفتين الى ملتقا هما بواسطة الروح التي فيهما و منه الى الحس المشترك * والمراد من التادية ان انطباعها في الجليدة معد لفيضان الصورة من واهب الصور على الملتقى وفيضانها عليه معدلفيضانها على الحس المشترك والمذهب الثالث هو مذهب طائفة من الحكماء وهو ان الابصار ليس بخروج الشعاع ولا بالانطباع بل بان الهواء المشف الذي بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي في البصر ويصير بذلك آلة للابصار وهذا المذهب في حكم المذهب الاول لانه مبني على الشعاع قال الامام الرازي انانعلم بالضرورة ان العين على صغرها لا يمكن ان يتخيل نصف كرة العالم الى كيفيتها ولا ان يخرج منها مايتصل بنصف كرته ولا ان يدخل فيها صورة نصفه فالمذاهب الثلثة باطلة ظاهرة الفساد بتامل قليل * و من المحتمل ان يقال الابصار شعور مخصوص وذلك الشعور حالة اضافية فمتى كانت الحاسة سليمة وسائر الشروط حاصلة و الموانع مرتفعة حصلت للمبصر هذه الاضافة من غير ان يخرج عن عينه جسم او ينطبع فيها صورة فليس يلزم من ابطال الشعاع او الانطباع صحة الآخر اذ ليسا على طرفي النقيض انتهى * وملخصه على ما قيل انه اذا قابل المرئي على الرائي على وجه مخصوص خلق الله الروية من غير اتصال شعاع ولا انطباع صورة * فائدة * قال الفلاسفة وتبعهم المعتزلة ان الابصار يتوقف على شرائط ممتنع حصوله بدونها ويجب حصوله معها و هي سبعة * الاول المقابلة * و الثاني عدم البعد المفرط * و الثالث عدم القرب المفرط فان المبصر اذا قرب البصر جدا بطل الابصار * والرابع عدم الصغر المفرط * و الخامس عدم الحجاب بالكثيف بين الرائي و المرئي * و السادس كون المرئي مضيئا اما من ذاته او من غيره * و السابع كونه كثيفا اي مانعا للشعاع من النفوذ فيه * وما قيل من انه قد يضاف الى هذه السبعة ثلثة أخرى هي سلامة الحاسة و القصد الى الاحساس و توسط الشفاف بين الرائي و المرئي ففيه ان هذا الاخير يُغني عنه اشتراط عدم الحجاب لكن الاولين لابد ان يعدا من الشروط فالحقّ ان الشروط تسعة * و الاشاعرة ينكرونها و يقولون لانسلم وجوب الروية عند اجتماع تلك

الشرائط فانا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الا لانا نرى بعض اجزائه دون البعض مع تساوي الكل في حصول الشرائط * فائدة * اجمعت الائمة من الاشاعرة على ان رؤيته تعالى في الدنيا و الآخرة على ما هو عليه جائزة عقلا و اختلفوا في جوازها سمعا في الدنيا فاثبته البعض و نفاه آخرون و هل يجوز ان يرى في المنام فقيل لا وقيل نعم و الحق انه لا مانع من هذه الرؤيا و ان لم تكن رؤية حقيقة * و لاخلاف بيننا و بين معاشر الاشاعرة في انه تعالى يري ذاته * و المعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا لذوي الحواس و اختلفوا في رؤيته لذاته * قال الامام الرازي الامة في وقوع الرؤية على قولين الاول يصح و يرى و الثاني لا يصح ولا يرى *

بصر الحق قال الصوفية بصر الحق سبحانه تعالى عبارة عن ذاته باعتبار شهوده بمعلوماته فعينه سبحانه تعالى عبارة عن ذاته باعتبار مدى غاية علمه لانه بذاته يبصر و لا تعدد في ذاته فمحل علمه محل بصره و هما صفتان و ان كانا بالحقيقة شيئا واحدا فليس المراد ببصره الا تجلي علمه له في المشهد العياني و ليس المراد بعلمه الا الادراك بنظره له في العلم العيني فهو يرى ذاته بذاته و يرى مخلوقاته ايضا بذاته فرؤياته لذاته عين رؤياته لمخلوقاته لان البصر وصف واحد وليس الفرق الا في المرئي فهو سبحانه لايزال يبصر الاشياء لكنه لا ينظر الى شيء واحد الا اذا شاء فالاشياء غير محجوبة عنه ابدا و لكن لايوقع نظره على شيء الا اذا شاء ذلك * ومن هذا القبيل قوله عليه السلام ان لله كذا وكذا نظرة الى القلب في كل يوم * وقوله تعالى ولا ينظر اليهم الآية ليس من هذا القبيل بل النظر ههنا عبارة من الرحمة الالهية التي رحم بها من قربه اليها بخلاف النظر الذي الى القلب فانه على ماورد من النبي عليه الصلوة والسلام وليس هذا الامر مخصوصا في الصفة النظرية وحدها بل سار في غيرها من الاوصاف الاترى الى قوله تعالى و لنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم ولا نظن انه يجهلهم قبل الابتلاء تعالى الله عن ذلك * وكذلك في النظر فهو لايفقد القلب الذي ينظر اليه كل يوم كذا وكذا نظرة لكن تحت ذلك اسرارا لا يمكن كشفها بغير هذا التنبيه فمن عرف فليلزم و من ذهب الى التاويل فانه لابد ان يقع في نوع من التعطيل فافهم كذا في الانسان الكامل * و المتكلمون اختلفوا فيه * فقيل هو نفس العلم * وقيل زائد عليه * وقيل بعدم الوقوف بحقيقته ويجي في لفظ السمع في فصل العين من باب السين المهملة *

البصيرة هي قوة للقلب منورة بنور القدس ترى بها حقائق الاشياء وبواطنها بمثابة البصر للنفس الذي ترى به صور الاشياء و ظواهرها و هي القوة التي يسميها الحكماء العاقلة النظرية و اما اذا تنورت بنور القدس و انكشف حجابها بهداية الحق فيسميها الحكيم القوة القدسية كذا في اصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابي الغنائم *

البقرة كناية عن النفس اذا استعدت للرياضة و بدت فيها صلاحية قمع الهوى الذي هو حيوتها

كما يكنى عنها بالكبش قبل ذلك و بالبدنة بعد الاخذ فى السلوك كذا في اصطلاحات الصوفية •

البكر بكسر الموحدة وسكون الكاف لغة امرأة لم تلد ثم سميت التي لم تفتضّ اعتبارا بالثيب لتقدمها عليها كما فى المفردات وشرعا اسم لامرأة لم توطأ بالنكاح كما فى المبسوط • وقيل لم تجامع بنكاح ولا غيره وهذا قولهما و الاول قوله والصحيح ان الاول قول الكل كما فى الظهيرية • وذكر فى المغرب انه يقع على الذي لم يدخل بامرأة كذا في جامع الرموز في فصل نفذ نكاح حرة •

البهر بالضم كقفل عند الاطباء هو الربو و ضيق النفس ويجيء بيانه في فصل الواو من باب الراء المهملة في لفظ الربو •

فصل الزاء المعجمة

البراز بالراء المهملة قال المسيحي هو مشتق ممايبرز من الفضلات ثم خص في عرف الطب بما يبرز من طرف المعاء المستقيم المعروف بالمخرج وصاحب الخلاص اورده فى الباء المكسورة والمحمود الشيباني فى المفتوحة كذا في بحر الجواهر •

الابراز بكسر الهمزة لغة هو الاظهار • وعند النحاة هو الاتيان بالضمير البارز • و البارز هو ما يلفظ به على ما يجيء في لفظ الضمير في فصل الراء المهملة من باب الضاد المعجمة •

ابراز اللفظين نزد بلغا آنست كه شاعر لفظ مشترك را درربط برنمطي آرد كه از تركيب يك معني محبوس ودوم مقبول مفهوم شود مثاله • شعر • از يمينت يم پديد آمد چو نار اندر منار • وز وجودت جود پيدا گشت چون ماء از غمام • معني محبوس در يمين يم و در منار نار و در وجود جود و از غمام ماء ومعني مقبول ظاهر است كذا في جامع الصنائع •

الابتزاز بزاي معجمه نزد منجمان عبارتست از آراسته شدن كوكب بقوتهاي ذاتي و عرضي در صورت طالع وآن كوكب را مبتز گويند و قويتر همه آن بود كه صاحب طالع درطالع بود ياصاحب شرف طالع در طالع بود يا ارباب حظوظ ديكر در طالع بود يا صاحب عاشر در عاشر بود يا صاحب شرف عاشر دروي بود يا صاحب حادي عشر يا صاحب شرف دروي بود تا همچنين درخامس يا سابع يا تاسع يا ثالث • واما اگر كوكبي قوتهاي ذاتي دارد وازطالع ساقط بود اثر اوهم باشد اما وقتي بود كه چند كواكب شايسته ابتزازيت باشند وقويتر را مقدم دارند وديكرانرا شريك اودارند ومدار احكام كلي طالع بر متبزّ است پس برمستولي پس برصاحب طالع اگرچه ساقط بود پس بركوكب غريب كه ناظر بود اين درشجره گفته • ودركفاية التعليم مي گويد ابتزاز بودن كوكبي است درقويترين بيتي ازبيتهاي طالع يانظر اوبطالع و نظر اكثر كواكب بدو وقويترين بيتها بيت طالع پس دهم پس يازدهم پس هفتم پس نهم پس چهارم پس پنجم پس سيوم را در قوت مدخلي نيست و چهار ديگر ساقط اند و از ثوابت هر كه با درجهٔ طالع بر آيد يا با درجهٔ عاشر ميان آسمان باشد او مبتز باشد و اگر كوكبي در پنجم يا نهم يا چهارم باشد مبتز نبود تا قوي حال

نبود به بيت يا شرف يا بنظر اكثر كواكب بدو و راجع و محترق هرگز مبتز نگردد چرا كه خاصيت ابتزاز قوت است در مكان خود و نظر اكثر كواكب بدو چنانكه خاصيت استيلا خط كوكب است و نظر او بدان مكان *

فصل الشين المعجمة * **البرش** بفتح الباء و الراء المهملة هي نقاط صغار سود اكثرها تعرض في الوجه و ربما كانت الى حمرة و كمودة كذا في بحر الجواهر *

البيهشية هي فرقة من الخوارج اصحاب بيهش بن الهيصم بن جابر * قالوا الايمان هو الاقرار و العلم بالله و بما جاء به الرسول فمن وقع فيما لايعرف احلال ام حرام فهو كافر لوجوب الفحص عليه حتى يعلم الحق * وقيل لا يكفر حتى يرفع امره الى الامام فيحده وكل ما ليس فيه حد فهو مغفور * وقيل لا حرام الا مافي قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم الآية * وقيل اذا كفر الامام كفرت الرعية حاضرا او غائبا * وقالوا الاطفال كآبائهم ايمانا وكفرا * وقيل السكر من شراب حلال لا يواخذ صاحبه مما قال و فعل بخلاف السكر من شراب حرام * وقيل السكر مع الكبيرة كفر * و وافقوا القدرية في اسناد افعال العباد اليهم كذا في شرح المواقف *

فصل الصاد المهملة * **البرص** بالفتح وسكون المهملة عند الاطباء بياض يظهر في ظاهر الجلد ويغور فان كان في سائر الاعضاء حتى يصير لون البدن كله ابيض يقال له حينئذ المنتشر * و البرص الاسود ويسمى بالقوباء ايضا سواد يحصل لجلد البدن لاستيلاء سواد سوداوية غليظة كذا في بحر الجواهر * وفائدة قيد يغور الاحتراز عن البهق الابيض على مايدل عليه كلام الموجز والاقسرائي وحاصلهما ان الفرق بين البهق و البرص الابيضين ان البهق يكون في سطح الجلد ولايكون له غور اذ المادة فيه ارق والقوة الدافعة اقوى فدفعت الى السطح بخلاف البرص فانه يكون نافذا في الجلد واللحم بسبب ان المادة فيه اغلظ والدافعة فيه ضعيفة فارتكبت في الباطن وافسدت مزاج مانفذ فيه واحالت الغذاء الذي يجي اليها الى طبعها وان كان جود غذاء * والفرق بين البهق و البرص الاسودين ليس من جهة الغور وعدمه بل من جهة اخرى وهي ان البرص الاسود يتغير معه الجلد ويعرض له خشونة عظيمة وتفليس كمايكون للسمك وتكونه من سوداوية سرايتها العضو فاثرت تاثيرا قويا اقوى من تغير لونه و هو من مقدمات الجذام *

فصل الضاد المعجمة * **البياض** بالفتح و الياء المثناة التحتانية في اللغة سپيدي * و عند اهل الرمل اسم شكل من الاشكال الستة عشر وصورته هكذا ═ * و توضيحه يطلب من كتب الرمل *

البيضة بالفتح تخم مرغ بيض جماعة و ايضا آماسيدن دست اسپ و خايه گردن مرغ و سخت شدن كرما و خصيه و ميان سراي وخود كذا في الصراح * وفي الاقسرائي البهضة ويسمى بالخوذة ايضا قسم من الصداع * و اختلف الاطباء فيه مع اتفاقهم على احاطته جميع الراس ولذا سمي بيضة وخوذة * فقيل

ومنهم صاحب الموجز هو صداع مزمن يهيج كل ساعة لادنى سبب من حركة وشرب خمر وكل مبخر ويهيّجه الصوت الشديد والضوء و المخالطة من الناس حتى ان صاحبه يكره الصوت و الضوء و الكلام مع الناس ويحب الوحدة و الظلمة و الراحة والاستلقاء ويحس كل ساعة كانّ راسه يُطرَق بمطرقة او يجذب جذبا اويشق شقا وسببه خلط ردي اوورم مع ضعف الدماغ وقوة حسه فان كان السبب في الحجاب الداخل في القحف احس الوجع ممتدا الى اصول العينين وان كان في الحجاب الخارج احس الوجع خارج الدماغ واوجع بمس جلد الراس ويكون في الغالب من برد كالورم السوداوي ونحوه لانه يكون مزمنا والحار لايزمن على انه ان كان عن سبب حار استحال الى البرد لضعف القوة بسبب كونه مزمنا واجتماع الفضلات الباردة فتكسر الحرارة * وقيل لا تشترط الشروط المذكورة في هذا المرض فهو عندهم كل صداع مشتمل على الراس كله خارج القحف او داخله وهذا الاختلاف لايرجع الى المعنى * و العلاج بحسب الراي الاول علاج الصداع و على الراي الثاني مايقتضيه حال المرض من الحار او البارد انتهى *

البيضي عند المهندسين سطح مستو يحيط به قوسان متساويتان مختلفتان تحديبا وكل منهما اصغر من نصف دائرة ويسمى بالاهليلجي ايضا والخط الواصل بين زاويتيه قطره الاطول و الخط الآخر المنصف للقوسين قطره الاصغر والاقصر ولابد ان يكون عمودا على الاطول و اذا ادير السطح البيضي على قطره الاطول نصف دورة يحصل مجسم بيضي هذا هو المشهور * وذكر البعض ان السطح البيضي يشترط فيه كون احدى القوسين نصف دائرة والاخرى اصغر وهو الذي يسمى في المشهور بالشبيه بالبيضي و الشبيه بالاهليلجي ولم يشترط البعض تساوي القوسين ولا مشاحة في الاصطلاح * وقيل السطح البيضي سطح يحيط به خط واحد مستدير بحيث لايكون دائرة ويكون طول هذا السطح اكثر من عرضه و اذا ادير هذا السطح على قطره الاطول نصف دورة يحصل المجسم البيضي ولايخفى ان مشابهة المجسم البيضي بهذا المعنى للبيضة اكثر منه بالمعنى الاول هذا خلاصة ما في شرح خلاصة الحساب و حاشية الجغمني للفاضل عبد العلي البرجندي *

البيضاء العقل الاول فانه مركز العماء ن واول منفصل من سواد الغيب و هو اعظم نيرات فلكه العلماء ن فلذلك وصف بالبياض ليقابل سواد الغيب فيتبين بضده كمال التبين و لانه هو اول موجود و يرجح وجوده على عدمه والوجود بياض و العدم سواد ولذلك قال بعض العارفين في الفقر انه بياض يتبين فيه كل معدوم وسواد ينعدم فيه كل موجود فانه اراد بالفقر فقر الامكان كذا في تعريفات السيد الجرجاني *

فصل الطاء المهملة * البسط بسكون السين المهملة في اللغة گستردن كما في الصراح وعند المحاسبين هو التجنيس وهو جعل الكسور من جنس كسر معين والحاصل من العمل يسمى مبسوطا ومن ههنا يقول المنجمون البسط استخراج تقويم يوم واحد من تقويم خمسة يوم او عشرة على ما تقع

في الحل والعقد ويجيء في فصل السين المهملة من باب الجيم * وعند السالكين هو حال من الاحوال * ودر مجمع السلوك گويد قبض و بسط وخوف و رجا قريب اند ليكن خوف و رجا درمقام محبت عام بود وقبض و بسط درمقام اوائل محبت خاص باشد پس كسيكه اوامر و نواهي بجا آرد حكم ايمان دارد و ويرا قبضي و بسطي نباشد بلكه خوفي و رجائي ميباشد شبيه بحال قبض و بسط و آنرا گمان برد كه آن قبض و بسط است مثلا اگر حيرتي وحزني پيش آيد گمان دارد آنرا قبض و اگر اهتزاز نفساني و نشاط طبعي پيش آيد گمان برد آنرا بسط * و حزن و حيرت و نشاط و اهتزاز از جوهر نفس اماره است تا چون بنده باوائل محبت خاص برسد خداوند حال و خداوند قلب و خداوند نفس لوامه گردد دربنوقت قبض و بسط بنوبت حاصل ميشود چرا كه آن بنده از مرتبهٔ ايمان بمرتبهٔ رفته فيقبضه الحق تارة ويبسطه اخرى * پس حاصل آنكه وجود بسط باعتبار غلبهٔ قلب و ظهور صفت او است ونفس مادام كه اماره است قبض و بسط نبود و مادام كه لوامه است گاه مغلوب ميشود و گاه غالب و وجود قبض و بسط مرسالك را دربن وقت باعتبار غلبهٔ نفس و ظهور صفت او ميشود * و در اصطلاحات صوفيه ميگويد البسط في مقام القلب بمثابة الرجاء في مقام النفس وهو وارد يقتضيه اشارة الى قبول ولطف و رحمة و انس ويقابله القبض كالخوف في مقابلة الرجاء في مقام النفس * و البسط في مقام الخفي هو ان يبسط الله العبد مع الخلق ظاهرا ويقبضه اليه باطنا رحمة للخلق فهو يسع الاشياء و يوثر في كل شيئ ولا يوثر فيه شيئ * وقيل قبض هم قبض نباشد مگر از حركت نفس و ظهور او بصفت خويش * و اما سالك اهل دل هيچ وقت قبض را نيابد روح و انس باوي بدوام باشد هم ازين گفته اند كه قبض اندكي عقوبت ميباشد از بهر افراط در بسط يعني چون سالك اهل دل را واردات الهي وارد ميشود و دل ازان پرفرح گردد نفس دران استراق سمع ميكند ونصيبي ازان ميگيرد و بطبع و جبلي خويش نافرماني آرد و دربسط افراط ميكند تا آنكه مشابه شود بسط مرنشاط را حق تعالى مقابلهٔ اين برطريق عقوبت قبض ميدهد * بدانكه چون سالك از عالم قلب برميرود و از حجاب قلب كه مراهل قلب را همين وجود قلب حجاب است بيرون مي آيد واز وجود نوراني كه قلب است متخلص ميشود و بعالم فنا و بقا ميرسد قبض و بسط بديشان مفيد نميشود و حال درو تصرفي ندارد فلا قبض و لا بسط * قال الفارس يجد المحب اوّلا القبض ثم البسط ثم لا قبض ولابسط لانهما يقعان في الموجود فاما مع الفناء و البقاء فلا انتهى ما في مجمع السلوك * و عند اهل الجفر يطلق بالاشتراك على اشياء على ما في انواع البسط * اول بسط عددي و تحصيل آن بردو نوع است يكي در بسط حروف و ديگري در بسط تركيب و هردو مستحسن و معمول اند * اما طريق اول آنست هر كلمه را كه خواهي حروف اورا مقطع كن و به بين كه هريك ازان حروف را چه عدد است بحساب ابجد پس استنطاق كن آن عدد را يعني حرف ساز و آن حرف را جمع كن

مثلا حروف محمد را مقطع کرديم ميم حا ميم دال شد عدد لفظ ميم ۹۰ بود آنرا حرف ساختيم ص شد و عدد لفظ حا ۹ بود اورا حرف ساختيم ط شد ولفظ ميم دوم نيز ص شد و عدد لفظ دال ۳۵ بود حرف ساختيم ه ل شد پس مجموع حروف مستحصله از بسط عدد محمد ص ط ص ه ل شد * اما طريق دوم آنست که هر کلمه را که خواهي عدد گيري عدد مجموع را جمع کن و استنطاق نماي و حروف که ازان حاصل آيد جمع کن مثلا عدد مجموع حروف محمد ۹۲ است و استنطاق آن ب ص است و اين طريق عدد زبر اوست و اگر عدد اسمي حروف اوگيريم که ۲۲۴ است و استنطاق سازيم چنين ميشود ر ک د * دوم بسط حروف که آنرا بسط تلفظ و بسط باطني و بسط ظاهري نيز گويند و آن عبارت است از تلفظ کردن حروف بازبر و بنيات مثلا چون محمد را باسماي حروف او تلفظ کرديم ميم حا ميم دال شد و مجموع حروف مستحصلهٔ او اينست م ي م ح ا م ي م د ا ل و زبر اول حروف اسم حرفي را گويند وماسواي اول حروف اسم حرفي را بنيات نامند مثلا اسم اول حروف محمد ميم است و اول لفظ ميم که م است اينرا زبر و باقي حروفش را که ي م است بنيات نامند * سيوم بسط طبعي و آن عبارتست از آوردن حروفي که مربي و مقوي بود مر حروف مطلوب را بحسب طبيعت چنانکه حروف آتشي را هوائي مربي و هوائي را آتشي مقويست وهمچنين حروف آبي را خاکي مربي است وخاکي را آبي مقويست * و حروف آتشي حروف اهطمفشذ و حروف هوائي حروف بوينصتض و حروف آبي حروف جزکس قثظ و حروف خاکي حروف دحلع رخغ پس حاصل بسط طبعي محمد ن ز ن ج است چراکه ميمش آتشي است در درجهٔ چهارم براي او نون آورديم که مربي اوست در درجهٔ چهارم از حروف هوائي وبراي حا که خاکي است در درجهٔ دوم زا آورديم که مقوي اوست از حروف آبي در درجهٔ دوم بازبراي ميم ثاني نيزنون آورديم باز براي دال که خاکي است در درجهٔ اول جيم که مقوي اوست دران درجه از حروف آبي آورديم

خاكي	آبي	هوائي	آتشي
د	ج	ب	ا
ح	ز	و	ه
ل	ک	ي	ط
ع ف	س	ن	م
ش	ر	ق	ص
ذ	خ	ث	ت
	غ	ظ	ض
مجزوم	مکسور	منصوب	مرفوع

چهارم بسط غريزيست و آن عبارتست از طالب بودن هريک از حروف آتشي حروف هوائي را که هم درجهٔ او باشد وبالعکس و يا طالب بودن حروف آبي مر حروف خاکي را که هم‌درجه باشد و بالعکس

چنانچه الف طالب با است و جیم طالب دال است و قس علی هذا باقي الحروف پس حاصل بسط غریزي محمد ن ن است چراکه برای میم او که آتشي است در درجهٔ چهارم ن آوردیم که هوائیست در درجهٔ چهارم و همچنین براي میم دوم ۰ اما حا و دال او خاکي اند و لیکن این تعریف بعضي ائمهٔ متقدمین است ۰ و نیز درین رساله در جائي دیگر واقع شده که بسط غریزي ج ل ب آ ل ق ل و ب چنین باشد د ک آ ب ک ر ک ہ آ و بسط غریزي بغایت معتبراست و معمول ائمهٔ این فن است ۰ پنجم بسط ترفع و آن عبارتست از ارتفاع حروف مطلوب و آن سه قسم است عددي و حرفي و طبیعي ۰ اما بسط ترفع عددي عبارتست از ارتفاع حروف مطلوب بجهت اعدادي که قائم است بدیشان از اعداد ابجدي چنانچه عدد هر یک ازان حروف اگر در درجهٔ آحاد باشد بعشرات برند و اگر در درجهٔ عشرات بود بمآت برند و اگر بدرجهٔ مآت باشد بالوف برند پس بسط ترفع عددي محمد ت ف ت م است چه میم که ۴۰ عدد دارد چون در درجهٔ عشرات است بمآت بردیم ۴۰۰ شد حرف ساختیم ت شد بازحاي محمد که از آحاد است بعشرات بردیم ۸۰ شد و ازو ف حاصل شد باز از میم دوم ت گرفتیم و از دال م گرفتیم چرا که در آحاد است و عدد او چهار و چهار عشره چهل باشد و حرفش میم ۰ اما بسط ترفع حرفي عبارتست از ارتفاع هریک ازحروف ابجدي بحرف مابعد که فاضلتراست مثلا در محمد بجاي میم اول او ن بیاوریم چراکه فاضلتر میم نون است و همچنین براي حا ط بیاوردیم وبراي میم دوم ن و براي دال ہ بیاوردیم پس جمیع حروف مستحصله باین بسط ن ط ن ہ باشد ۰ اما بسط ترفع طبیعي عبارتست از ارتفاع حروف بحسب طبیعت چنانکه حرف خاکي را مبدل کنند بحرف آبي و آبي را بحرف هوائي و هوائي را بآتشي و آتشي را بحال خود دارند چرا که او بالاترین حروفست و ازو ترقي ممکن نیست مثلا در محمد میم که آتشي است بحال خود گذاشتیم وبجاي حاي اوکه خاکیست ز گرفتیم و میم دیگررا نیز بحال خود گذاشتیم وبراي دال ج گرفتیم پس حاصل شد این دو حرف ز ج ۰ ششم بسط تجمیع است و آن عبارتست از جمع نمودن هریک ازحروف طالب با حروف مطلوب و تحصیل کردن حروف از هر اجتماعي مثلا محمد طالب و جعفر مطلوب نوشتیم بدین نوع م ح م د × ج ع ف ر پس میم محمد را که چهل بود با جیم جعفر جمع نمودیم ۴۳ شد و همان ج م حاصل شد بعد ازان حاي محمد راباعین جعفرجمع کردیم ۷۸ شد حروفش ح ع شد پس میم دوم با فا جمع نمودیم ۱۲۰ شد حروفش ق ک شد پس دال را با را جمع کردیم ۲۰۴ شد حروفش همان د ر میشود پس حروف مستحصله ازین عمل ج م ح ع ق ک د ر میشود ۰ هفتم بسط تضارب است و آن عبارتست از ضرب نمودن هریک از حروف طالب در حروف مطلوب و تحصیل نمودن حرف از حاصل الضرب مثلا خواستیم محمد را که طالب است با جعفر که مطلوب است بسط تضارب کنیم پس

اعداد میم که ۴۰ است در اعداد جیم که سه است ضرب کردیم ۱۲۰ حاصل شد حروفش ک ق شد
باز حاي محمد را در عین جعفر ضرب کردیم ۵۶۰ حاصل شد حروفش س ث باز میم را در فا ضرب
کردیم ۳۲۰۰ شد حروفش ر غ غ غ شد پس دال را در را ضرب کردیم ۸۰۰ شد حرف ساختیم ض شد
پس حروف مستحصله باین عمل ک ق س ث ر غ غ غ ض شد * وطائفهٔ دیگر از جفریان در بسط تجمیع
و تضارب مجموع اعداد طالب را با مجموع اعداد مطلوب جمع کنند و با یکدیگر ضرب کنند وازان تحصیل
حروف کنند واین نوع اگرچه خالي ازصواب نیست اما طریق اول اتم واکمل است * هشتم بسط تزاوج
وتشابه است وآنرا بسط تواخي نیز گویند وآن عبارتست ازطالب بودن حروف متشابهه مرحروف متزاوجه
را که قرین باشد بایکدیگر مثلا درحروف محمد نظر کردیم میم از حروف مفرده بود یعني ازمتزاوجه
ومتشابهه نبود او را بحال خود گذاشتیم وچون حا ازمتشابهه بود بجهت او ج خ گرفتیم وهمچنین میم دوم را نیز
گذاشتیم چون دال از متشابهه بود بجایش ذ گرفتیم پس مجموعهٔ حروف مستحصله باین عمل ج خ ذ شد *
نهم بسط تقوي وآن عبارتست از قوت مابین حروف بحسب ضرب در نفس شان وآن برسه نوع است
زیراکه خالي نیست ازآنکه یاضرب باطن حروفست درباطن ویاضرب ظاهر درظاهر ویاضرب ظاهر درباطن ومراد
بعدد باطن حرف عدد یست که بحساب ابجد مرآن حرف را باشد و مراد بعدد ظاهر حرف عدد یست که
بحسب مرتبه از مراتب ابجدي مرآن حرف را باشد مثلا میم از حروف ابجد هوز حطي کلمن سعفص
قرشت ثخذ ضظغ در مرتبه سیزدهم واقع شده پس از میم سیزده بگیرند وعلی هذا القیاس از نون
چهارده مثلا چون بسط باطن درباطن در لفظ محمد کنیم میم او که ۴۰ است در ۴۰ ضرب کردیم ۱۶۰۰
شد حروفش خ غ شد وحا که ۸ دارددر ۸ ضرب کردیم ۶۴ شد حروفش د س شد وهمچنین از میم دوم نیز
خ غ حاصل شد واز دال و ي پس حاصل شد این حروف خ غ د س خ غ و ي وچون محمد را بسط تقوي
ظاهردرظاهرکنیم میم او را که سیزده دارد در سیزده ضرب کردیم حاصل شد ۱۶۹ حروفش ط س ق وحاي او
که هشت دارد درهشت ضرب کردیم ۶۴ شد حروفش د س واز میم دوم نیز ط س ق حاصل شد
واز دال و ي پس مجموع حروف مستحصله این شد ط س ق د س ط س ق و ي وچون محمد را
بسط تقوي باطن در ظاهر کنیم از میمش چهل گرفته در سیزده ضرب کردیم ۵۲۰ شد حروفش ك ث شد
وهمچنین از میم دوم وازحا د س حاصل شد واز دال و ي پس جمیع حروف مستحصله این شد ك ث
د س ك ث و ي * دهم بسط تضاعف است که عبارتست از دو چند ساختن اعداد باطني حروف
وتحصیل نمودن حروف ازان مثلا عدد میم محمد را که ۴۰ است مضاعف کردیم ۸۰ شد حرفش ف
وحارا که ۸ است مضاعف کردیم ۱۶ شد حروفش و ي باز از میم دوم ف حاصل شد و از دال ح گرفتیم
ومجموع این شد ف و ي ف ح * یازدهم بسط تکسیراست وآن عبارتست از تحصیل حروف از حروف

دیگر بنوعي که کسور تسعه را اعتبار کنند وبهر کسري حرف گیرند مثلا میم محمد را که ۴۰ دارد تنصیف کردیم ۲۰ شد باز ۲۰ را تنصیف کردیم ۱۰ شد باز ده را تنصیف کردیم ۵ شد وچون از هریك ازین حاصل تنصیف حرف ساختیم و جمع کردیم این شد كَ يَ هَ باز حاي او که ۸ دارد آنرا تنصیف کردیم ۴ و نصف ۴ دو و نصف ۲ یك میشود چون همه را حرف ساختیم این شد دَ بَ آ و از دال محمد این برآمد بَ آ ومجموع این حروف كَ يَ هَ دَ بَ آ كَ يَ هَ بَ آ شد * دو ازدهم بسط تمازج است و این نیکو ترین انواع بسط است و تمازج تفاعل است بمعني آمیختن مطلق * و دراصلاح اهل جفر عبارتست از آمیختن اسم طالب با اسم مطلوب عام ازانکه اسم مطلوب از اسماء الهي باشد یا غیر آن از اسماي مطالب دنیوي و اُخروي * وملخص این کلام آنست که بسط تمازج عبارتست از مزاج کردن اسم طالب با اسم مطلوب هرچه باشد مثلا خواستیم که محمد را بسط تمازج کنیم بنوعي که مطلوب اسم علیم باشد چنین میشود عَ مَ لَ حَ يَ مَ مَ دَ وچون محمد را با جعفر مزاج کنیم چنین شود مَ جَ حَ عَ مَ فَ دَ رَ * بدانکه در تمازج همه جا اسم طالب مقدم سازند براسم مطلوب الا وقتیکه مطلوب را بوسیلهٔ اسماي حسنیٰ فرا گرفته باشند پس چون اسم خود را با اسمي از اسماي الهي که مشتمل برمطلوب است مزاج نمایند ابتدا باسم الهي کنند چنانچه در مزاج اسم محمد با علیم مذکور شد و اگر دو اسم باشد و هر دو مشتمل برمطلوب اقویٰ را مقدم دارند * فائدة * بسط تجمیع وتضارب بجهت محبت و اتحاد بین الاثنین بغایت معتبراست وبسط تواخي بجهت اتحاد اخوان ومحبوب بودن در دل خلق و اخذ فوائد و احسان مجرب و معتبر است وتخلف ندارد وبسط تقوي بجهت قوت حال وحصول آمال وبیرون آمدن از ضعف طالع و پیروز شدن بقوت طالع و ازدیاد جاه و حشمت و اقبال و اعزاز اعتماد تمام دارد وبسط تضاعف بجهت ازدیاد علم وحکمت و شکوه و شوکت وغلبه کردن براعدا رسوخ تمام دارد وبسط تکسیر بجهت استخراج احوال آینده بکار آید *

البسيط في اللغة بمعنى المبسوط اي المنشور كالارض الواسعة * وفي الاصطلاح يطلق على معان * منها ما هو مصطلح اهل العروض اعني بحرا من البحور المختصة بالعرب و هو مستفعلن فاعلن مستفعلن فاعلن مرتين ويستعمل مخبون العروض و الضرب كذا في عنوان الشرف * و در عروض سیفي مي آرد بسیط اگر مجرد آید مسدس شود و اگر مثمن باشد البته عروض و ضرب او مخبون باشد * ومنها السطح قال المهندسون العرض المنقسم في جهتين اي الطول و العرض هو السطح و يسمى بالبسيط ايضا ويجيئ في فصل الحاء من باب السين * ومنها الشيئ الذي لاجزء له بالفعل سواء كان له جزء بالقوة كالخط و السطح و الجسم التعليمي او لم يكن كالوحدة و النقطة من الاعراض و الجواهر المجردة و يقابله المركب و هو الشيئ الذي له جزء بالفعل و يعتبر كلاهما تارة بالقياس الى العقل و تارة بالقياس

الى الخارج فالاقسام اربعة * بسيط عقلي لا يلتئم فى العقل من اجزاء كالاجناس العالية على تقدير امتناع تركب الماهية من امرين متساويين * و بسيط خارجي لايلتئم من اجزاء فى الخارج كالمفارقات من العقول و النفوس على تقدير كون الجوهر جنسا فانها بسيطة فى الخارج مركبة فى العقل * و مركب عقلي يلتئم من امور متمايزة فى العقل فقط كالمفارقات * و مركب خارجي يلتئم من اجزاء متمايزة فى الخارج كالبيت فكل مركب فى الخارج مركب فى العقل بلا عكس كلي * و كل بسيط عقلي بسيط خارجي بلا عكس كلي و النسب بين تلك المعاني ظاهرة * و منها الشيئ الذي لاجزء له اصلا كالوحدة و النقطة فهو اخص من البسيط بالمعنى السابق الذي يليه اي اخص من البسيط بمعنى مالاجزء له بالفعل و يقابله المركب بمعنى الشيئ الذي له جزء فى الجملة سواء كان بالفعل كالبيت او بالقوة كالخط و السطح و الجسم فهو اعم من المركب بالمعنى الاول و بينه و بين البسيط بالمعنى السابق عموم و خصوص من وجه * و منها الشيئ الذي كل جزء مقداري منه مساو لكله بحسب الحقيقة فى الاسم و الحد كالعناصر فان كل جزء مقداري منها يفرض فيها يساوي كله في اسمه وحده بخلاف الافلاك اذ ليس اجزاؤه المقدارية المفروضة فيه كذلك و بخلاف الاعضاء المتشابهة الحيوانية كالعظم و اللحم مثلا اذ فيها اجزاء مقدارية و هي لا تشارك في اسمائها و حدودها و يقابله المركب بمعنى ما لايكون كل جزء مقداري منه كذلك كالافلاك و الاعضاء المتشابهة و غير المتشابهة * و انما قيد الجزء بكونه مقداريا لدفع ما يرد عليه من ان هذا انما يستقيم اذا قلنا ان الجسم ليس مركبا من الهيولى و الصورة بل هو جوهر متصل قائم بذاته لابمادة * و اما اذا قيل انه مركب منهما فلا يستقيم لان اجزاؤه المادية وحدها و الصورية وحدها لاتساويه فى الاسماء و الحدود بل لابد حينئذ من ان يقيد الجزء بكونه جسميا او مقداريا * و منها ما يكون كل جزء مقداري منه مساويا لكله فى الاسم و الحد بحسب الحس فيتناول العناصر و الاعضاء المتشابهة فان كل جزء محسوس منهما يساويهما فى الاسم و الحد و لايتناول الافلاك و يسمى بالمفرد و يقابله المركب بمعنى ما لايكون كذلك وبهذا المعنى يقال الاعضاء اما مفردة او مركبة على ما وقع في كتب الطب * ومنها ما لايتركب بحسب الحقيقة من اجسام مختلفة الطبائع اي الحقائق فيشتمل العناصر و الافلاك دون شيئ من اعضاء الحيوان و يقابله المركب بمعنى ما لايكون كذلك و بهذا المعنى البسيط الذي هو موضوع علم الهيئة * و منها ما لايتركب بحسب الحس من اجسام مختلفة الطبائع فيتناول الكل اي العناصر و الافلاك و الاعضاء المتشابهة و يقابله المركب بمعنى ما لايكون كذلك * فهذا المعنى اعم من المعاني الثلثة السابقة التي يليها و اول تلك المعاني الثلثة اخصها و بين الثاني و الثالث عموم من وجه و باقي النسب يعرف بالتامل * و منها الشيئ الذي يكون اقل جزء من شيئ كالحملية التي هي اقل من الشرطية و يسمى هذا القسم بسيطا اضافيا و يقابله المركب و بهذا المعنى الاخير صرح

العلمي في حاشية شرح هداية الحكمة * و المعاني الستة المتقدمة مذكورة في شرح المواقف و حاشيته للمولوي عبد الحكيم في بحث الماهية و في موقف الجواهر في بيان اقسام الجسم و من هذا القسم الاخير اعني البسيط الاضافي بسائط الموجهات و بسائط الامزجة و مركباتها و منه السالبة البسيطة المسماة بالسالبة المحصلة ايضا على مايجي في لفظ التحصيل و منه التجنيس البسيط *

فصل العين المهملة * البدعة بالكسر في اللغة ما كان مخترعا على غير مثال سابق و منه بديع السموات و الارض اي موجدها على غير مثال سبق * قال الشافعي رحمه الله تعالى ما احدث و خالف كتابا او سنة او اجماعا او اثرا فهو البدعة الضالة و ما احدث من الخير و لم يخالف شيئا من ذلك فهو البدعة المحمودة * و الحاصل ان البدعة الحسنة هي ما وافق شيئا مما مر و لم يلزم من فعله محذور شرعي و ان البدعة السيئة هي ما خالف شيئا من ذلك صريحا او التزاما و بالجملة فهي منقسمة الى الاحكام الخمسة * فمن البدع الواجبة على الكفاية الاشتغال بالعلوم العربية المتوقف عليها فهم الكتاب و السنة كالنحو و الصرف و المعاني و البيان و اللغة بخلاف العروض و القوافي و نحو هما و بالجرح و التعديل و تمييز صحيح الاحاديث عن سقيمها و تدوين نحو الفقه و اصوله و آلاته و الرد على نحو القدرية و الجبرية و المجسمة * لان حفظ الشريعة فرض كفاية و لايتاتى الا بذلك و محل بسطه كتب اصول الدين * و من البدع المحرمة مذاهب سائر اهل البدع المخالفة لما عليه اهل السنة و الجماعة * و من المندوبة احداث نحو الرباطات و المدارس * و من المكروهة زخرفة المساجد و تزويق المصاحف * و من المباحة التوسع في لذيذ المآكل و المشارب و الملابس * و في الشرع ما احدث على خلاف امر الشارع و دليله الخاص او العام هكذا يستفاد من فتح المبين شرح الاربعين للنووي في شرح الحديث الخامس و الحديث الثامن و العشرين * و في شرح النخبة و شرحه البدعة شرعا هي اعتقاد ما احدث على خلاف المعروف عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم لا بمعاندة بل بنوع شبهة و فيه اشارة الى انه لا يكون له اصل في الشرع ايضا بل مجرد احداث بلا مناسبة شرعية اخذا من قوله صلى الله عليه و آله و سلم من احدث في امرنا هذا ما ليس منه فهو رد حيث قيده بقوله ما ليس منه * و انما قيل لا بمعاندة لان ما يكون بمعاندة فهو كفر * و الشبهة ما يشبه الثابت و ليس بثابت كادلة المبتدعين * و شيخ عبد الحق دهلوي در شرح مشكوة در باب الاعتصام بالكتاب و السنة فرموده بدانكه هرچه پيدا شده بعد از پيغمبر خدا صلى الله عليه و آله سلم بدعت است و آنچه موافق اصول و قواعد سنت اوست و يا قياس كرده شده است بران آنرا بدعت حسنه گويند و آنچه مخالف آن باشد بدعت سيئه و ضلالت خوانند و كليت كلّ بدعة ضلالةٌ محمول براين است * و بعضي بدعتها است كه واجب است چنانچه تعلم و تعليم صرف و نحو و لغت كه بدان معرفت آيات

و احاديث حاصل گردد و حفظ غرائب كتاب و سنت ممكن بود و ديگر چيزهائيكه حفظ دين و ملت بران موقوف بوده • و بعضي بدعت مستحسن و مستحب است مثل بناي رباطها و مدرسها و مانند آنها • و بعضي بدعت مكروه مانند نقش ونگار كردن مساجد و مصاحف بقول بعض • و بعضي بدعت مباح مثل فراخي در طعامهاي لذيذه و لباسهاى فاخره بشرطيكه حلال باشند وباعث طغيان و تكبر و مفاخرت نشوند و همچنين مباحات ديگر كه در زمان آنحضرت صلى الله عليه و آله و سلم نبودند • و بعض بدعت حرام چنانكه مذاهب اهل بدع و اهواء برخلاف سنت و جماعت • و آنچه خلفاي راشدين كرده باشند اگرچه بآن معني كه در زمان آنحضرت صلى الله عليه و آله وسلم نبوده بدعت است و ليكن از قسم بدعت حسنه است بلكه درحقيقت سنت است زيراچه آنحضرت فرموده‌اند برشما باد كه لازم گيريد سنت مرا و سنت خلفاي راشدين را رضي الله عنهم •

المبتدع هولغة من ابتدع الامر اذا احدثه و شريعة من خالف اهل السنة اعتقادا كذا في جامع الرموز في بيان الجماعة و الامامة • و المبتدعون يسمون باهل البدع و اهل الاهواء ايضا فعلم مما ذكر ان الكافر لا يسمى مبتدعا • ثم المبتدع قد يكون مبتدعا ببدعة تتضمن الكفر كان يعتقد ما يستلزم الكفر سواء كان مما اتفق على التكفير بها كحلول الاله في علي رضى الله عنه او اختلف فى التكفير بها كالقول بخلق القرآن • وقد يكون ببدعة لا تتضمنه و الحكم في قبول الرواية عنهم و عدم قبولها عنهم يطلب من كتب الاصول في مباحث السنة •

الابداع فى اللغة احداث شيئ على غير مثال سبق • وفي اصطلاح الحكماء ايجاد شيئ غير مسبوق بالعدم و يقابله الصنع و هو ايجاد شيئ مسبوق بالعدم كذا ذكر شارح الاشارات في صدر النمط الخامس • قال الشيخ بن سينا فى الاشارات الابداع هو ان يكون من الشيئ وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة او آلة او زمان وما يتقدمه عدم زمانا لم يستغن عن متوسط • و قال شارحه هذا تنبيه على ان كل مسبوق بعدم فهو مسبوق بزمان و مادة و الغرض منه عكس نقيضه و هو ان كل مالم يكن مسبوقا بمادة و زمان فلم يكن مسبوقا بعدم • وتبين من اضافة تفسير الابداع اليه ان الابداع هو ان يكون من الشيئ وجود لغيره من غير ان يسبقه عدم سبقا زمانيا و عند هذا يظهر ان الصنع و الابداع يتقابلان على ما استعملهما الشيخ في صدر هذا النمط الخامس • ثم الابداع اعلى رتبة من التكوين و الاحداث فان التكوين هو ان يكون من الشيئ وجود مادي والاحداث ان يكون من الشيئ وجود زماني و كلواحد منهما يقابل الابداع من وجه و الابداع اقدم منهما لان المادة لا يمكن ان يحصل بالتكوين والزمان لا يمكن ان يحصل بالاحداث لامتناع كونهما مسبوقين بمادة اخرى وزمان آخر فاذا التكوين والاحداث مترتبان على الابداع و هواقرب منهما الى العلة الاولى فهو اعلى رتبة منهما و ليس في هذا البيان موضع خطاب كما وهم انتهى • وقال

السيد السند في حاشية شرح خطبة الشمسية الابداع في الاصطلاح اخراج الشيئ من العدم الى الوجود بغيرمادة انتهى • اقول و المراد بالعدم السابق على ذلک الشيئ المخرج هو السابق سبقا غير زماني فان المجردات قديمة عندهم فلا يخالف هذا ما سبق و يجيي ما يتعلق بهذا في لفظ التكوين في فصل النون من باب الكاف • وعند البلغاء هو ان يشتمل الكلام على عدة ضروب من البديع • قال ابن ابى الاصبع ولم ار في الكلام مثل قوله تعالى و قيل يا ارض ابلعي ماءك الآية فان فيها عشرين ضربا من البديع وهي سبع عشرة لفظة المناسبة التامة في ابلعي و اقلعي و الاستعارة فيهما و الطباق بين الارض و السماء و المجاز في قوله ياسماء فانه في الحقيقة يا مطر و الاشارة في و غيض الماء فانه عبر به عن معان كثيرة لان الماء لايغيض حتى يقلع مطر السماء و يبلع ما يخرج منها من عيون الماء فينتقص الحاصل على وجه الارض من الماء و الارداف في واستوت و التمثيل في وقضي الامر و التعليل فان غيض الماء علة الاستواء وصحة التقسيم فانه استوعب اقسام الماء حالة تغيضه اذ ليس احتباس ماء السماء و الماء النابع من الارض و غيض الماء الذي يظهر على ظهرها و الاحتراس في الدعاء لئلا يتوهم ان الغرق لعمومه مشتمل من لا يستحق الهلاک فان عدله تعالى يمنع ان يدعو على غير مستحق و حسن النسق و ايتلاف اللفظ مع المعنى و الايجاز فانه تعالى قص القصة مستوعبة باخصر عبارة و التسهيم لان اول الآية تدل على آخرها و التهذيب لان مفرداتها موصوفة بصفات الحسن و كل لفظة سهلة المخارج عليها رونق الفصاحة مع الخلو من البشاعة و عقادة التركيب و حسن البيان من جهة ان السامع لا يتوقف في فهم المعنى ولا يشكل عليه شيئ منه و التمكين لان الفاصلة مستقرة في محلها مطمئنة في مكانها غير قلقة ولا مستدعاة ولا انسجام • و زاد صاحب الاتقان ان فيها الاعتراض ايضا • و في جامع الصنائع ومجمع الصنائع ماهو قريب منه حيث وقع فيهما ابداع • و اختراع آنست كه معاني و تشبيهات نو انگيزد و چيزهاي نو از صنائع و غيره انگيخته خود پيدا كند و اين كلام كه مشتمل برچنين معاني و تشبيهات است اين را بديع و مخترع نامند •

البديع هو يطلق على اسم من اسماء الله تعالى و معناه المبدع فانه تعالى هوالذي فطر الخلائق بلا احتذاء مثال و قيل بديع في نفسه لا مثل له كذا في شرح المواقف و على كلام مشتمل على عدة ضروب من البديع كما عرفت و على علم من العلوم العربية و على العلوم الثلثة المعاني و البيان و البديع و قد سبق في المقدمة مستوفى •

البراعة في اللغة التفوق يقال برع الرجل اذا فاق على اقرانه في العلم و نحو ذلک و عند البلغاء هي الفصاحة على ما يجيي في فصل الحاء المهملة من باب الفاء • وبراعة الاستهلال عندهم هو ان يشتمل اول الكلام على ماتناسب حال المتكلم فيه و يشير الى ما سيق الكلام لاجله انما سمي به لان الكلام الذي فيه هذه الصناعة له تفوق على غيره والاستهلال في اللغة اول صوت المولود حين الولادة و بذلک يستدل على

حيوته فسمي به الكلام الذي يدل اوله على المقصود كخطبة المطول وخطبة ضابطة قواعد الحساب و نحو ذلك وبذلك يحسن الابتداء فى الاتقان و من ذلك سورة الفاتحة التي هي مطلع القرآن فانها مشتملة على جميع مقاصده كما اخرج البيهقي في شعب الايمان حديثا انزل الله تعالى مائة و اربعين كتابا اودع علومها اربعة منها التورٰة والانجيل والزبور والفرقان ثم اودع علوم التورٰة و الانجيل و الزبور الفرقانَ ثم اودع علوم القرآن المفصلَ ثم اودع علوم المفصل فاتحةَ الكتاب فمن علم تفسيرها كان كمن علم تفسير جميع الكتب المنزلة * وقد وُجّه ذلك بان العلوم التي احتوى عليه القرآن وقامت به الاديان علم الاصول و مداره على معرفة الله و صفاته واليه الاشارة برب العالمين الرحمن الرحيم و معرفة النبوات و اليه الاشارة بالذين انعمت عليهم و معرفة المعاد و اليه الاشارة بمالك يوم الدين و علم العبادات واليه الاشارة بإياك نعبد و علم السلوك و هو حمل النفس على الاداب الشرعية والانقياد لرب البرية و اليه الاشارة بإياك نستعين اهدنا الصراط المستقيم و علم القصص و هو الاطلاع على اخبار الامم السالفة والقرون الماضية ليعلم المطلع على ذلك سعادة من اطاع الله و شقاوة من عصاه و اليه الاشارة بقوله صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين فنبه فى الفاتحة على جميع مقاصد القرآن و هذا هو الغاية في براعة الاستهلال مع ما اشتملت عليه من الالفاظ الحسنة و المقاطع المستحسنة و انواع البلاغة و كذلك اول سورة اقرأ فانها مشتملة على نظير ما اشتملت عليه الفاتحة من براعة الاستهلال لكونها اول ما نزل من القرآن فانها فيها الامر بالقراءة و البداءة باسم الله و فيه الاشارة الى علم الاحكام وفيها ما يتعلق بتوحيد الرب و اثبات ذاته و صفاته من صفة ذات و صفة فعل و في هذا الاشارة الى اصول و فيها ما يتعلق بالاخبار من قوله علم الانسان ما لم يعلم *

البضاعة بكسر الموحدة وفتح الضاد المعجمة المخففة پارۂ مال كه بدست كسي بتجارت فرستند كذا فى الصراح * و في بحر الرائق شرح كنز الدقائق في كتاب الشركة البضاعة ان يدفع المال لآخر ليعمل فيه على ان يكون الربح لرب المال ولا شيئ للعامل اعلم ان دفع المال الى الغير ليتصرف فيه ذلك الغير دون رب المال على ثلثة اقسام * الاول ان يكون كل الربح لرب المال ولا شيئ للعامل لكونه متبرعا فى التصرف والعمل وهو البضاعة * و الثاني ان يكون كل الربح للعامل و هو القرض * و الثالث ان يكون الربح مشتركا بينهما على حسب ما شرطا و هو المضاربة هكذا فى الهداية و غيرها و انما قلنا دون رب المال لانه لو كان شريكا مع العامل فهو شركة عقد منقسما على مفاوضة و عنان و وجوه و تقبل ويجيئ تفصيلها فى الشركة من فصل الكاف من باب الشين انشاء الله تعالى *

البيع بسكون المثناة التحتانية هو من لغات الاضداد فهو كالمبيع لغة يطلق غالبا على اخراج المبيع عن الملك بعوض مالي قصدا اي اعطاء المثمن و اخذ الثمن و يعدى الى المفعول الثاني

بنفسه و بحرف الجر تقول باعه الشيئ و باعه منه * و يقال ايضا على الشراء اي اخراج الثمن عن الملك بعوض مالي قصدا اي اعطاء الثمن و اخذ المثمن * و الشراء ايضا من الاضداد لانه يقال على البيع ايضا قال الله تعالى و شروه بثمن بخس اي باعوه و قوله تعالى و لبئس ماشروا به انفسهم الآية * و يقالان ايضا على ما اذا اعطي سلعة بسلعة كما في المفردات * وقال الامام التقي البيع و الشراء يقع في الغالب على الايجاب و الابتياع و الاشتراء على القبول لان الثلاثي اصل و المزيد فرع عليه و الايجاب اصل و القبول بناء عليه * و في الشرع مبادلة مال بمال بتراض اي اعطاء المثمن و اخذ الثمن على سبيل التراضي من الجانبين * فالفرق بين المعنى اللغوي و الشرعي انما هو بقيد التراضي على ما اختاره فخر الاسلام * و فيه ان التراضي لابد له من لغة ايضا فان الاخذ غصبا و اعطاء شيئ من غير تراض لايقول فيه اهل اللغة باعه * و ايضا يدخل في الحد الشرعي بيع باطل كبيع الخنزير و يخرج عنه بيع صحيح كبيع المكره هذا * وقيل المتبادر من المبادلة هي الواقعة ممن هو اهلها كما لا يخفى فخرج بيع المجنون و الصبي المحجور و السكران و الواقعة على وجه التملك و التمليك فخرج الرهن و على وجه الكمال و التابيد فخرج الهبة بشرط العوض فانه ليس بيعا ابتداء و الاجارة لعدم التابيد * و المراد بالمال ما يتناول المنفعة فدخل بيع حق المرور هذا كله خلاصة ما في فتح القدير و البرجندي و الدرر وجامع الرموز * **التقسيم** * في الدرر انواع البيع باعتبار المبيع اربعة لانه اما بيع سلعة بسلعة و يسمى مقايضة * او بيعها بثمن و يسمى بيعا لكونه اشهر الا نواع و قد يقال بيعا مطلقا * او بيع ثمن بثمن و يسمى صرفا * او بيع دين بعين و يسمى سلما * و باعتبار الثمن ايضا اربعة لان الثمن الاول ان لم يعتبر يسمى مساومة * او اعتبر مع زيادة و يسمى مرابحة * او بدونها و يسمى تولية * او مع النقص و يسمى وضيعة انتهى كلامه * و من البيوع ما يسمى بيع الحصاة و هو ان يقول البائع بعتك من هذه الا ثواب ما تقع هذه الحصاة عليه * و منها بيع الملامسة و هو ان يلمس ثوبا مطويا في ظلمة ثم يشتريه على ان لاخيار له اذا رآه كذا في شرح المنهاج فتاوى الشافعية * و في الهداية بيوع كانت في الجاهلية و هو ان يتساوم الرجلان على سلعة فاذا لمسها المشتري او نبذها اليه البائع او وضع المشتري عليها حصاة لزم البيع فالاول بيع الملامسة و الثاني المنابذة و الثالث القاء الحجر * و منها بيع المزابنة و هو بيع التمر على النخيل بتمر مجذوذ مثل كيله خرصا * و منها بيع المحاقلة و هو بيع الحنطة في سنبلها بحنطة مجذوذة مثل كيلها خرصا كذا في الهداية * و منها بيع الوفاء هو و بيع المعاملة واحد وكذا بيع التلجية كما في البزازية و هو ان يقول البائع للمشتري بعت بمالك علي من الدين على اني ان قضيت الدين فهو لي و انه بيع فاسد يفيد الملك عند القبض * و قيل ان بيع الوفاء رهن حقيقة ولا يطلق الانتفاع للمشتري الا باذن البائع و هو ضامن لما اكل و استهلك و للبائع استرداده اذا قضى دينه متى شاء * و قيل انه بيع جائز و يوفى

بالوعد كذا في السراجية و حواشيه • و في الخانية اختلفوا في البيع الذي يسميه الناس بيع الوفاء و البيع الجائز • قال عامة المشايخ حكمه الرهن و الصحيح ان العقد الذي جرى بينهما ان كان بلفظ البيع لايكون رهنا ثم ينظران ذكرا شرط الفسخ في البيع فسد البيع و ان لم يذكراه و تلفظا بلفظ البيع بشرط الوفاء او تلفظا بالبيع الجائز و عند هما هذا البيع عبارة عن بيع غير لازم او ان ذكرا البيع من غير شرط ثم ذكرا الشرط على وجه المواعدة فحكمه انه يجوز و يلزم الوفاء بالوعد و ان شئت زيادة على ما ذكرناه فارجع الى فتاوى ابراهيم شاهي • و منها بيع العينة و هو منهي و اختلف المشايخ في تفسير العينة قال بعضهم تفسيرها ان ياتي الرجل المحتاج الى آخر و يستقرضه عشرة دراهم و لايرغب المقرض على الاقراض طمعا في الفضل لايناله في القرض فيقول ليس يتيسر علي الا قراض و لكن ابيعك هذا الثوب ان شئت باثني عشر درهما و قيمته في السوق عشرة لتبيع في السوق بعشرة فيرضى به المستقرض فيبيعه المقرض باثني عشر درهما ثم يبيعه المشتري في السوق بعشرة ليحصل لرب الثوب ربح درهمين و يحصل للمستقرض قرض عشرة و قال بعضهم تفسيرها ان يدخلا بينهما ثالثا فيبيع المقرض ثوبه من المستقرض باثني عشر درهما و يسلم اليه ثم يبيع المستقرض من الثالث الذي ادخلاه بينهما بعشرة و يسلم الثوب اليه ثم ان الثالث يبيع الثوب من صاحب الثوب و هو المقرض بعشرة و يسلم الثوب اليه و ياخذ منه العشرة و يدفعها الى طالب القرض فيحصل لطالب القرض عشرة دراهم و يحصل لصاحب الثوب عليه اثنا عشر درهما كذا في المحيط هكذا في فتاوى عالمكيري • **تقسيم آخر** • البيع باعتبار الصحة و عدمها اربعة لانه اما ان يكون مشروعا باصله و وصفه و مجاوره و هو البيع الصحيح و المراد باصل العقد ما هو من قوامه اعني احد العوضين و بالوصف ما هو من لوازمه اعني شرائطه و بالمجاور ما هو من عوارضه اعني صفاته المفارقة • و اما ان لايكون مشروعا باصله اصلا بان يكون قبح في احد العوضين و هو البيع الباطل كبيع ميتة و الخمر و الحر و نحوها • و اما ان يكون مشروعا باصله دون وصفه بان يكون القبح في شرائطه و لوازمه و هو البيع الفاسد كالبيع بشرط لايقتضيه العقد و فيه منفعة لاحد المتعاقدين او للمبيع اذا كان عبدا او امة و اما ان يكون مشروعا باصله و وصفه دون مجاوره بان يكون القبح في مقارناته و هو البيع المكروه كالبيع بعد اذان الجمعة بحيث يفوت السعي الى صلوة الجمعة هكذا في كتب الفقه •

فصل الغين المعجمة * **البلاغة** عند اهل المعاني يطلق على معنيين احدهما بلاغة الكلام و تسمى بالبراعة و البيان و الفصاحة ايضا وهي مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته اي مع فصاحة ذلك الكلام كذا ذكر الخطيب في التلخيص • قيل لو قال الا اذا اقتضى الحال خلاف ذلك لكان احسن لان الحال قد يقتضي ما ينافي الفصاحة كالتعقيد في المعميات فحينئذ رعاية التطابق اولى من رعاية

الفصاحة اذ ارتفاع شان الكلام بالطباق لمقتضى الحال لكن بني الكلام على الكثير الشائع و لم يعتد بالقليل النادر * وقيل نمنع بلاغة الكلام المذكور و معنى مطابقة الكلام لمقتضى الحال يذكر في لفظ الحال في فصل اللام من باب الحاء * قيل خالف الخطيب السكاكي في اشتراط فصاحة الكلام * فقيل انه لا يشترط شيئ من فصاحة الكلام في البلاغة و ليس رجوع البلاغة الى البيان لاشتراطها بالخلو عن التعقيد المعنوي بل لمعرفة انواع المجاز و الكناية و علاقتها لئلا يخرج فيها عن اعتبارات اللغة * وقيل انه لايشترط في البلاغة من الفصاحة سوى الخلوص عن التعقيد المعنوي * ثم قال الخطيب ولبلاغة الكلام طرفان احدهما اعلى اليه تنتهي البلاغة وهو الاعجاز و مايقرب منه اي من حد الاعجاز انتهى * اي الطرف الاعلى نوع تحته صنفان كلام يعجز البشر عن الاتيان بمثله و هو حد الاعجاز و قريب من حد الاعجاز بان لا يعجز البشر لكن يعجز مقدار اقصر سورة عن الاتيان بمثله و كلاهما مندرج تحت حد الاعجاز لان حد الاعجاز هو حد الاعجاز عن الاتيان باقصر سورة و بهذا اندفع ما اورده المحقق التفتازاني من انه لامعنى لجعل حد الاعجاز و ما يقرب منه طرفا اعلى اذ المناسب ان يوخذ حقيقيا كالنهاية او نوعيا كالاعجاز انتهى * اذقد يوخذ نوعيا هو حد الاعجاز المعتبر شرعا و هو حد اعجاز اقصر سورة الا انه نبه على انه صنفان كلام يعجز نفسه و كلام يعجز مقدار سورة من جنسه * فان قيل ليست البلاغة سوى المطابقة لمقتضى الحال مع الفصاحة وعلم البلاغة كافل باتمام هذين الامرين فمن اتقنه و احاط به لِمَ لا يجوز ان يراعيهما حق الرعاية فياتي بكلام هو في الطرف الاعلى ولو بمقدار اقصر سورة * قلت ان العلم لا يتكفل الا بيان الاحوال و اما الاطلاع على كميات الاحوال و كيفياتها و رعاية الاعتبارات بحسب المقامات فامر آخر * ثم قال و ثانيهما اسفل وهو ما اذا غير عنه الى مادونه التحق باصوات الحيوانات عند البلغاء و بينهما مراتب كثيرة انتهى * فان قلت يلتحق ما يشتمل على الدقائق البيانية باصوات الحيوانات * قلت اعتبار الوضوح و الخفاء في الدلالة بالنسبة الى المعاني و تلك المعاني ازيد من الدلالات الوضعية و ممايتعلق بعلم المعاني فرعاية البيان لاينفك عن رعاية المعاني * و ثانيهما بلاغة المتكلم وهي ملكة يقتدر بها على تاليف كلام بليغ اي لا يعجز بها عن تاليف كلام بليغ فالبلاغة بمعنييه اخص مطلقا من الفصاحة فكل بليغ كلاما كان او متكلما فصيح ولا عكس هذا خلاصة ما في الاطول و المطول و الچلپي * وفي الاتقان في النوع الرابع و الستون مراتب الكلام المحمود متفاوتة * فمنها البليغ الرصين الجزل * ومنها الفصيح القريب السهل * ومنها الجائز الطلق الرسل فالاول اعلاها و الثاني اوسطها و الثالث ادناها فحازت بلاغة القرآن من كل قسم من هذه الاقسام حصة فانتظم لها بانتظام هذه الصفات نمط من الكلام يجمع بين صفتي الفخامة و العذوبة و هما على الانفراد في نعوتهما متضادان لان العذوبة نتاج السهولة و الجزالة و المتانة يعالجان نوعا من الزعورة فكان اجتماع الامرين في نظمه مع نبو كلواحد منهما عن الآخر فضيلة خص بها القرآن ليكون آية بينة لنبيه صلى الله عليه و آله و سلم *

البالغ في اللغة بمعنى رسنده و قال الفقهاء الغلام يصير بالغا بالاحتلام و الاحبال و الانزال و الجارية تصير بالغة بالاحتلام و الحيض و الحبل فان لم يوجد شيئ فيهما فحين يتم لهما خمس عشرة سنة و به يفتى و قيل غير ذلك و ان شئت التفصيل فارجع الى جامع الرموز و نحوه * و قال الصوفية الانسان لا يصير بالغا الا اذ كمل فيه اربع صفات الاقوال و الافعال و المعارف و الاخلاق الحميدة فان كمال البلوغ يكون بالسن وحده و بلوغ الكمال يكون باربعة خصال و يجيء في لفظ الحر في فصل الراء من باب الحاء *

علم البلاغة هو علم المعاني و البيان و قد سبق في المقدمة *

المبالغة عند اهل العربية هي ان يدعى المتكلم بلوغ وصف في الشدة او الضعف حدا مستحيلا او مستبعدا ليدل على ان الموصوف بالغ في ذلك الوصف الى النهاية و هو ضربان احدهما المبالغة بالصيغة * و صيغ المبالغة فعلان و فعيل و فعال كرحمن و رحيم و تواب و نحو ذلك مما ذكر في كتب الصرف قال الزركشي في البرهان ان التحقيق ان صيغ المبالغة قسمان احدهما ما تحصل المبالغة فيه بحسب زيادة الفعل و الثاني بحسب تعدد المفعولات و لا شك ان تعددها لا يوجب للفعل زيادة اذ الفعل قد يقع على جماعة متعددين و على هذا تنزل صفاته تعالى و الا فلا تتصور المبالغة فيها لتناهيها في الكمال في نفس الامر لا بحسب ادعاء المتكلم و لهذا قال بعضهم في حكيم معنى المبالغة فيه تكرار حكمة بالنسبة الى الشرائع * قال في الكشاف المبالغة في التواب للدلالة على كثرة من يتوب عليه من عباده * و قد اورد بعض الفضلاء سوالا على قوله تعالى و الله على كل شيئ قدير و هو ان قديرا من صيغ المبالغة فيستلزم الزيادة على معنى قادر و الزيادة على معنى قادر محال اذ الايجاد من واحد لا يمكن فيه التفاضل باعتبار كل فرد فرد * و اجيب بان المبالغة لما تعذر حملها على كل فرد فرد وجب صرفها الى مجموع الافراد التي دل السياق عليها فهي بالنسبة الى كثرة المتعلق لا الوصف و ذكر برهان الرشيد ان صفات الله تعالى التي على صيغ المبالغة كلها مجاز لانها موضوعة للمبالغة ولا مبالغة فيها و استحسنه الشيخ تقي الدين و الضرب الثاني المبالغة بالوصف و منه قوله تعالى يكاد زيتها يضيئ ولو لم تمسسه نار و لا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط كذا في الاتقان * و في المطول المبالغة تنحصر في ثلثة اقسام لان المدعى ان كان ممكنا عقلا و عادة فتبليغ كقول امرء القيس * شعر * فعادى عداء بين ثور و نعجة * دراكا و لم ينضح بماء فيغسل * ادعى ان هذا الفرس ادرك ثورا اي ذكرا من بقر الوحش و نعجة اي انثى منها في مضمار واحد ولم يعرق و هذا ممكن عقلا و عادة و ان كان ممكنا عقلا لا عادة فاغراق كقول الشاعر * شعر * و نكرم جارنا مادام فينا * و نتبعه الكرامة حيث مالا * الالف للاشباع ادعى ان جاره لا يميل عنه الى جانب الا و هو يرسل الكرامة و العطاء على اثره و هذا ممكن عقلا ممتنع عادة بل في زماننا يكاد يلحق بالممتنع عقلا * و ان لم يكن ممكنا لا عقلا و لا عادة فغلو و يمتنع ان يكون ممكنا

عادة ممتنعا عقلا • فائدة • اختلفوا في المبالغة • فقيل انها مردودة مطلقا لان خير الكلام ما خرج مخرج الحق • و قيل انها مقبولة مطلقا بل الفضل مقصور عليها لان احسن الشعر اكذبه و خير الكلام مابولغ فيه • وقيل منها مقبولة ومنها مردودة وهو الراجح • فالمقبولة منها التبليغ و الاغراق و بعض اصناف الغلو وما سواها مردودة • و الاصناف المقبولة من الغلو ما ادخل عليه ما يقربه الى الصحة نحو لفظ يكاد في قوله تعالى يكاد زيتها يضيئ الآية • ومنها ما تضمن نوعا حسنا من التخييل كقول ابى الطيب • شعر • عَقَدت سَنَابكها عليها عِثْيَرا • لو تبتغي عَنَقا عليه اَمْكَنَا • ادعى ان الغبار المرتفع من سنابك الخيل قد اجتمع فوق رؤسها متراكما متكاثفا بحيث صار ارضا يمكن ان تسير عليها تلك الجياد و هذا ممتنع عقلا و عادة لكنه تخييل حسن • ومنها ما اخرج مخرج الهزل والخداعة كقولك • شعر • اسكر ذو بالامس ان عزمتُ على الشرب غدا ان ذا من العجب • ودرجامع الصنائع گويد مردود از غلو آنست كه محالي را ادعاء كند كه متضمن حسني ولطافتي نباشد مثاله • شعر • چون براندي سمند دولت را • بدو منزل رسيد پيش ازخويش • ودرمجمع الصنائع گويد از عيوب مدح مبالغة است كه از حد جنس ممدوح افراط كند يا تفريط مثال قسم اول • شعر • اي كائنات را بوجود تو افتخار • اي بيش ز افرينش كم ز آفريد گار • چه اين قسم مدح جز پيغمبر مارا عليه الصلوة و السلام نشايد و در حق غير آنحضرت هر كسي كه باشد تجاوز از حد مدح بود و ملحق است بهمين آنچه بر ترك ادب شرعي باشد چنانكه حكيم انوري گويد • شعر • بزرگواري كاندر كمال قدرت خويش • نه ايزد است چو ايزد بزرگ بي همتاست • مثال قسم دوم • شعر • شهي فرشته صفت خواجهٔ محمد خلق • وحيد دهر ملك بود كف كريم جهان • چه جنس ملوك را خواجه و وحيد دهر مدحي قاصر باشد •

التبليغ على وزن التفعيل هو نوع من المبالغة كما عرفت •

فصل القاف

البازق بالذال المعجمة هو ماء عنب طبخ فذهب منه اقل من النصف فان ذهب النصف يسمى المنصّف و ان ذهب الثلثان و بقي الثلث يسمى المثلث و يجي في لفظ الطلاء •

البرق بسكون الراء المهملة ضياء يخرج من السحاب قال الحكماء في سبب حدوثه ان الدخان ربما يخالط السحاب فيخرقه اما في صعوده بالطبع او عند هبوطه للتكاثف الحاصل بالبرد الشديد الواصل اليه فيحدث من خرقه له و مصاكّته اياه صوت هو الرعد وقد يشتعل الدخان بقوة التسخين فلطيفه ينطفي سريعا و هو البرق و كثيفه لاينطفي حتى يصل الى الارض و هو الصاعقة كذا في المواقف و شرحه •

والبرق بفتحتين نزد صوفيه چيزيست كه ظاهر ميشود بنده را از لوامع نوري پس مي‌خواهد آن بنده را سوي قرب حق كذا في لطائف اللغات •

البارقة نزد صوفيه عبارتست از لائحهٔ كه وارد ميشود بر سالك از جناب اقدس و بسرعت منقطع شود و اين اوائل كشف است كذا في لطائف اللغات •

البريق هو الشيئ المترقرق للجسم من غيره و يجيئ في لفظ الضوء في فصل الالف من باب الضاد المعجمة *

البندقة هو اسم ما يتحمل في المقعدة كالشياف ويطلق ايضا على درهم واحد وبعض الاطباء يجعلها مثقالا و بعضها اربعة دوانق و يقال ايضا على شيئ اكبر في هيئة البندقة وقد يطلق على البراز الذي يشتد جفافه و صلابته حتى صار بعرا وعلى طينة مدورة يرمى بها كذا في بحر الجواهر *

فصل الكاف * البابكية هي فرقة تلقب بالسبعية و يجيئ في فصل العين المهملة من باب السين المهملة *

فصل اللام * البتول بالفتح و بالمثناة الفوقانية هي العذراء المنقطعة عن الازواج و قيل المنقطعة الى الله عن الدنيا و اتصالها في العقبى و هي نعت فاطمة رضي الله تعالى عنها بنت النبي صلى الله عليه و آله وسلم كذا في الصراح و غيره *

البخيل بالفتح و الخاء المعجمة في اللغة نا بخشنده و در مجمع السلوك مي آرد بخيل آنست كه حقوق واجبه چون زكوة و نفقات وغير آن بجا نيارد و بعضي گويند بخيل آنست كه مال خود را بكسي ندهد و عارفان گويند بخيل آنست كه جان خود حق را ندهد *

البدل بسكون الدال المهملة مع فتح الباء و كسرها هو القائم مقام الشيئ و البديل مثله الآبدال و البُدلاء الجمع على ما في الصراح و المهذب وكذالبدل بفتحتين كما في قوله تعالى بئس للظالمين بَدَلا * و عند الصرفيين هو الحرف القائم مقام غيره * قال ابن الحاجب في الشافية الابدال جعل حرف مكان حرف غيره اى جعل حرف من حروف الابدال و هي حروف انصت يوم جد طاء زلّ فلا يرد نحو اظّلم فان اصله اظتلم جعل الظاء مكان تاء افتعل لارادة الادغام فانه لايسمى ذلك بدلا لما ان الظاء ليست من حروف الابدال * و قوله مكان حرف احتراز عن جعل حرف عوضا عن حرف في غير موضعه كهمزة ابن و اسم فانه لايسمى ذلك بدلا الا تجوزا ولذا لم يقل انه جعل حرف عوضا عن حرف آخر * و قوله غيره تاكيد لقوله حرف لدفع وهم ان رد اللام في نحو ابوي يسمى ابدالا و الحرف الاول اى الذي جعل مكانه غيره يسمى مبدلا منه و الحرف الثاني اي الذي جعل مكان غيره يسمى مبدلا و بدلا هكذا يستفاد من شروح الشافية * ثم الابدال اعم من الاعلال من وجه فان لفظ الاعلال في اصطلاحهم مختص بتغيير حروف العلة بالقلب او الحذف او الاسكان فيصدقان في قال و يصدق الابدال فقط في السادي فان اصله السادس و الا علال فقط في يدعو و اعم مطلقا من القلب اذ القلب مختص في اصطلاحهم بابدال حروف العلة و الهمزة بعضها مكان بعض الا ان المشهور في غير الاربعة لفظ الابدال كذا ذكر الرضي و يجي في لفظ الاعلال ايضا في فصل اللام من باب العين * قال في الاتقان في نوع بدائع القرآن الابدال هو اقامة بعض

الحروف مقام بعض • و جعل منه ابن فارس فانفلق اي انفرق • و عن الخليل فجاسوا خلال الديار انه اريد فحاسوا فقامت الجيم مقام الحاء و قد قرئ بالحاء ايضا • وجعل منه الفارسي اني احببت حب الخير اي الخيل • و جعل منه ابوعبيدة الّا مكاء وتصدية اي تصددة انتهى و هذا المعنى ليس عين المعنى الذي ذكره ابن الحاجب بل قريب منه لعدم الاشتراط ههنا بكون الحرف المبدل من حروف الابدال كما لا يخفى • و عند النحاة تابع مقصود دون متبوعه و لفظ التابع يتناول تابع الاسم و غيره لعدم اختصاص البدل بالاسم فانه يجوز ان يقع الاسم المشتق بدلا من الفعل نحو مررت برجل يضرب ضارب على ما في بعض حواشي الارشاد في بيان خواص الاسم و كذا يجوز ان يبدل الفعل من الفعل اذا كان الثاني راجحا في البيان على الاول كقول الشاعر• مصراع • متى تاتنا تلمم بنا في ديارنا • فان تلمم من الالمام و هو النزول بدل من تاتنا على ما في العباب و كذا يجوز ان يكون جملة مبدلة من جملة لها محل من الاعراب اولا بشرط كون الثانية اوفى من الاولى بتادية المعنى المراد كما ستعرف • ثم المراد بكونه مقصودا دون المتبوع ان يكون ذكر المتبوع اي المبدل منه توطية لذكره حقيقة او حكما كما في بدل الغلط فانه و ان لم يجعل توطية بل كان سبق لسان لكنه في حكم التوطية فانه في حكم الساقط فخرج من الحد النعت و التاكيد و عطف البيان لعدم كونها مقصودة و كذا العطف بالحرف لكون متبوعه مقصودا ايضا ولا يرد على التعريف المعطوف ببل لان متبوعه مقصود ابتداء ثم بدأله شيئ فاعرض عنه ببل و قصد المعطوف فكلا هما مقصودان و انما لم نقل تابع مقصود بالنسبة الى آخره على ما قالوا لئلا يخرج عن التعريف بدل الجملة من الجملة • ثم البدل اقسام اربعة لان البدل لا يخلو من ان يكون عين المبدل منه بان يصدق على ما يصدق عليه المبدل منه اولا يكون و الثاني اما ان يكون بعض المبدل منه اولا يكون و الثاني اما ان يكون له بالمبدل تلبس مّا او لم يكن فالاول بدل الكل وسماه ابن مالك في الالفية ببدل المطابق • قال الچلپي في حواشي المطول و هذه التسمية احسن لوقوعه في اسم الله تعالى نحو الى صراط العزيز الحميد الله فيمن قرأ بالجر فان المتبادر من الكل التجزي و هو ممتنع في ذات الله تعالى فلايليق هذا الاطلاق بحسن الادب و ان حمل الكل على معنى آخر • و الثاني بدل البعض نحو ضربت زيدا راسه • و الثالث بدل الاشتمال نحو اعجبني زيد علمه • و الرابع بدل الغلط • و بهذا اندفع اعتراض من يقول ان ههنا قسما خامسا و هو بدل الكل من البعض نحو نظرت الى القمر فلكه لان هذا من بدل الاشتمال اذ بدل الاشتمال هو ان يكون بينه و بين متبوعه ملابسة بغيرهما اي تكون تلك الملابسة بغير كون البدل كل المبدل منه او جزءه فيدخل فيه ما اذا كان المبدل منه جزءا من البدل و يكون ابداله منه بناء على هذه الملابسة كما في المثال المذكور و انما لم يجعل هذ البدل قسما خامسا و لم يسم ببدل الكل عن البعض لقلته و ندرته بل قيل بعدم وقوعه في كلام العرب و المثال موضوع • واعلم ان في اطلاق الملابسة يدخل بعض

افراد بدل الغلط نحو ضربت زيدا غلامه او حماره فالمراد بها ملابسة بحيث توجب النسبة الى المتبوع النسبة الى الملابس اجمالا نحو اعجبني زيد علمه حيث يعلم ابتداء ان يكون زيد معجبا باعتبار صفة من صفاته لا باعتبار ذاته فتضمن نسبة الاعجاب الى زيد نسبة الى صفة من صفاته و كذا في سُلب زيد ثوبه بخلاف ضربت زيدا حماره او غلامه لان نسبة الضرب الى زيد تامة لايلزم في صحتها اعتبار غير زيد فيكون من باب بدل الغلط و كذا قولك بنى الامير وكيله من باب بدل الغلط لان شرط بدل الاشتمال ان لايستفاد هو من المبدل منه معينا بل يبقى النفس مع ذكر الاول منتظرة للبيان لاجمال الاول و ههنا الاول غير مجمل لانه يستفاد عرفا من قولك بنى الامير ان الباني هو وكيله * ثم انه لا يرد على الحصر بدل التفصيل نحو الناس رجلان رجل اكرمته و رجل اهنته فانه من قبيل بدل الكل اذ البدل انما هو المجموع * فان قلت تجوز ان يكون بدل البعض * قلت فحينئذ يحتاج الى الضمير ولم يُر بدل تفصيل ملفوظا بالضمير ولا محتاجا الى تقديره و ذلك آية كونه بدل الكل * فان قلت فاذا كان مجموع العاطفين بدل الكل فما رافع كل من الجزئين على انفراده مع انه غير بدل على هذا التقدير * قلت هو نظير قولهم هذا حلو حامض فان المجموع هو الخبر فكلواحد من الجزئين مرفوع و تحقيقه انهم ذكروا ان في مثل قولهم هذا حلوحامض اعتبر العطف اوّلا ثم جعل المجموع خبرا لان المقصود اثبات الكيفية المتوسطة بين الحلاوة و الحموضة لا اثبات انفسهما كما قاله البعض بناء على ان الطعمين امتزجا في جميع الاجزاء فعلى هذا القول يكون في كل من الحلو و الحامض ضمير المبتدأ و على ما ذكروه يكون في المجموع ضمير المبتدأ و ليس في شيئ من الجزئين ضمير ولا محذور في خلو الصفة عن الضمير اذا لم تكن مسندة الى شيئ كما فيما نحن فيه فان المسند هو مجموع الصفتين و كلواحد منهما جزء المسند فيجوز خلوها عن الضمير لانها حينئذ يكون بمنزلة الضاد من ضارب * ان قلت فينبغي ان لا يثنى و لايجمع و لايونث شيئ من الجزئين عند تثنية المبتدأ و جمعه و تانيثه * قلنا اجراء تلك الاحوال على الجزئين كاجراء الاعراب عليهما فان حق الاعراب اجراؤه على المجموع لكن لما لم يكن المجموع قابلا للاعراب اجري اعرابه على اجزائه وان شئت الزيادة على هذا فارجع الى عبدالغفور حاشية الفوائد الضيائية في بيان تعدد خبر المبتدأ * ثم بدل الغلط ثلثة اقسام غلط صريح محقق كما اذا اردت ان تقول جاءني حمار فسبقك لسانك الى رجل ثم تداركته فقلت حمار و غلط نسيان و هوان تنسى المقصود فتعمد ذكر ما هو غلط ثم تداركته بذكر المقصود فهذان النوعان لا يقعان في فصيح الكلام و ان وقع في كلام فحقه الاضراب عن المغلوط فيه بكلمة بل و غلط بدء و هوان تذكر المبدل منه عن قصد ثم تتوهم انك غالط فيه و هذا معتمد الشعراء كثيرا مبالغة و تفننا وشرطه ان ترتقي من الادنى الى الاعلى كقولك هند نجم بدركانك و ان كنت متعمدا لذكر النجم تغلط نفسك و ترى انك لم تقصد الاتشبيهها

بالبدر و ادعاء الغلط ههنا و اظهاره ابلغ في المعنى من التصريح بكلمة بل هكذا حقق السيد السند في حاشية المطول في توابع المسند اليه * اعلم انه قد تكون جملة مبدلة من جملة بمنزلة بدل الكل نحو اتبعوا المرسلين اتبعوا من لايسألكم اجرا وهم مهتدون و قد تكون بمنزلة بدل البعض نحو امدكم بما تعلمون امدكم بانعام و بنين و جنات و عيون الآية فان الغرض من استعماله التنبيه على نعم الله تعالى و الثاني اوفى بتادية لدلالته على النعم بالتفصيل من غير احالة على علم المخاطبين المعاندين فوزانه وزان وجهه في اعجبني زيد وجهه لدخول الثاني في الاول فان ما تعلمون يشتمل الانعام و البنين و الجنات و غيرها و قد تكون بمنزلة بدل الاشتمال نحو قول الشاعر * شعر * اقول له ارحل لا تقيمن عندنا * و الا فكن في السر و الجهر مسلما * فان الغرض من قوله ارحل كمال اظهار الكراهة لاقامة المخاطب * و قوله لا تقيمن عندنا اوفى بتادية لدلالته عليه بالمطابقة مع التاكيد الحاصل بالنون فوزانه و زان حسنها في اعجبني الدار حسنها لان عدم الاقامة مغاير للارتحال و غير داخل فيه مع ما بينهما من الملابسة و الملازمة هكذا في المطول و الاطول و ظهر من هذا ان اقسام البدل المذكورة لاتجري في الجمل حقيقة بل على سبيل التشبيه * فائدة * البدل في باب الاستثناء يخالف سائر الابدال من وجهين * الاول عدم احتياجه الى الضمير العائد الى المبدل منه مع وجوبه في بدل البعض و الاشتمال و انما لم يحتج لان الاستثناء المتصل يفيد ان المستثنى جزء من المستثنى منه فيكون الاتصال قائما مقام الضمير * و الثاني مخالفته للمبدل منه في الايجاب و السلب مع وجوب الاتفاق في غير باب الاستثناء كذا ذكر الفاضل الچلپي في حاشية المطول * و عند المحدثين هو الوصول الى شيخ شيخ احد المصنفين من غير طريقه كذا في شرح النخبة و يسمى البدل بالابدال ايضا * و في الاتقان في النوع الحادي و العشرين العلو بالنسبة الى رواية احد الكتب الستة تقع الموافقات و الا بدال و المساوات و المصافحات فالموافقة ان يجتمع طريقه مع احد اصحاب الكتب الستة في شيخه و يكون مع علو على ما لو رواه من طريقه و قد لا يكون و البدل ان يجتمع معه في شيخ شيخه فصاعدا و قد يكون ايضا بعلو و قد لا يكون و المساواة ان يكون بين الراوي و النبي صلى الله عليه و سلم الى شيخ احد اصحاب الكتب و المصافحة ان يكون اكثر عددا منه بواحد و مثاله يذكر في لفظ الموافقة في فصل القاف من باب الواو *

الابدال بكسر الهمزة بدل كردن و التبديل مثله و قيل التبديل تغيير الشيئ عن حاله و الابدال جعل شيئ مكان آخر هكذا في بعض كتب اللغة و قد عرفت معناه عند الصرفيين و اهل العربية و كذا عند النحاة منهم فان حاصل معناه ايراد الشيئ بدلا عن شيئ سواء كان ذلك الشيئ المبدل حرفا او كلمة * و اما معناه عند المحدثين فهو ان يبدل راو براو آخر او اسناد باسناد آخر من غير ان يلاحظ معه تركيب بمتن آخر كما يستفاد من شرح شرح النخبة و يجيئ ايضا في لفظ القاب في فصل الباء

الموحدة من باب القاف * و يطلق ايضا عند هم على البدل كما عرفت * و اما عند المهندسين فهو اعتبار نسبة المقدم الى المقدم و التالي الى التالي و يجيء في لفظ النسبة في فصل الباء الموحدة من باب النون *

التبديل لغة هو الابدال و قيل غيره و قد عرفت * و عندالاصوليين هو النسخ كما يجيء في فصل الخاء المعجمة من باب النون * و عند اهل البديع هو العكس و يجيء في فصل السين المهملة من باب العين المهملة * و عند اهل التعمية وضع حرف بلا توسط عمل التصحيف چون اسم خليل درين بيت * بيت * خلقي شده چاك دامن ازگل روى * كو باد كه آورد ازان گل رو بوى * كذا في بعض الرسائل المنسوب الى المولوي الجامي * و در جامع الصنائع گويد معماي مبدل آنست كه لفظي آرد كه چون معنى آنرا بزبان ديگر بدل كند نامي خيزد كه مطلوب باشد چون نام شمس درين بيت * بيت * گفتند كه معشوق كدام است ترا * گفتم آنكس كه آفتابش خوانند * چرا كه چون آفتاب را بعربي برند شمس شود ليكن اينجا قرينه بربدل نيست اگر قرينه بربدل هم ذكر كنند بهتر آيد مثاله * رباعي * شب خواجه ابوبكر بديدم در راه * گفتم كه شوم ز سرّ نامت آگاه * مارا چو ز درهاى عرب بيرون برد * برعكس سوار شد بتازي ناگاه * يعني درها بعربي ابواب بود و ماء آب و هرگاه كه از ابواب آب برود ابوماند و سوار بعربي ركب بود چون ركب را معكوس كنند بكر شود *

مبادلة الراسين نزد بعضي بلغا آنست كه دو لفظ متجانس در كلام آرند كه در اول حروف مختلف باشند چون سلام و كلام و سلامت وملامت و اين از مخترعات حضرت اميرخسرو دهلوي است كذا في جامع الصنائع *

الابدال بفتح الالف جمع البدل و البديل وكذا البدلاء بالضم على ما عرفت * و مولوي عبد الغفور در حاشية نفحات مي‌آرد لفظ ابدال در عرف صوفيه مشترك لفظي است تارة اطلاق ميكنند برجمعي كه تبديل كرده اند صفات ذميمه را بصفات حميده و عدد ايشان منحصر نيست و تارة اطلاق ميكنند برعددي معين و بر تقدير اطلاق بر عدد معين بعضي بر چهل شخص اطلاق ميكنند كه ايشان را اشتراك است در صفت مخصوص و بعضي بر هفت اطلاق ميكنند و ازين بعض بعضي بر اينند كه اوتاد از ابدال خارج اند وبعضي گويند كه اوتاد از جملة ابدال اند و دو ديگر از ابدال اماماناند كه وزيران قطب اند و ديگري قطب است * و اين هفت تن را ابدال بنابر آن گويند كه چون يكي ازينها برود ديگري كه بحسب مرتبه فرو تر ازو بود بجاي او نشيند و حفظ مرتبة وي كند * و بعضي ميگويند كه تسمية ايشان بابدال ازانجهت است كه حق سبحانه تعالى ايشان را قوتي داده كه چون خواهند بجائي روند و بنابر باعثي خواهند كه صورت ايشان درين موضع بود شخصي مثالي بر صورت خود دران موضع بگذارند بدل

خود • اما جماعتي که بدل ایشان شخصي مثالی پیدا شود بي ارادۀ ایشان آنهارا ابدال نگویند وبسیاري
از اولیا چنین باشند انتهی • وفي بعض التفاسير سُئل ابوسعید عن الاوتاد و الابدال ایهما افضل فقال
الاوتاد فقیل کیف فقال لان الابدال ینقلبون من حال الی حال و یبدلون من مقام الی مقام • و الاوتاد بلغ بهم
النهایة و ثبتت ارکانهم فهم الذین بهم قوام العالم و هم في مقام التمکین • ودر مرآة الاسرار میگوید قال
رسول الله صلی الله علیه وآله و سلم بدلاء امتي سبعة هفت بدلاء در هفت اقلیم میمانند انکه در اقلیم اول
است برقلب ابراهیم علیه السلام است و نام او عبد الحي و آنکه در دوم است بر قلب موسی است
علیه السلام و نام او عبد العلیم و آنکه در سیوم است بر قلب هارون است علیه السلام و نام او عبدالمرید
و آنکه در چهارم است نام او عبد القادر است و او بر قلب ادریس است علیه السلام و آنکه در پنجم است
برقلب یوسف است علیه السلام و نام او عبد القاهر و آنکه در ششم است بر قلب عیسی است
علیه السلام نام او عبد السمیع و آنکه در هفتم است بر قلب آدم است علیه السلام و نام او عبد البصیر
و این هفتم ابدال خضراست و ظیفۀ ایشان مدد خلائق است وهمه عارف بمعارف و اسرار الهي که در
کواکب سبعه است الله تعالی در ایشان همه تاثیر داده است • و دو ابدال از هفت مذکور یعني
عبدالقاهر و عبد القادر در هرولایتي و یا بر هر قومي که قهر نازل شود نامزد میشوند وسبب مقهوري آن
قوم و ولایت اقدام ایشان باشد وچون یکي ازینها بمیرد یکي را از عالم ناسوت که صوفي باشد بجایش
نصب کنند و بنام آن میرنده بخوانند اي محبوب سیصد و پنجاه و هفت دیگر اند از ابدال و همه درکوه
ساکن و خوراك ایشان برگ سلم و دیگردرختان است و ملخ بیابان وبا کمال معرفت مقید اند
سیري و طیري ندارند وسیصد ازین برقلب آدم اند قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم ان الله خلق
ثلثمائة نفس قلوبهم علی قلب آدم و له اربعون قلوبهم علی قلب موسی و له سبعة قلوبهم علی قلب
ابراهیم وله خمسة قلوبهم علی قلب جبرئیل وله ثلثة قلوبهم علی قلب میکائیل وله واحد قلبه علی
قلب محمد علیه و علیهم الصلوة و السلام چون این بمیرد از سه تن یکي را بجایش رسانند و چون از سه
یکي بمیرد از پنج یکي را بجایش رسانند و چون از پنج یکي بمیرد از هفت یکي را بجایش رسانند
و چون از هفت یکي بمیرد از چهل یکي را بجایش رسانند و چون از چهل یکي میرد از سیصد یکي را
بجایش رسانند وچون از سیصد یکي میرد یکي از زهاد که صوفي سیرت باشد بجایش رسانند و این
جمله بدلاء بترتیب مذکور فیض از قطب ابدال میگیرند که دل او بر دل اسرافیل است اي محبوب بدلاء
چهار صد و چهار اند سیصد و شصت و چهار را ذکرکردیم و چهل دیگر اند کما قال علیه الصلوة و السلام بدلاء
امتي اربعون رجلا اثنا عشر بالشام و ثمان وعشرون بالعراق • ودر لطائف اشرفي گوید حضرت رسالت پناه
صلی الله علیه و آله و سلم عالم را دو قسم کرده نصف شرقي و نصف غربي و از عراق نصف شرقي

خواسته چنانچه خراسان و هندوستان و ترکستان و سائر بلاد شرقي در عراق داخل اند و از شام نصف غربي خواسته چون شام وبلاد مصر و سائر بلاد غربي پس فيض اين چهل تن مذكور بر تمام عالم ناشي است و اكثر اين چهل تن بدلاء را چهل ابرار خوانند *

البطلان بالضم و سكون الطاء المهملة خلاف الحق كذا في الصراح و يجيء مفصلا في فصل القاف من باب الحاء المهملة * و عند الفقهاء من الحنفية هو كون الفعل بحيث لايوصل الى المقصود الدينوي اصلا و ذلك الفعل يسمى باطلا و لذا قالوا الباطل ما لايكون مشروعا باصله و لا بوصفه * و عند الشافعية اعم من ذلك لانه يشتمل الفساد ايضا فانهم يسمون ما ليس بصحيح باطلا و يقولون بترادف الباطل و الفاسد و يجيء كل ذلك مستوفى في لفظ الصحة في فصل الحاء المهملة من باب الصاد المهملة و لفظ الفساد في فصل الدال من باب الفاء * و الباطل عند الصوفية عبارة عما سوى الحق كما في كشف اللغات وغيره *

البلة بحركات الموحدة و باللام المشددة هي الرطوبة على ما في الصراح و اختلفت عبارات العلماء في تفسيرها فقال شارح الاشارات انه ذكر الشيخ في الشفاء ان البلة هي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم كما ان الانتقاع هي الغريبة النافذة الى باطنه و الجفاف عدم البلة عما من شانه ان يبتل و قال في شرح حكمة العين ما حاصله ان الجسم اما ان يقتضي طبيعته النوعية كيفية الرطوبة اولا فالاول الرطب و الثاني اما ان يلتصق به جسم رطب اولا يلتصق به جسم رطب و الاول هو المبتل ان التصق بظاهره فقط غير غائص فيه كالحجر في الماء و المنتقع ان كان غائصا فيه كالخشب في الماء و الثاني اي الذي لا تقتضي طبيعته الرطوبة و لم يلتصق به جسم رطب هو الجاف و مثاله ظاهر وقيل مثاله الزيبق فالجفاف على هذا هو عدم مقارنة جسم متكيف بالرطوبة الى جسم لا تقتضي طبيعته الرطوبة فهو على هذ التفسير غير محسوس و بينه و بين البلة تقابل العدم و الملكة انتهى * و قال السيد السند في حاشية شرح الطوالع في الاجسام ما هو رطب الجوهر كالماء فان صورته النوعية تقتضي كيفية الرطوبة في مادته و مبتل و هو الذي جرى على ظاهر ذلك الجوهر و التصق به او نفذ في جوفه ايضا و لم يفده لينا و ذلك الجوهر حينئذ يسمى بلة و منتقع وهو الذي نفذ في اعماق ذلك الجوهر و افاده لينا * و الرطوبة تطلق على البلة الجارية على سطوح الاجسام و هي بهذا المعنى جوهر لا من الكيفيات الملموسة * وتطلق ايضا على الكيفية الثابتة لجوهر الماء و قال في شرح المواقف الرطب هو الذي تكون صورته النوعية مقتضية لكيفية الرطوبة و المبتل هو الذي التصق بظاهر ذلك الجسم الرطب و المنتقع هو الذي نفذ ذلك الرطب في عمقه و افاده لينا * فالبلة هو الجسم الرطب الجوهر اذا جرى على ظاهر جسم آخر * و الجفاف عدم البلة عن شيء هي من شانه * و قد تطلق كل من البلة و الرطوبة بمعنى الآخر انتهى فظاهر هذه العبارة و كذا عبارة شرح الاشارات تدل على

ان المبتل اعم من المنقع و ما في شرح حكمة العين و حاشية الطوالع يدل على انهما متباينان *

البوال بالضم علة توجب كثرة البول يقال اخذه البوال *

البولتان هي ان تقطر من العينين في كل قليل من الزمان قطرات من الماء ثم تنقطع كذا في بحر الجواهر *

فصل الميم* البرسام بالكسر كما في الينابيع او بالفتح كما في التهذيب عند الاطباء و يسمى بالجرسام ايضا هو الورم الذي يعرض للحجاب الذي بين الكبد و المعدة كذا قال الشيخ نجيب الدين * و قال نفيس الملة و الدين انه قد خالف جمهور القوم في تعريف هذا المرض الذي هو بين الكبد و القلب و اما للحجاب الحائل بين المعدة و الكبد فمما لم يقل به احد من الفضلاء غير الطبري كذا في بحر الجواهر *

البراهمة هم قوم من منكرى الرسالة على ما في بعض شروح الحسامي * قال صاحب الانسان الكامل هم قوم يعبدون مطلقا لا من حيث نبي و رسول بل يقولون انه ما في الوجود شيء الا و هو مخلوق لله تعالى فهم معترفون بالوحدانية لكنهم ينكرون الانبياء و الرسل مطلقا فعبادتهم للحق نوع من عبادة الرسل قبل الارسال و هم يزعمون انهم اولاد ابراهيم عليه السلام و يقولون ان لنا كتابا كتبه ابراهيم عليه السلام من نفسه من غير ان يقول انه من عند ربه فيه ذكر الحقائق و هو خمسة اجزاء * فاما اربعة اجزاء فانهم يبيحون قراءتها لكل احد * و اما الجزء الخامس فانهم لا يبيحونه الا للآحاد منهم لبعد غوره و قد اشتهر بينهم ان من قرء الجزء الخامس لابد ان يؤل و يرجع امره الى الاسلام فيدخل في دين محمد و هذه الطائفة اكثر ما يوجد في بلاد الهند ثم ناس منهم يتزيئون بزيهم و يدعون انهم براهمة و ليسوا منهم و هم معروفون بينهم بعبادة الوثن فمن عبد منهم الوثن فلايعدّ من هذه الطائفة *

البلغم هو عند الاطباء نوع من الاخلاط و هو قسمان اما طبيعي و هو الذي يصلح لان يصير دما و كانه دم قاصر عن تمام النضج و اما غير طبيعي و هو خمسة اصناف الحلو و المالح و العفص و التفه و الحرفة * و في بحر الجواهر البلغم الطبيعي هو خلط بارد رطب ابيض اللون مائل الى الحلاوة و البلغم المائي هو الرقيق المستوى القوام و البلغم الزجاجي هو الثخين الذي يشبه الزجاج الذائب و البلغم المخاطي هو الغليظ الذي يختلف قوامه و البلغم الخام هو الرقيق الذي يختلف قوامه *

البهشمية هي فرقة من المعتزلة من اصحاب ابي هاشم انفرد ابوهاشم عن ابيه بامكان استحقاق الذم و العقاب بلا معصية مع كونه مخالفا للاجماع و الحكمة وبانه لا توبة عن كبيرة مع الاصرار على غيرها عالما بقبحه ولا توبة مع عدم القدرة * ولا يتعلق علم واحد بمعلومين على التفصيل و لله تعالى احوال لا معلومة ولا مجهولة ولا قديمة ولا حادثة كذا في شرح المواقف *

البهيمة في اللغة ما له اربع قوائم و الجمع البهائم * و في جامع الرموز في كتاب الشرب البهيمة

ما لانطق له و ذلك لما في صورته من الابهام لكن خص التعارف بما عدا السباع و الطير كما في المضمرات *

المبهم بالفتح فرو بسته و پوشيده على ما في كنز اللغات * و عند النحاة يطلق على اشياء * احدها لفظ فيه ابهام وضعا و يرفع ابهامه بالتمييز و بهذا المعنى يستعمل في التمييز * و ثانيها احد قسمي الظرف المقابل للموقت و يجيئ في فصل الفاء من باب الظاء المعجمة * و ثالثها احد قسمي المصدر المقابل للموقت و يجيئ في المفعول المطلق في فصل الفاء من باب اللام * و رابعها اسم كان متضمنا للاشارة الى غير المتكلم و المخاطب من غير اشتراط ان يكون سابقا في الذكر البتة فلايرد المضمر الغائب لاعتبار ذلك الاشتراط فيه * ثم المبهم بهذا المعنى على نوعين لانه ان كان بحيث يستغني عن قضية فهو اسم الاشارة او لايستغني فهو الموصول و القضية التي بها يتم ذلك الموصول تسمى صلة و حشوا كما في اللباب و الضوء شرح المصباح * و عند الاصوليين هو المجمل و يجيئ في فصل اللام من باب الجيم * و عند المحدثين هو الراوي الذي لم يذكر اسمه اختصارا و هذا الفعل اي ترك اسم الراوي يسمى ابهاما كقولك اخبرني فلان او شيخ او رجل او بعضهم او ابن فلان * و يستدل على معرفة اسم المبهم بوروده من طريق آخر و لايقبل حديث المبهم ما لم يسمّ و كذا لا يقبل خبره و لوابهم بلفظ التعديل كان يقول الراوي عنه اخبرني ثقة على الاصح كذا في شرح النخبة و حواشيه * و في الارشاد الساري شرح البخاري اعلم انه قد يقع المبهم في الاسناد كان يقول اخبرني فلان و قد يقع المبهم في المتن كما في حديث ابي سعيد الخدري في ناس من اصحاب النبي صلى الله عليه و سلم مرّوا بحيّ فلم يضيفوهم فلدغ سيدهم فرقاه رجل منهم فان الراقي هو ابوسعيد الراوي المذكور *

فصل النون * البدن بفتح الباء و الدال المهملة الجسد سوى الرأس كما في القاموس و قال الجوهري البدن الجسد و عليه اصطلاح السالكين * قال في مجمع السلوك البدن في اصطلاح السالكين هو الجسم الكثيف *

البرهان بالضم و سكون الراء المهملة بيان الحجة و ايضاحها على ما قال الخليل * و قد يطلق على الحجة نفسها و هي التي يلزم من التصديق بها التصديق بشيء * و اهل الميزان يخصونه بحجة مقدماتها يقينية كذا في البرجندي شرح مختصر الوقاية * و البرهان عند الاطباء هو الطريق القياسي الذي يليق بالطب لا المولف من اليقينيات كذا في بحر الجواهر * ثم البرهان الميزاني اما برهان لِمّ و يسمى برهانا لميّا و تعليلا ايضا او برهان انّ و يسمى برهانا انيّا و استدلالا ايضا لان الحد الاوسط في البرهان لابد ان يكون علة لنسبة الاكبر الى الاصغر في الذهن اي علة للتصديق بثبوت الاكبر للاصغر فيه فان كان مع ذلك علة بوجود تلك النسبة في الخارج ايضا فهو برهان لمي لانه يعطي اللمية في الخارج و الذهن كقولنا هذا متعفن الاخلاط و كل متعفن الاخلاط فهو محموم فهذا

محموم فتعفن الاخلاط كما انه علة لثبوت الحمى في الذهن كذلك علة لثبوتها في الخارج * و ان لم يكن علة لوجودها في الخارج بل في الذهن فقط فهو برهان انّي لانه مفيد انيّة النسبة في الخارج دون لميتها كقولنا هذا محموم و كل محموم متعفن الاخلاط فهذا متعفن الاخلاط فالحمى و ان كانت علة لثبوت تعفن الاخلاط في الذهن الا انها ليست علة له في الخارج بل الامر بالعكس * و الحاصل ان الاستدلال من المعلول على العلة برهان اني و عكسه برهان لمي وصاحب البرهان يسمى حكيما هذا خلاصة ما في شرح المطالع و شرح الشمسية و حواشيه و شرح المواقف * و قال صاحب السلم الاوسط ان كان علة للحكم في الواقع فالبرهان لمي و الا فاني سواء كان معلولا اولا و الاستدلال بوجود المعلول على ان له علة ما كقولنا كل جسم مولف و لكل مولف مولّف لمي و هو الحق فان المعتبر في برهان اللم علية الاوسط لثبوت الاكبر للاصغر لا لثبوته في نفسه و بينهما بون انتهى بقي ههنا ان القياس المشتمل على الا وسط هو الاقتراني اذ لاوسط في غير الاقتراني اصطلاحا فتخصيص البرهان بالاقترانيات ليس على ما ينبغي الا ان يقال المراد بالاوسط نسبة الاوسط الى الاصغر وما في حكمها مما يتضمنه القياس الاستثنائي على ما قال ابو الفتح في حاشية تهذيب المنطق * اعلم ان لبعض البراهين اسماء كبرهان التطبيق و البرهان السلمي و الترسي و العرشي و برهان التضايف و برهان المسامة *

برهان التطبيق و يجيء بيانه في لفظ التسلسل في فصل اللام من باب السين المهملة و كذا برهان التضايف و برهان العرشي يجيء هناك ايضا *

البرهان السلمي قالوا الابعاد متناهية للبرهان السلمي و هو ان نفرض ساقي مثلثين خرجا من نقطة واحدة كيف اتفق اي سواء كان الانفراج بقدر الامتداد او ازيد او انقص فللانفراج الى الساقين نسبة محفوظة بالغا ما بلغ فلو ذهب الساقان الى غير النهاية لكان ثمه بعد متناه هو الامتداد الاول نسبته الى غير المتناهي و هو الامتداد الذاهب الى غير النهاية نسبة المتناهي و هو الانفراج الاول الى المتناهي و هو الانفراج بينهما حال ذهابهما الى غير النهاية هذا خلف لانه يلزم انحصار مالا يتناهى بين الحاصرين اذ الانفراج لابد ان يكون متناهيا لكونه محصورا بين حاصرين و هما الساقان مثلا اذا امتد الساقان عشرة اذرع و كان الانفراج بينهما حينئذ ذراعا فاذا امتدا عشرين كان الانفراج ذراعين قطعا و اذا امتدا ثلثين كان الانفراج ثلثة اذرع و هكذا و هذا معنى نسبة الانفراج اليهما و حينئذ يكون نسبة المتناهي و هو الامتداد الاول اعنى العشرة الى غير المتناهي و هو امتداد الخطين الذاهب الى غير النهاية كنسبة المتناهي هو الانفراج الاول اعنى الذراع الواحد الى المتناهي و هو الانفراج بينهما حال ذهابهما الى غير النهاية لما مر ان نسبة الامتداد الى الامتداد كنسبة الانفراج الى الانفراج و هذا خلف لان نسبة المتناهي الى المتناهي معينة و يستحيل ذلك بين المتناهي و غير المتناهي هذا هو البرهان السلمي على

الاطلاق و اما مع زيادة التلخيص فهو انا نفرض من نقطة مّا خطين ينفرجان بحيث يكون الانفراج بينهما بقدر الامتداد فاذا ذهبا الى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه ايضا بالضرورة و اللازم باطل لانه محصور بين حاصرين والمحصور بين حاصرين يمتنع ان لا يكون له نهاية ضرورة •

البرهان الترسي قالوا في اثبات تناهي الابعاد ايضا انا نقسم جسما على هيئة الدائرة و ليكن ترسا بستة اقسام متساوية بان يقسم اولا محيط دائرته الى ست قطع متساوية ثم يوصل بين النقطة المقابلة بخطوط متقاطعة على مركزه فيقسم حينئذ على اقسام ستة متساوية يحيط بكل قسم منها ضلعان ثم نخرج الاضلاع كلها الى غير النهاية ثم نردد في كل قسم فنقول هو في عرضه اما غير متناه فينحصر مالايتناهى بين حاصرين واما متناه فكذا الكل متناه ايضا لانه ضعف المتناهي الذي هو احد الاقسام بست مرات •

برهان المسامة قالوا لو وجد بعد غير متناه و لو من جهة واحدة فلنا ان نفرض من مبدأ معين خطا غير متناه وخطا آخر متناهيا موازيا له ثم يميل الخط المتناهي بحركة مع ثبات احد طرفيه الذي في جانب المبدأ من الموازاة مائلا الى جهة الخط الغير المتناهي فيسامه اي يلاقيه بالاخراج ضرورة و المسامة حادثة لانها كانت معدومة حال الموازاة فلها اول اذ كل حادث كذلك و هي اي مسامته اياه بنقطة لان تقاطع الخطين لايتصور الا عليها فيكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامة و انه محال اذ مامن نقطة تفرض على الخط الغير المتناهي الا و المسامة مع ما قبلها اي فوقها من جانب لا تناهي الخط قبل المسامة معها لان المسامة مع اية نقطة تفرض انما تحصل بزاوية مستقيمة الخطين عند الطرف الثابت من الخط المتناهي فاحد الطرفين هو مبدء المتناهي مفروضا على وضع الموازاة و الآخر هو بعينه ايضا لكن حال كونه على وضع المسامة • و الزاوية تقبل القسمة الى غير النهاية و كلما كانت الزاوية اصغر كانت المسامة مع النقطة الفوقانية فلم تكن تلك النقطة الاولى اول نقطة المسامة فلا يمكن ان يوجد هناك ما هو اول نقطة المسامة • و تلخيصه انه لو وجد بعد غير متناه لامكن المفروض المذكور و اللازم باطل لانه مستلزم اما لامتناع المسامة او لوجود نقطة هي اول نقطة المسامة و القسمان باطلان و ان شئت تفصيل الجميع فارجع الى شرح المواقف في موقف الجوهر في بيان تناهي الابعاد •

الباطنية بالطاء المهملة هي السبعية و يجيء في فصل العين المهملة من باب السين المهملة وتطلق ايضا على المشبهة المبطلة بالصوفية و يجيء في فصل الفاء من باب الصاد المهملة و تسمى إباحية و صاحبية ايضا •

البستان هو كل ارض يحيطها حائط و فيها نخيل متفرقة و اعناب و اشجار يمكن زراعة ما بين الاشجار فان كانت الاشجار ملتفة لا يمكن زراعة ارضها فهي كرم كذا في الكافي في بيان ما يجب فيه الخراج و العشر و هكذا في درر الاحكام و جامع الرموز •

المبطون بالطاء المهملة ايضا لغة من يشتكي بطنه • و في الطب من به اسهال يمتد اشهرا بسبب ضعف المعدة كذا في بحر الجواهر •

البنانية بالنون فرقة من غلاة الشيعة أتباع بنان بن سمعان قال بنان خذله الرحمان ان الله على صورة انسان و يهلك كله الا وجهه لقوله تعالى لا يبقى الا وجه ربك ذي الجلال و الا كرام • و روح الله حلت في علي ثم في ابنه محمد بن الحنفية ثم في ابنه ابي هاشم ثم في بنان لعنة الله على هذا الشيطان كذا في شرح المواقف •

البيان بالياء المثناة التحتانية لغة الفصاحة يقال فلان ذو بيان اي فصيح و هذا ابين من فلان اي افصح منه و اوضح كلاما • قال صاحب الكشاف البيان هو المنطق الفصيح المعبر عما في الضمير كذا ذكر السيد السند في حاشية خطبة شرح الشمسية • وقال الچلپي في حاشية المطول البيان مصدر بَانَ اي ظَهَر جُعل اسما للمنطق الفصيح المعبّرعما في الضميرو التبيان مصدربيّن على الشذوذ • و قد يفرق بينهما بان التبيان يحتوي على كدّ الخاطر و اعمال القلب و قريب منه ما قيل التبيان بيان مع دليل و برهان فكانه مبني على ان زيادة البيان لزيادة المعنى • و قال المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف البيان الكشف و التوضيح و قد يستعمل بمعنى الاثبات بالدليل انتهى • وبالجملة فهوا ما مصدر بَانَ و هو لازم و معناه الظهور او مصدر بيّن و هو قد يكون لازما كقولهم في المثل قد بيّن الصبح لذي عينين اي بان و قد يكون متعديا بمعنى الاظهار قال الله تعالى ثم ان علينا بيانه اي اظهار معانيه و شرائعه على ما وقع في بعض الكتب • و في بعض شروح الحسامي ثم ان البيان عبارة عن امر يتعلق بالتعريف و الاعلام و انما يحصل الاعلام بدليل و الدليل محصّل للعلم فههنا امور ثلثة اعلام و تبيين و دليل يحصل به الاعلام او علم يحصل من الدليل • و لفظ البيان يطلق على كلو احد من تلك المعاني الثلثة و بالنظر الى هذا اختلف تفسير العلماء له • فمن نظر الى اطلاقه على الاعلام الذي هو فعل المبين كابي بكر الصيرفي قال هو اخراج الشيئ من حيز الاشكال الى حيز التجلي و الظهور و أورد عليه ان ما يدل على الحكم ابتداء من غير سابقية اجمال و اشكال بيان بالاتفاق ولا يدخل في التعريف و كذا بيان التقرير و التغيير و التبديل لم يدخل فيه ايضا • و ايضا لفظ الحيز مجاز و التجوز في الحد لا يجوز • و ايضا الظهور هو التجلي فيكون تكرارا فالاولى ان يقال البيان هو اظهار المراد كما في التوضيح • و من نظر الى اطلاقه على العلم الحاصل من الدليل كابي بكر الدقّاق و ابي عبد الله البصري قال هو العلم الذي يتبين به المعلوم و بعبارة اخرى هو العلم عن الدليل فكان البيان و التبين عنده بمعنًى واحد • و من نظر الى اطلاقه على ما يحصل به البيان كا كثر الفقهاء و المتكلمين قال هو الدليل الموصل بصحيح النظر الى اكتساب العلم بما هو دليل عليه • و عبارة بعضهم هو الادلة التي بها تتبين الاحكام قالوا و الدليل

على صحته ان من ذكر دليلا لغيره و اوضحه غاية الايضاح يصح لغة و عرفا ان يقال تم بيانه و هذا بيان حسن اشارة الى الدليل المذكور و على هذا بيان الشيئ قد يكون بالكلام و الفعل و الاشارة و الرمز اذالكل دليل و مبيّن و لكن اكثر استعماله في الدلالة بالقول فكلٌ مفيد من كلام الشارع و فعلٌ و سكوته و استبشاره بامرو تنبيهه بفحوى الكلام على علة بيانٌ لان جميع ذلك دليل و ان كان بعضها يفيد غلبة الظن فهو من حيث انه يفيدُ العلم بوجوب العمل دليل و بيان * التقسيم * البيان بالاستقراء عند الاصوليين على خمسة اوجه بيان تقرير و بيان تفسير و بيان تغيير و بيان تبديل و بيان ضرورة والاضافة في الاربعة الاول اضافة الجنس الى نوعه كعلم الطب اى بيان هو تقرير و الاضافة في الاخير اضافة الشيئ الى سببه اى بيان يحصل بالضرورة • وقد يقال بيان مُقرِّر ومفسّر و مغيّر و مبدّل و ذلك لان البيان اما بالمنطوق او غيره الثاني بيان ضرورة و بالعقل ايضا و الاول اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام او اللازم له كالمدة الثاني بيان تبديل و يسمى بالنسخ ايضا و الاول اما ان يكون بلا تغيير او مع تغيير الثاني بيان تغيير كالاستثناء و الشرط و الصفة و الغاية و التخصيص و الاول اما ان يكون معنى الكلام معلوما لكن الثاني اكّده بما يقطع الاحتمال او مجهولا كالمشترك و المجمل الثاني بيان تفسير والاول بيان تقرير • ان قيل الغاية ايضا بيان لمدة فكيف يصح جعلها بيانا لمعنى الكلام لا للازمه • قلنا النسخ بيان لمدة بقاء الحكم لا لشيئ هو من مدلول الكلام و مراد به بخلاف الغاية فانها لمدة معنًى هو مدلول الكلام حتى لايتم بدون اعتباره مثل اتموا الصيام الى الليل فلذا جعلت بيانا لمعنى الكلام دون مدة بقاء الحكم المستفاد من الكلام • وبعضهم جعل الاستثناء بيان تغيير و التعليق بالشرط بيان تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان لانه رفع للحكم لااظهار للحكم الحادث • قيل و لا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان و كذا غيره من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء و ان اريد اظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس ببيان • وينبغي ان يراد اظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به في الجملة ليشتمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء • و بعضهم زاد قسما سادسا و قال البيان اما بلفظي او غيره و غيراللفظي كالفعل و اللفظي اما بمنطوقه اولا الخ و بالجملة فبيان التقرير هو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز او الخصوص كما في قوله تعالى ما من دابة في الارض و لا طائر يطير بجناحيه الا على الله رزقها و حرف في ههنا بمعنى على كما في قوله تعالى سيروا في الارض فالدابة لا تكون الا على الارض لانها مفسرة بما يدب على الارض لكن يحتمل المجاز بالتخصيص بنوع منها لانها نقلت اولا في ذوات اربع قوائم ثم نقلت ثانيا فيما يركب عليه من الفرس و الابل والحمار و الفيل ثم نقلت ثالثا في الفرس خاصة فلقطع هذا الاحتمال قال الله تعالى في الارض ليفيد شمول جميع اجناسها و انواعها و اصنافها و افرادها و كذلك جملة يطير بجناحيه فان حقيقة الطير ان لا يكون الا بالجناح لكن يحتمل غيره كما يقال المرأ يطير بهمته فزاد قوله يطير

بجناحيه ليقطع احتمال التجوز و ليفيد العموم و كما في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون و بيان التفسير هو بيان ما فيه خفاء من المشترك و المجمل و المشكل و الخفي و كلا هما يصح موصولا و مفصولا و بيان التغيير هو البيان لمعنى الكلام مع تغييره كالتعليق و الاستثناء و لا يصح الاموصولا وبيان التبديل هو النسخ و يجيء في فصل الخاء المعجمة من باب النون و بيان الضرورة هو بيان يقع بغير ما وضع للبيان اذ الموضوع له النطق وهذا يقع بالسكوت الذي هو ضده * فمنه ما هو في حكم المنطوق به اي النطق يدل على حكم المسكوت عنه فكان بمنزلة المنطوق الا ترى ان ما ثبت بدلالة النص له حكم المنطوق و ان كان النص ساكتا عنه صورة لدلالته معنى فكذا ههنا كقوله تعالى و ورثه ابواه فلامه الثلث * فقوله وورثه ابواه يوجب الشركة مطلقا * و قوله فلامه الثلث يدل على ان الباقي للاب ضرورة ثبوت الشركة في الاستحقاق فصار بيانا لنصيب الاب بصدر الكلام الموجب للشركة لا بمحض السكوت اذ لو بين نصيب الام من غير اثبات الشركة لم يعرف نصيب الاب بالسكوت بوجه فصار بدلالة صدر الكلام كانه قيل فلامه الثلث ولابيه مابقي فحصل بالسكوت بيان المقدار * و منه ما يثبت بدلالة حال المتكلم الذي من شانه التكلم في الحادثة كالشارع و المجتهد و صاحب الحادثة فالمعنى ما ثبت بدلالة حال الساكت كسكوت صاحب الشرع من تغيير امر يعاينه يدل على حقيقته و كذا السكوت في موضع الحاجة * و منه ما ثبت ضرورة دفع الغرور كالمولى يسكت حين رأى عبده يبيع و يشتري يكون اذنا دفعا للغرور عن الناس * قيل و الاظهر ان هذا القسم مندرج في القسم الثاني اعني ماثبت بدلالة حال المتكلم * و منه ما ثبت بضرورة طول الكلام او كثرته كقول الحنفية فيمن قال له علي مائة و درهم او مائة و قفيز حنطة ان العطف جعل بيانا للاول اي المائة بانها دراهم او قفيز حنطة و ان شئت الزيادة على ما ذكرنا فارجع الى كتب الاصول كالتوضيح و التلويح و شروح الحسامي * و البيان عند الصرفيين يطلق على الاظهار اي فك الادغام * و عند النحاة يطلق على عطف البيان و يجيء في فصل الفاء من باب العين المهملة * و عند اهل البيان اسم علم على ما سبق في بيان اقسام العلوم العربية في المقدمة و صاحب هذا العلم يسمى بيانيا و كثير من الناس يسمي علم المعاني و البيان و البديع علم البيان و البعض يسمى الاخيرين اي البيان و البديع فقط بعلم البيان كما في المطول *

بين بين بالياء المخففة الساكنة و هما اسمان جعلا اسما واحدا و بنيا على الفتح يقال هذا بين بين اي بين الجيد و الردي و الهمزة المخففة يسمى همزة بين بين كذا في الصراح * قال الصرفيون بين بين هو التسهيل و يجيء في فصل اللام من باب السين المهملة * و قد يطلق على قسم من الامالة ايضا و يقال له التقليل و التلطيف ايضا و يجيء في فصل اللام من باب الميم وقد يطلق على النسبة الحكمية التي اخترعها المتاخرون التي هي مورد الايقاع و الانتزاع كما في السلم و غيره *

البيّن بتشديد الياء بمعنى پيدا و اشكارا على ما في الصراح و عند المنطقيين يطلق على قسم من اللازم و يجيء تقسيمه اي البين بالمعنى الاعم و البين بالمعنى الاخص في فصل الميم من باب اللام *

البينات جمع بينة وهي عند اهل الجفر يطلق على ما سوى اول الحروف من اسم حرفي و تسمى بالغرائز ايضا وقد سبق في بيان البسط في فصل الطاء المهملة من باب الموحدة * و عند الفقهاء يطلق على الشهادة فانهم قالوا ان الحجة في الشرع على ثلثة اقسام البينة و الاقرار و النكول كذا في الاشباه *

التبيين هو مصدر على وزن التفعيل معناه الكشف و اظهار المراد * و عند النحاة هو اسم التمييز و يجيء في فصل الزاء المعجمة من باب الميم و يقال له المبين ايضا بكسر الياء المشددة * وفي الضوء شرح المصباح و اما مائة فانها تضاف الى ما يبيّنها الا ان مبيّنها مفرد انتهى * ثم المبيّن بالفتح عند الاصوليين نقيض المجمل وهو اللفظ المتضح الدلالة وكما انقسم المجمل الى المفرد و المركب فكذلك مقابله المبيّن قد يكون في مفرد وقد يكون في مركب و قد يكون فيما سبق له اجمال و هو ظاهر وقد يكون ولم يسبق له اجمال كمن ابتدأ بقوله تعالى ان الله بكل شئ عليم كذا في العضدي فعلى هذا المبين مرادف للظاهر المفسر بما دل دلالة واضحة * وفي بعض كتب الحنفية المجمل ما لا يوقف على المراد منه الا ببيان المتكلم و نقيضه المبين * وقال شارحه فحده نقيض حده فالمبين هو الذي يوقف على المراد منه بدون بيان المتكلم و هذا غير مطرد لانه يدخل فيه بعض افراد المشترك و المشكل و الخفي انتهى * وفي الكتب المشهورة للحنفية كالتوضيح و الحسامي و المنار ضد المجمل المفسر وهو ما اتضح دلالته حتى سد باب التاويل و التخصيص اى لم يبق محتملا لهما نحو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون *

المباينة هي عند المحاسبين و المهندسين كون العددين الصحيحين بحيث لا يعد هما غير الواحد كالسبعة و التسعة فانه لا يعدهما الا الواحد فهما متباينان * وقيد الصحيح بناء على عدم جريانها في الكسور و يقابله الاشتراك و المشاركة لانه كون العددين بحيث يعدهما غير الواحد ولذا قيل في تحرير اقليدس الاعداد المشتركة هي التي يعدها جميعا غير الواحد و الاعداد المتباينة هي التي لا يعدها جميعا غير الواحد انتهى * وهذا في الاعداد * واما في المقادير خطوطا كانت او سطوحا او اجساما فالمراد بكونها مشتركة ان يعدها مقدارمّا اعم من ان يعتبر فيه انه منطق او اصم و بكونها متبائنة ان لا يكون كذلك بان لا يوجد لها مقدار ما يعدها فالاثنان و الاربعة متشاركان و كذا جذر الاثنين و جذر الثمانية و اما جذر الخمسة و جذر العشرة فمتباينان و هذا في الخطوط هو التشارك و التباين في الطول ثم في الخطوط نوع آخر منهما لا يتصور مثله في الاجسام و لم يعتبر في السطوح لعدم الانضباط او لعدم الاحتياج و هو التشارك و التباين في القوة اي المربع فالخطوط المشتركة في القوة هي التي تكون متباينة في الطول و تكون مربعاتها مشتركة مثل جذر ثلثة و جذر ستة و المتباينة في القوة هي التي لا تكون لها و لا لمربعاتها

الا شتراك مثل جذر اثنين و جذر جذر خمسة فالخطوط ان كانت منطقة اي يعبر عنها بعدد فهي متشاركة و ان كانت اصم فهي اما متشاركة كجذر اثنين و جذر ثمانية فان الاول نصف الثاني او متباينة كجذر خمسة و جذر عشرة و الخطوط الصم في المرتبة الاولى بالنسبة الى المنطقة متباينة في الطول مشتركة في القوة كجذر عشرة مع خمسة و فيما بعد المرتبة الاولى بالنسبة اليها متباينة في الطول و القوة جميعا كخمسة و جذر جذرعشرة هكذا يستفاد من تحرير اقليدس و حواشيه * و عند المنطقيين كون المفهومين بحيث لا يصدق احد هما على كل ما صدق عليه الآخر كالانسان و الحجر و يسمى تباينا كليا و مباينة كلية ايضا * و المباينة الجزئية و يسمى بالتباين الجزئي ايضا صدق كلواحد من المفهومين بدون الآخر في الجملة و يجيء في لفظ الكلي تحقيقه في فصل اللام من باب الكاف * و في بعض حواشي شرح المطالع قال كل مفهومين متصادقين على شيء و احد سواء كان تصادقهما عليه في زمان و احد او في زمانين و على كلا التقديرين سواء كان تصادقهما عليه من جهة و احدة او من جهتين ليسا متباينين فلا تكون الكليات الخمس متباينة و كذا مثل النائم و المستيقظ و الاب و الابن و غير ذلك * و قد تطلق المباينة على كون المفهومين غير متشاركين في ذاتي ويجيء في لفظ النسبة في فصل الموحدة من باب النون * اعلم ان قيد العددين في المتباينة التي هي مصطلح المحاسبين ليس للاحتراز عن اكثر من العددين بل هو بيان لا قل ما يوجد فيه المباينة و كذا الحال في قيد المفهومين في قول المنطقيين كون المفهومين الخ *

المباين عند المحاسبين و المنطقيين قد سبق معناه * و قد يقال عند المنطقيين على لفظ مخالف للفظ آخر في المعنى الذي هو الوصف العنواني سواء كانا متحدين بالذات كالانسان و الناطق او مختلفين بالذات كالشجر و الحجر كذا في بديع الميزان و يقابله المرادف و مثله في العضدي حيث قال المتباينة الفاظ كثيرة لمعان كثيرة تفاصلت مثل انسان و فرس او تواصلت مثل سيف و صارم * و في بعض نسخ المتن تسمية المتباينة بالمتقابلة ايضا و لم يعرف بذلك اصطلاح غير المصنف اي غير ابن الحاجب انتهى *

التباين يرادف المباينة عند المحاسبين و كذا عند المنطقيين و كذا الحال في المتباين فانه مرادف للمباين *

فصل الواو * البدائية فرقة من غلاة الشيعة جوزوا البدو على الله تعالى اي جوزوا ان يريد شيأ ثم يبدوله اي يظهر عليه ما لم يكن ظاهرا له و يلزمهم ان لا يكون الرب عالما بعواقب الامور كذا في شرح المواقف *

البنت بالكسر و سكون النون مونث الابن و البنات الجمع * و البنات عند اهل الرمل اربعة اشكال من الاشكال الستة عشر الواقعة في الزائجة في البيت الخامس و السادس و السابع و الثامن *

بنت المخاض شريعة فصيلة ابل اتى عليها حول و احد *

بنت اللبون شريعة التي اتى عليها حولان * و الحقة التي اتى عليها ثلثة سنين و الجذعة التي اتى عليها اربع سنين و يجيء ذكر كلها في محالها *

فصل الباء * البديهي هو في عرف العلماء يطلق على معان * منها مرادف للضروري المقابل للنظري و يجيء في فصل الراء المهملة من باب الضاد المعجمة * و منها المقدمات الاولية و هي ما يكفي تصور الطرفين و النسبة في جزم العقل به و بعبارة اخرى ما يقتضيه العقل عند تصور الطرفين و النسبة من غير استعانته بشيء و هذا المعنى اخص من الاول لعدم شموله التصور بخلاف المعنى الاول و لعدم شموله الحسيات و التجربيات و غيرها بخلاف الاول و يجيء تحقيقه في لفظ الاوليات في فصل اللام من باب الواو * و منها ما يثبته العقل بمجرد التفاته اليه من غير استعانته بحس او غيره تصورا كان او تصديقا و هذا اعم من الثاني لشموله التصور و التصديق و اخص من الاول اي من الضروري لان الضروري هو الذي لا يكون تحصيله مقدورا لنا بان لا يكون له سبب مقدورا لنا يدور معه وجوده و عدمه و ذلك اما بان لا يكون له سبب يدورمعه و هو البديهي او يكون له سبب يدورمعه لكن لا يكون مقدورا كالحسيات و التجربيات و العاديات و غير ذلك فاستقمه فانه قدزلت فيه اقدام كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في تقسيم العلم الحادث الى الضروري و النظري فى الموقف الاول *

بديهة وكذا البداهة بي‌انديشه آمدن سخن و ناگاه آمدن كما في كنز اللغات و در اصطلاح بلغا آنست كه منشي يا شاعر كلام را بي رويت و فكر انشا كند و اين را ارتجال نيز نامند كذا في مجمع الصنائع پس معني اصطلاحي اخص از معني لغوي است كما لا يخفى چه سخن اعم است از انشا و غير انشا *

البوادر جمع بادهة و هي ما يفجأ القلب من الغيب فيوجب بسطا او قبضا كذا في اصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابى الغنائم *

فصل الواو * الابتلاء در لغت آز مايش و عند اهل الشرع هو الخارق الذي يظهر من المتالّه كذا فى الشمائل المحمدية في فصل معجزاته صلى الله عليه و آله و سلم *

فصل الياء * الباغي بالغين المعجمة لغة الظالم المتجاوز عن الحد على ما في كنز اللغات وجمعه البغاة و شرعا الخارج عن طاعة الامام الحق و هو الذي استجمع شرائط صحة الامامة من الاسلام و الحرية و العقل و البلوغ و العدالة و صار اماما ببيعة جماعة من المسلمين و هم رضوا بامامته و يريد اعلاء كلمة الاسلام و تقوية المسلمين و يؤمن منهم دمائهم و اموالهم و فروجهم و ياخذ العشر و الخراج على الوجه المشروع و يعطي حق الخطباء و العلماء و القضاة و المفتين و المتعلمين و الحافظين و غير ذلك من بيت المال و يكون عدلا مامونا مشفقا ليّنا على المسلمين و من لم يكن كذلك فليس بامام حق فلا يجب

اعانته بل يجب القتال معه والخروج عليه حتى يستقيم او يقتل كذا في المعدن شرح الكنز ٭

البقاء بالقاف دراصطلاح صوفيان عبارتست ازانكه بعد ازفنا از خود خود را باقي بحق ديده ازحق بجهت دعوت از اسماي متفرقه كه موجب تفرقه و كثرات است باسم كلي كه مقتضي جمع الفرق است بجانب خلق بيايد و رهنمائي كند ٭ و روي بقا و راه بقا روي پير و مرشد كه انسان كامل است و هميشه باقي بعشق است كذا في كشف اللغات و يجيى ايضا في لفظ الفناء في فصل الياء من باب الفاء ٭

البناء بالكسر و المد بناء كردن چيزي وزن بخانه آوردن و بي اعراب كردن لفظ را كما في كنزاللغات ٭ و عند الفقهاء عدم تجديد التحريمة الاخرى و اتمام ما بقي من الصلوة التي سبق للمصلى الحدث فيها بالتحريمة الاولى و يقابله الاستيناف هكذا يستفاد من جامع الرموز في فصل مصلّ سبقه الحدث ٭ و عند الصرفيين و النحاة يطلق على عدم اختلاف آخر الكلمة باختلاف العوامل و يجيى تحقيقه في لفظ المعرب في فصل الباء من باب العين ٭ و يطلق ايضا على الهيئة الحاصلة للفظ باعتبار ترتيب الحروف و حركاتها و سكناتها و قد سبق تحقيقه في بيان علم الصرف في المقدمة و يسمى بالصيغة و الوزن ايضا ٭ و قد يقال الصيغة و البناء و الوزن لمجموع المادة و الهيئة ايضا صرح بذلك المولوي عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية و ستعرف في لفظ الوزن تحقيق هذا المقام في فصل النون من باب الواو ٭ **التقسيم** ٭ ينقسم البناء عندهم الى ثلاثي و رباعي و خماسي لانه ان كانت في الكلمة ثلثة احرف اصول فثلاثي و ان كانت في الكلمة اربعة احرف اصول فرباعي و ان كانت خمسة فخماسي ٭ قال الرضي في شرح الشافية لم يتعرض النحاة لابنية الحروف لندور تصرفها وكذا الاسماء العريقة البناء كمن وما ٭ ولايكون الفعل خماسيا لانه اذاً يصير ثقيلا بما يلحقه مطردا من حروف المضارعة و علامة اسم الفاعل و اسم المفعول و الضمائر المرفوعة التي هي كالجزء منه ٭ ثم ان مذهب سيبويه و جمهور النحاة ان الرباعي و الخماسي صنفان غير الثلاثي و قال الفراء و الكسائي بل اصلهما الثلاثي و قال الفراء الزائد في الرباعي حرفه الاخير و في الخماسي الحرفان الاخيران و قال الكسائي الزائد في الرباعي الحرف الذي قبل آخره و لا دليل على ما قالا وقد ناقضا قولهما باتفاقهما على وزن جعفر فعلل و وزن سفرجل فعللل مع اتفاق الجميع على ان الزائد اذا لم يكن تكريرا يوزن بلفظه انتهى ٭ و كل منهما مجرد ومزيد فالمجرد ما لايكون فيه حرف زائد و المزيد ما يكون فيه حرف زائد ٭ ولايجوز الاسم سبعة احرف ولايجوز زيادته اربعة احرف و لا يجوز الفعل ستة احرف و لا يجوز زيادته ثلثة احرف فنهاية الزيادة في الثلاثي من الاسم اربعة احرف و في الرباعي منه ثلثة و في الخماسي منه اثنان و في الثلاثي من الفعل ثلثة و في الرباعي منه اثنان كذا في الاصول

الاكبري وحواشيه * و في بعض الكتب لا يكون الفعل المضارع مجردا ابدا بل مزيدا ثلاثيا او رباعيا وكذا الامر واسم الفاعل والمفعول ونحوها * و ينقسم البناء ايضا الى صحيح و غير صحيح و غير الصحيح الى معتل و مهموز و مضاعف لان البناء لا يخلو اما ان لا يكون احد من حروفه الاصول حرف علة ولا همزة ولاتضعيفا او يكون والاول هو الصحيح و الثاني ثلثة اقسام لانه ان كان احد حروفه الاصول حرف علة يسمى معتلا و ان كان احدها همزة يسمى مهموزا و ان كان احدها مكررا يسمى مضاعفا ففي الثلاثي ما يكون عينه ولامه او فاؤه وعينه متماثلين وفي الرباعي ما يكون فاؤه ولامه الاولى متماثلين مع تماثل عينه ولامه الثانية كزلزل و هذا هو التقسيم المشهور بين الجمهور و عند البعض الصحيح مالايكون معتلا فالمهموز و المضاعف حينئذ من اقسام الصحيح * قال الرضي في شرح الشافية تنقسم الابنية الى صحيح و معتل فالمعتل ما فيه حرف علة اي في حروفه الاصول حرف علة و الصحيح بخلافه و تنقسم الابنية ايضا الى مهموز و غير مهموز فالمهموز ما احد حروفه الاصلية همزة و غير المهموز بخلافه فالمهموز قد يكون صحيحا كامر وسأل وقرأ وقد يكون معتلا نحو آل و وال وكذا غيرالمهموز * و تنقسم قسمة اُخرى الى مضاعف وغير مضاعف * فالمضاعف في الثلاثي ما يكون عينه ولامه متماثلين وهو اكثر و اما ما يكون فاؤه و عينه متماثلين كددن فهو في غاية القلة * و المضاعف في الرباعي ماكرر فيه حرفان اصليان بعد حرفين اصليين نحو زلزل و اما مافاؤه ولامه متماثلان كقلق فلا يسمى مضاعفا فالمضاعف اما صحيح كمدّ اومعتل كودّ وحيّ وكذا غيرالمضاعف كضرب و وعد وكذا المضاعف اما مهموز كارّ اوغيره كمدّ انتهى فعلى هذا النسبة بين الصحيح والمعتل تباين و بينه و بين كل من المهموز و المضاعف هي العموم من وجه و كذا النسبة بين كل من المعتل والمضاعف والمهموز * فائدة * لا يكون الرباعي اسما كان او فعلا معتلا ولا مهموز الفاء ولا مضاعفا الا بشرط فصل حرف اصلي بين المثلين كزلزل و لايكون الخماسي مضاعفا وقد يكون معتل الفاء ومهموزها نحو ورنتل واصطبل كذا ذكر الرضي *

البنية بالكسر الفطرة كما في الصراح و عند الحكماء هي الجسم المركب على وجه يحصل من تركيبها مزاج وهي شرط للحيٰوة عندهم و عند المتكلمين فردة لا يمكن الحيوان من اقل منها كذا في شرح الطوالع في مبحث الحيٰوة *

المبني بتشديد الياء كمرمي اسم مفعول ماخوذ من البناء المقصود منه القرار و عدم التغير كما في غاية التحقيق و هو عند النحاة ما لا يختلف آخره باختلاف العوامل لالفظا ولا تقديرا و يقابله المعرب وهو ما يختلف آخره باختلاف العوامل لفظا او تقديرا هكذا ذكر الجمهور في تعريفهما * والمراد بما اللفظ و هو كالجنس شامل للمعرب و المبني * و قولهم لا يختلف آخره يخرج المعرب * و انما قيد عدم الاختلاف بكونه بسبب اختلاف العوامل اذ قد يختلف آخر المبني لا لاختلاف العوامل نحو من الرجل و من

امرأة و من زيد * و بالجملة فحركة آخر المبني او سكونه لا يكون بسبب عامل اوجب ذلك بل هو مبني عليه * فالمبني هو ما لايوثر فيه العامل اصلا لا لفظا و لا تقديرا بسبب مانع من تاثيره اذ تخلف المعلول عن العلة لايكون الا لوجود مانع و هو عدم اقتضاء الكلمة للمعاني المقتضية للاعراب حقيقة كما في مبنيات الاصل او حكما كما في ماناسب مبني الاصل * و هو اي مبني الاصل الحروف باسرها و الماضي و الامر بغير اللام * و قيل الجملة ايضا و ذلك لان المراد بمبني الاصل مالا يحتاج الى الاعراب من حيث انه لايقع فاعلا ولا مفعولا ولا مضافا اليه و الجملة كذلك فانها بنفسها لاتحتاج الى الاعراب لانها بذاتها لا تقع فاعلة و لامفعولة و لا مضافا اليها * قلنا كذلك لكنها تكتسي اعراب المفرد فخرجت عن كونها مبنية الاصل بهذا الاعتبار لان ما هو مبني الاصل كالحرف و الماضي و الامر لايكون له اعراب اصلا لا لفظا و لا تقديرا و لا محلا فخرجت الجملة عنها ولم تخرج عن شبهها بها بل هي مبنية قوية بالنسبة الى غيرها من المبنيات * ثم المراد بالمناسبة المناسبة المعتبرة فخرجت المناسبة الغير المعتبرة لضعف او معارض * اما لمعارض ففي غير المنصرف فانه يناسب الفعل في الفرعيتين فمناسبة الماضي و الامر تقتضي البناء و مناسبة المضارع تقتضي الاعراب * و اما لضعف ففي اسم الفاعل بمعنى الماضي فانه و ان ناسب الماضي لكن جريانه على المضارع يضعف هذه المناسبة * و قد حصر صاحب المفصل المناسبة بانها اما بتضمن الاسم معنى مبني الاصل كاين فانه يتضمن معنى همزة الاستفهام او بشبهه له كالمبهمات فانها تشبه الحروف في الاحتياج الى الصلة او الصفة او غيرهما او وقوعه موقعه كنزال فانه واقع موقع انزل او مشاكلته للواقع موقعه كفجار او وقوعه موقع مايشبهه كالمنادى المضموم فانه واقع موقع كاف الخطاب المشبهة بالحرف او اضافته اليه نحو يومئذ هكذا يستفاد من شروح الكافية و علم من هذا ان الاسم المبني ما لا يختلف آخره باختلاف العوامل لكونه مناسبا لمبني الاصل و الاسم المعرب ما يختلف آخره باختلاف العوامل لكونه غير مشابه لمبني الاصل فاندفع الدور من تعريف الجمهور * و تقرير الدور ان معرفة اختلاف الآخر في المعرب متوقف على العلم بكونه معربا فلو اخذ الاختلاف في حد المعرب لتوقف معرفة كونه معربا على معرفة الاختلاف و ذلك دور و كذا الحال في تعريف المبني * و تقرير الدفع ظاهر فلا حاجة الى جعل الاختلاف و عدمه من احكام المعرب و المبني على ما اختاره ابن الحاجب * و قال الاسم المعرب المركب الذي لم يشبه مبني الاصل و المبني ماناسب مبني الاصل او وقع غير مركب و يجيء تحقيق التعريفين في لفظ المعرب في فصل الباء من باب العين المهملة * **التقسيم** * المبني اما لازم او عارض فاللازم مالم يوجد له حالة الاعراب اصلا كمبنيات الاصل و اسماء الاصوات و المبهمات و المضمرات و اسماء الافعال وما التزم فيه الاضافة الى الجملة كاذ و اذا وما يتضمن معنى حرف الاستفهام او الشرط غير ايّ كما و من و العارض بخلافه كالمضارع المتصل به ضمير الجماعة و نون التاكيد و المضاف الى ياء المتكلم على راى و المنادى المفرد المعرفة و ما بنى من المنفي

بلا و المركب كخمسة عشر و بادي بدأ و الغايات كذا فى اللباب و الضوء * فائدة * القاب المبني عند البصريين ضم و فتح و كسر للحركات الثلث و وقف للسكون * و اما الكوفيون فيذكرون القاب المبني في المعرب وبالعكس و المراد ان الحركات و السكنات البنائية لا يعبر عنها البصريون الابهذه الالقاب لا ان هذه الالقاب لا يعبربها الا عنها لانهم كثيرا ما يطلقونها على الحركات الاعرابية ايضا كقولهم بالفتحة نصبا و بالكسرة جرا وبالضمة رفعا و على غيرها كما يقال الراء في رجل مثلا مفتوحة و الجيم مضمومة كذا فى الفوائد الضيائية *

* باب التاء المثناة الفوقانية *

فصل الباء الموحدة * التوبة بالفتح و سكون الواو فى اللغة الرجوع و فى الشرع الندم على معصية من حيث هي معصية مع عزم ان لايعود اليها اذا قدر عليها * فقولهم على معصية لان الندم على المباح او الطاعة لا يسمى توبة * و قولهم من حيث هي معصية لان من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداع او خفة العقل او الاخلال بالمال و العرض لم يكن تائبا شرعا * و قولهم مع عزم ان لا يعود اليها زيادة تقرير لان النادم على الامر لا يكون الا كذلك و لذلك و رد فى الحديث الندم توبة * و قولهم اذا قدر عليها لان من سلب القدرة منه على الزنا مثلا و انقطع طمعه عن عود القدرة اليه اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه * وفيه ان اذا ظرف لترك الفعل المستفاد من قولهم لا يعود فيعكس الامر * قال الآمدي اجماع السلف على ان الزاني المجبوب اذا ندم على الزنا و عزم ان لا يعود اليها على تقدير القدرة فان ذلك الندم توبة * و كذا الحال فى المشرف على الموت لانه يكفي تقديرالقدرة * و منع هذا ابوهاشم وقال مثل هذا الندم ليس توبة * ثم المعتزلة اشترطوا فى التوبة امورا ثلثة رد المظالم و ان لايعاود ذلك الذنب و ان يستديم الندم وهي عند اهل السنة غير واجبة في صحة التوبة * اما رد المظالم فواجب براسه لا مدخل له فى الندم على ذنب آخر * واما ان لا يعاود فلان الشخص قد يندم على الامر زمانا ثم يبدو له و الله تعالى مقلب القلوب من حال الى حال * و غايته انه اذا ارتكب ذلك الذنب مرة اخرى وجب عليه توبة اخرى * واما استدامة الندم فلان فيه من الحرج المنفي عنه فى الدين * وايضا المعتزلة اوجبوا قبول التوبة على الله بناء على اصلهم الفاسد * اعلم انهم اختلفوا فى التوبة الموقتة مثل ان لا يذنب سنة و فى التوبة المفصلة نحو ان يتوب عن الزنا دون شرب الخمر بناء على ان الندم اذا كان لكونه ذنبا عم الاوقات و الذنوب جميعا اولايجب عمومه لهما * فقيل يجب العموم * و قيل لا يجب ذلك كما فى الواجبات فانه قد ياتي المامور ببعضها دون بعض وفي بعض الاوقات دون بعض و يكون الماتي بها صحيحا في نفسه بلا توقف على غيره مع ان العلة للاتيان بالواجب هو كونه حسنا واجبا * ثم الظاهر ان التوبة طاعة واجبة فيثاب عليها لانها مامور بها قال الله تعالى توبوا الى الله جميعا ايها المومنون و ان شئت

التوضيح فارجع الى شرح المواقف في موقف السمعيات * و قال في مجمع السلوك التوبة شرعا هي الرجوع الى الله تعالى مع دوام الندم وكثرة الاستغفار * و ما قيل ان التوبة هى الندم فمعناه ان الندم من معظم اركان التوبة * قال اهل السنة شروط التوبة ثلثة ترك المعصية فى الحال و قصد تركها فى الاستقبال و الندم على فعلها فى الماضي * وقال السري السقطي التوبة ان لا تنسى ذنبک * و قال الجنيد التوبة ان تنسى ذنبک ولا تناقض بين العبارتين فانها بالمعنى الاول في حق المبتدي و بالمعنى الثاني في حق المنتهى الكامل فان العبد اذا بلغ النهاية ينبغي له ان ينسى الذنوب لان ذكر الجفاء في حالة الوفاء جفاء * وقال الثوري التوبة ان تتوب عن كل شيئ سوى الله تعالى * و قال رويم معنى التوبة ان تتوب من التوبة * وقيل معناه قول رابعة استغفرالله من قلة صدقي في قولي استغفرالله حاصل انكه استغفار مقرون بصدق معامله بايد و الا آن توبه نباشد بل گناه برگناه * وقيل التوبة على نوعين توبة الانابة و توبة الاستجابة فتوبة الانابة ان تخاف من الله من اجل قدرته عليک يعني توبهٔ انابت آنست که بترسي از هر قدرت خداى برتو که اگر بخواهد ترا در وقت ارتكاب گناه معذب سازد تا از بيم تعذيب او از گناه بازماني و توبة الاستجابة ان تستحيي من الله بقربه منک يعنى توبه استجابت آنست که شرم داري از خداى بسبب نزديک بودن او از تو قال الله تعالى نحن اقرب اليه من حبل الوريد پس چون ويرا قريب خويش داند سزاوار آن بود که گناه رابخاطرهم نينديشد * وبعضي گويند تائبان سه قسم اند عوام و خاص وخاص الخاص * توبهٔ عوام باز گشتن است از گناه بمعنى استغفار بر زبان و ندامت بقلب * و توبهٔ خواص باز گشتن از طاعات خويش بمعنى تقصير ديدن و بمنت خداى تعالى نظاره كردن که هر فعلي که آرد لائق حضرت متعال نبيند ازان طاعت عذر چنان خواهد که عاصي از گناه خواهد * و توبهٔ خاص الخواص باز گشتن است از خلق بحق بمعنى ناديدن منفعت و مضرت از خلق و بايشان آرام و اعتماد ناكردن پس توبه بحقيقت رجوع آمد ليكن صفت رجوع مختلف آمد بمقدار اختلاف احوال و مقامات * وبعضي گويند توبه سه قسم است صحيح واصح و فاسد صحيح آنكه اگرگناه كند فى الحال توبه كند بصدق اگرچه باز درگناه افتد واصح توبهٔ نصوح است و فاسد آنكه بزبان توبه كند ولذت معصيت درخاطر او باشد * وتوبهٔ نصوح از اعمال دل است وهو تنزيه القلب عن الذنوب و علامت او آنست که معصيت را دشوار و كريه پندارد و بسوي وي باز نگردد و لذت معصيت اصلا در خاطر نگذرد * وقال ذوالنون توبة العوام من الذنوب و توبة الخواص من الغفلة فان الغفلة من الله اكبر الكبائر و توبة الانبياء من روية عجزهم عن بلوغ ما ناله غيرهم چون رسول الله صلى الله عليه آله وسلم خواستي که حق خداوند نگذارد بمقدار طاقت بجا آوردي بازچون درمعاملهٔ خويش نگاه كردي گمان بردي که احدي از انبيا مثل اين نياورده اند لاجرم سزاوار نديدي از عجز و تقصيرخويش عذرخواستي و فرمودي اني لا ستغفرالله كل يوم

مائة مرة * وقال ابو دقاق التوبة ثلثة اقسام الاول التوبة والثاني الانابة و الثالث الاوبة فمن يتوب لخوف العقاب فهو صاحب توبة و من يتوب بطمع الثواب فهو صاحب انابة و من يتوب لمحض مراعاة امرالله من غير خوف العقاب ولا طمع الثواب فهو صاحب اوبة * وقيل التوبة صفة عامة المومنين قال الله تعالى توبوا الى الله جميعا ايها المومنون و الانابة صفة الاولياء و المقربين قال الله تعالى وجاءوا بقلب منيب و الاوبة صفة الانبياء و المرسلين قال الله تعالى نعم العبد انه اوّاب وان شئت الزيادة على هذا فارجع الى مجمع السلوك *

فصل التاء المثناة الفوقانية * التوتة قال الشيخ نجيب الدين هي بثرة متقرحة تاخذ في عمق الخد و الوجنة قال العلامة هي غدد كثيرة مفروشة في اجزاء العليا من العنق كذا في بحر الجواهر *

فصل الراء المهملة * التبر بالكسر وسكون الموحدة هو الذهب و الفضة * قبل ان يضربا دنانير و دراهم فاذا ضربا كانا عينا * وقد يطلق التبر على غيرهما من المعدنيات كالنحاس و الحديد و الرصاص و اكثر اختصاصه بالذهب * ومنهم من جعله في الذهب حقيقة و في غيرها مجازا كذا في بحر الجواهر *

التجارة بالكسر هي مبادلة مال بمال مثل ثمن وجب بالشراء او باستحقاق المبيع بعد التسليم الى المشتري او بهلاكه قبله و مثل نقصان مبيع اذا عيب و امتنع رده كذا في جامع الرموز في فصل الاذن * و فيه في كتاب الزكوة التجارة هي التصرف في المال للربح قيل ليس في كلامهم تاء بعده جيم غيرها كذا في المغرب *

فصل العين المهملة * التابع في اللغة بمعنى پس رو * و عند النحاة هو الثاني باعراب سابقه من جهة واحدة و السابق يسمى متبوعا * فقولهم الثاني جنس يشمل التابع و غيره كخبر المبتدأ و خبر كان و انّ و نحو ذلك * و قولهم باعراب سابقه اى متلبس باعراب سابقه يخرج ما يكون ثانيا لكن لا باعراب سابقه كخبر كان و نحوه ولايرد خروج التابع الثالث فصاعدا عن التعريف لان المراد بالثاني المتاخر ولذا لم يقل باعراب اوله او المراد الثاني في الرتبة * و الاعراب اعم من ان يكون لفظا او تقديرا او محلا حقيقة او حكما فلا يخرج عن التعريف نحو جاءتني هولاء الرجال و يا زيد العاقل ولارجل ظريفا * وقولهم من جهة واحدة يخرج ما يكون ثانيا معربا باعراب سابقه لا من جهة واحدة كخبر المبتدأ و ثاني مفاعيل اعلمت و ثالثها وكذا الخبر بعد الخبر و الحال بعد الحال ونحو ذلك و ذلك لان المراد بكون اعراب الثاني بجهة اعراب السابق ان يكون اعرابه بمقتضي اعراب السابق من غير فرق فلايضر اختلافهما من جهة التابعية و المتبوعية و الاعراب و البناء فالعامل في خبر المبتدأ و ان كان هو الابتداء اعني التجرد عن العوامل اللفظية للاسناد لكن هذا المعنى من حيث انه يقتضي مسندا اليه صار عاملا في المبتدأ ومن حيث انه يقتضي مسندا صار عاملا في الخبر فليس ارتفاعهما من جهة واحدة وكذا ثاني مفعولي ظننت فان ظننت من حيث انه يقتضي مظنونا فيه و مظنونا عَمِل في مفعوليه فليس

انتصابهما من جهة واحدة وكذا ثاني مفعولي اعطيت فان اعطيت من حيث انه يقتضي آخذا وماخوذا عمل في مفعوليه وكذا الحال بعد الحال والخبر بعد الخبر ونحو ذلك والحاصل ان المراد من جهة واحدة الانصباب المتعارف بين النحاة وهو ان يعرب الثاني لاجل اعراب الاول بان ينصب عمل العامل المخصوص في القبيلتين انصبابة واحدة فان عمل العامل في الشيئين على ضربين ضرب يتوقف عقلية العامل عليهما معا على السواء كعلمت بالنسبة الى مفعوليه واعلمت بالنسبة الى ثلثة مفاعيل ولا يسمى مثل هذا بالانسحاب عندهم لانه يقتضي الثاني كما يقتضي الاول وكذا الابتداء بالنسبة الى المبتدأ والخبر وكذا الحال في الاحوال المتعددة لانك ان اردت الحال الثانية بالنسبة الى الاولى فهي مثل مفعولي علمت في ان العامل يقتضيهما معا ولا تكون الثانية ذيل الاولى وان اردت بالنسبة الى ذي الحال فحكمهما حكم الحال الاولى وكذا الحال في الاخبار المتعددة والمفاعيل المتعددة وضرب يتوقف على واحد ولايقتضي الا ذلك الواحد وانما يعمل الآخر لانه ذيل لذلك الواحد ومتعلق به لا انه يتوقف عقلية ذلك العامل عليه فانك اذا قلت جاءني رجل عالم فاستفاد عالم الرفع بما استفاد به رجل لكن استفادة رجل بالاصالة واستفادة عالم بالتبعية يعني لما ثبت مجيء الرجل باسناد جاء اليه ثبت مجيء العالم ايضا ضرورة ان ذلك الرجل عالم والمراد ههنا هو هذا الثاني وكذا يخرج نحو قرأت الكتاب جزءا وجزءا وجاء الملك صفا صفا لان الثاني غير متلبس باعراب سابقه من جهة واحدة بل اعراب الاول والثاني اعراب واحد لتناولهما بلفظ واحد فظهر في الموضعين تحرزا عن الترجيح بلا مرجح هذا كله خلاصة ما في شروح الكافية * اعلم انه يخرج عن هذا التعريف نحو ضرب ضرب زيد وان ان زيدا قائم وزيد قائم زيد قائم فان كلواحد من ضرب الثاني وان الثانية والجملة الثانية تابع وليس باعراب سابقه * ولاضرر في ذلك عند من ذهب الى ان التابع المصطلح هو الذي يكون تابعا لماله اعراب بوجه ما * واما عند من ذهب الى ان التابع المصطلح اعم من ان يكون تابعا لماله اعراب اولا فلابد عنده من التاويل في قولهم هو الثاني باعراب سابقه بان يقال المراد الثاني باعراب سابقه على تقدير ان يكون له اعراب ولو فرضا او الثاني باعراب سابقه نفيا واثباتا على ما يستفاد من الچلپي حاشية المطول في بحث الوصل والفصل حيث قال قيل التابع المصطلح هو الثاني باعراب سابقه فلابد ان يكون للمتبوع اعراب لفظي او تقديري او محلي فلا يشتمل للجمل التي لامحل لها من الاعراب * قلت المراد من قولهم هو الثاني باعراب سابقه فيما يسابقه اعراب او انه باعراب سابقه نفيا واثباتا وان كان خلاف الظاهر فان الحق ان كون التابع ممايتلو السابق في احوال آخره على الاكثر فالتقييد بذلك بناء على الغالب. صرح به في اللب وشرحه للسيد ويويده ما صرح به في شرح المغني بان قوله تعالى امدكم بانعام وبنين بدل اصطلاحي من قوله تعالى

امدكم بما تعلمون مع انه لامحل لها من الاعراب انتهى * ثم اعلم ان اقسام التوابع خمسة النعت و عطف البيان و التاكيد و البدل و عطف النسق و يجيئ تفاسيرها في مواضعها و عند اجتماع تلك الاقسام في محل ترتب تلك التوابع بهذا الترتيب المذكور يعني يذكر الصفة اولا ثم عطف البيان ثم التاكيد ثم البدل ثم عطف النسق * و التاكيد يجري في جميع انواع الكلمة من الاسم و الفعل و الحرف بل فى الجملة ايضا * و البدل يجري فى الاسم و الفعل و الجملة كذا عطف النسق ولا يجري البيان و الوصف فى الجمل كما ستعرف في لفظ الجملة في فصل اللام من باب الجيم * فائدة * اعلم انهم اختلفوا فذهب بعضهم الى ان العامل فى المعطوف و البدل مقدر و في سائر التوابع العامل فى التابع بحكم الانسحاب و سراية حكم المتبوع فيه و بعضهم الى ان البدل و المعطوف كسائر التوابع * و التابع عند المحدثين يجيئ في لفظ المتابعة عن قريب *

التابعي بالياء المشددة عند اهل الشرع هو من لقي الصحابي من الثقلين مومنا بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم ومات على الاسلام * و قيد الصحابي يخرج الصحابي و فوائد باقى القيود تُعرف في لفظ الصحابي في فصل الباء الموحدة من باب الصاد المهملة و هذا هو المختار خلافا لمن اشترط فى التابعي طول الملازمة كالخطيب فانه قال التابعي من صحب الصحابي * و قال ابن الصلاح و مطلقه مخصوص بالتابعي باحسان انتهى و الظاهر منه طول الملازمة اذ الاتباع باحسان لا يكون بدونه او اشترط صحة السماع كابن حبان فانه اشترط ان يكون رآه في سن من يحفظ عنه فان كان صغيرا لم يحفظ فلا عبرة برويته كخلف بن خليفة فانه عده في اتباع التابعين و ان كان رأى عمر بن حريث لكونه صغيرا او اشترط التمييز اي كونه مميزا تصلح نسبة الروية اليه هكذا في شرح النخبة و شرحه * و من ثم اختلف فى الامام الاعظم ابيحنيفة رحمه الله تعالى فالجمهور عدّوه من التابعين لانه ادرك عدة من الصحابة و روى عن بعضهم لما في خطبة الدر المختار وصح ان ابا حنيفة سمع الحديث من سبعة من الصحابة و ادرك بالسن نحو عشرين صحابيا * و ذكر العلامة شمس الدين محمد ابو النصر عرب شاه في منظومته الالفية المسماة بجواهر العقائد و درر القلائد ثمانية من الصحابة من روى عنهم الامام الاعظم ابو حنيفة رحمه الله تعالى حيث قال * شعرا * معتقدا مذهب عظيم الشان * ابي حنيفة الفتى النعمان * التابعي سابق الائمة * بالدين و العلم سراج الامة * جمعا من اصحاب النبي أدركا * اثرهم قد اقتفى و سلكا * و قد روى عن انس و جابر * و ابن ابي اوفى كذا عن عامر * اعني ابا الطفيل ذا ابن واثلة * و ابن انيس الفتى و واثلة * عن ابن جزء قد روى الامام * و بنت عجرد هي التمام * انتهى * و بعضهم جعله من تبع التابعين لانه لم يكن له طول الملازمة مع الصحابي *

تبع التابعي عندهم هو من لقي التابعي من الثقلين مومنا بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم ومات على الاسلام

المتبوع قد سبق تحقيقه في لفظ التابع •

التبيع كالكريم في اللغة گوساله و التبعية مونثه كذا في الصراح و في جامع الرموز في كتاب الزكوٰة التبيع ذكر من اولاد البقر اذا اتى عليه سنة و الانثى منه تبيعة و مثله في البرجندي حيث قال ولد البقر اذا دخل في السنة الثانية يسمى تبيعا •

الاتباع هو مصدر من باب الافتعال وهو عند النحاة قسم من التاكيد اللفظي و قد سبق مع اقسامه هناك في فصل الدال المهملة من باب الالف •

الاستتباع هو مصدر من باب الاستفعال و هو عند اهل البديع من المحسنات المعنوية و يسمى بالمدح الموجه ايضا كما في مجمع الصنائع و هو المدح بشيء على وجه يستتبع المدح بشيء آخر كقول ابى الطيب • شعر • نهبت من الاعمار ما لوحويته • لهنّيت الدنيا بانك خالد • مدحه بالنهاية في الشجاعة اذا كثر قتلاه بحيث لو ورث اعمارهم لخلد في الدنيا على وجه يستتبع مدحه بكونه سببا لصلاح الدنيا و نظامها حيث جعل الدنيا مهنّاة لخلوده ولا معنى لتهنية احد بشيء لا فائدة له فيه كذا في المطول •

المتابعة هي عند المحدثين ان يوافق للراوى المعين غيره اي غير ذلك الراوي في تمام اسناده او بعضه و الاول المتابعة التامة و الثاني المتابعة الناقصة و القاصرة و ذلك الغير هو المتابع بكسر الموحدة • و الشخص الذي يروي عنه ذلك الغير هو المتابع عليه و بالجملة فان وافق للراوى المعين الذي ظن كونه متفردا في تلك الرواية راو آخر لفظا او معنًى من اول الاسناد الى آخره بان يروي ذلك الراوى الآخر من شيخه الى ان يصل الى الصحابي الذي روى عنه ذلك الراوى المتفرد فتلك الموافقة تسمى متابعة تامة وان وافق له راو آخر لفظا او معنى لا من اول الاسناد بل من اثنائه الى آخر السند بان يروي عن شيخ شيخه فمن فوقه الى ان يصل الى ذلك الصحابي فتلك الموافقة تسمى متابعة غير تامة فان المتابعة بقسميها مختصة بكونها من رواية ذلك الصحابي اي الذي روى عنه ذلك الراوى المتفرد سواء كانت تلك الرواية عنه باللفظ اوبالمعنى فكلما قربت منه كانت اتم من المتابعة التي بعدها و قد يسمى القسم الاخير شاهدا ايضا لكن تسميته تابعا اكثر فان روى ذلك الراوى الآخر موافقا لما رواه ذلك الراوي المتفرد لفظا اومعنًى من صحابي آخر فهو يسمى بالشاهد • وخص البيهقي واتباعه المتابعة بما حصل باللفظ سواء كان من رواية ذلك الصحابي ام لا والشاهد بما حصل بالمعنى كذلك اي سواء كان من رواية ذلك الصحابي ام لا • وقد تطلق المتابعة على الشاهد و بالعكس • مثال المتابعة مارواه الشافعي عن مالك عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر انّ رسول الله صلى الله عليه و سلم قال الشهر تسع و عشرون فلا تصوموا حتى ترو الهلال ولا تفطروا حتى تروه فان غم عليكم فاكملوا العدة ثلثين فهذا الحديث بهذا اللفظ ظن قوم ان الشافعي

تفرد به عن مالك فعدوه في غرائبه لان اصحاب مالك رووا عنه بهذا الاسناد بلفظ فان غم عليكم فاقدروا له لكن وجدنا للشافعي متابعا وهو عبد الله بن مسلمة القعنبي كذلك اخرجه البخاري عنه عن مالك فهذه متابعة تامة * و وجدنا له ايضا متابعة قاصرة في صحيح ابن خزيمة من رواية عاصم بن محمد عن ابيه محمد بن زيد عن جده عبد الله بن عمر بلفظ فكملوا ثلثين * و في صحيح مسلم من رواية عبد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر بلفظ فاقدروا ثلثين * ومثال الشاهد في الحديث المذكور مارواه النسائي من رواية محمد بن جبير عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وآله سلم فذكر مثل حديث عبد الله بن دينار عن ابن عمر سواء فهذا هو الشاهد باللفظ * و اما بالمعنى فهو ماراوه البخاري من رواية محمد بن زياد عن ابي هريرة بلفظ فان غم عليكم فاكملوا عدة شعبان ثلثين * فائدة * قيل المتابعة والشاهد لايعتبر في الاصطلاح الا في الفرد النسبي و ان امكن في الفرد المطلق ايضا ولذا قال صاحب النخبة و الفرد النسبي ان وافقه غيره فهو المتابع * وقيل بل يعتبر في الفرد المطلق ايضا على مايدل عليه ظاهر كلامهم بل قد صرح بذلك العراقي حيث قال فان لم تجد احدا تابعه عليه عن شيخه فانظر هل تابع احد لشيخ شيخه عليه فرواه فسمي ايضا تابعا و قد يسمونه شاهدا و ان لم تجد فانظر فيمافوقه الى آخر الاسناد حتى في الصحابي * فائدة * يدخل في باب المتابعة و الاستشهاد رواية من لايحتج بحديثه بل يكون معدودا في الضعفاء بل المتصف بماعدا الكذب وفحش الغلط وفائدة المتابعة التقوية * فائدة * قد يذكر في المتابعة تامة كانت اولا المتابع عليه وقد لا يذكر مثلا يقول البخاري تارة تابعه مالك عن ايوب و تارة تابعه مالك ولا يزيد على هذا ففي الصورة الثانية لا يعرف لمن المتابعة فطريقه ان ينظر طبقة المتابع بالكسر فيجعله متابعا بحيث يكون صالحا لذلك هذا كله خلاصة ما في شرح النخبة وشرحه و خلاصة الخلاصة و العيني *

المتسع هو اسم مفعول من باب التفعل و هو عند المهندسين سطح يحيط به تسعة اضلاع متساوية فان لم تكن متساوية لا يسمى به بل بذي تسعة اضلاع كذا يستفاد من شرح خلاصة الحساب * وعند اهل الجفر و اهل التكسير هو الوفق المشتمل على احد و ثمانين بيتا يقال له مربع تسعة في تسعة ايضا * وعند الشعراء يطلق على قسم من المسمط و يجيئ في فصل الطاء من باب السين *

التاسعة عند اهل الهيئة و المنجمين هو سدس عشر الثامنة كما وقع في كتبهم *

فصل الكاف * الترك

الترك بالفتح وسكون الراء المهملة لغة عدم فعل المقدور سواء قصد التارك او لم يقصد كما في النوم وسواء تعرض لضده او لم يتعرض * و اما عدم ما لاقدرة عليه فلا يسمى تركا و لذا لايقال ترك فلان خلق الاجسام * و قيل فعل المقدور قصدا فلا يقال ترك النائم الكتابة و لذلك لا يتعلق به الذم و المدح * وقيل انه من افعال القلوب لانه انصراف القلب عن الفعل وكف النفس عن ارتياده * وقيل هو فعل الضد لانه مقدور و عدم الفعل مستمر فلا يصلح اثرا للقدرة الحادثة وقد يقال

دوام استمراره مقدور لانه قادر على ان يفعل ذلك الفعل فيزول استمرار عدمه فمن هذه الجهة صلح ان يكون العدم اثرا للقدرة * قالوا و لابد ان يكون كلا الضدين مقدورين حتى يكون ارتكاب احدهما تركا للآخر فاذا لم يكن احد هما او كلا هما مقدورا لم يصلح استعمال الترك هناك فلا يقال ترك بقعوده الصعود الى السماء و لا ترك بحركته الاضطرارية حركته الاختيارية و لا ترك بحركته الاضطرارية الصعود كذا في شرح المواقف في خاتمة بحث القدرة *

التركة ما يتركه الشخص و يبقيه و في الاصطلاح هو المال الصافي عن ان يتعلق حق الغير بعينه كذا في تعريفات السيد الجرجاني *

المتروك عند المحدثين هو الحديث الذي اتهم راويه بالكذب بان لايروى ذلك الحديث الا من جهته و يكون مخالفا للقواعد المعلومة و كذا من عرف بالكذب في كلامه و ان لم يظهر منه وقوع ذلك في الحديث النبوي صلى الله عليه و آله وسلم وهذا دون الموضوع سمي به لان باتهام الكذب مع تفرده لايسوغ الحكم بالوضع كذا في شرح النخبة و شرحه *

فصل اللام * التابل بفتح الموحدة و كسرها واحد التوابل وهي الاشياء اليابسة التي يطيب بها الغذاء كذا في بحر الجواهر *

التال ما يقطع من كبار النخل او يقلع من الارض من صغار النخل فيغرس في ارض اخرى الواحدة تالة و منه غصب تالة فانبتها * و قوله التالة للاشجار كالبذر للخارج منه يعني ان الاشجار تحصل من التالة لانها تغرس متعظم فتصير نخلا كما ان الزرع يحصل من البذر كذا في المغرب *

فصل الميم * التامّ بتشديد الميم ضد الناقص * و عند النحاة هو اسم مبهم يتم باحد اربعة اشياء التنوين و نون التثنية و النون التي تشبه نون الجمع و الاضافة فمثال الاول رطل في قولنا عندي رطل زيتا و مثال الثاني منوان في قولنا عندي منوان سمنا و مثال الثالث عشرون في قولنا عندي عشرون درهما و مثال الرابع قدر راحة في قولنا ما في السماء قدر راحة سحابا * و عند الشعراء هو بيت يستوفي نصفه نصف الدائرة و قد سبق في لفظ البيت * و عند المحاسبين هو العدد الذي مجموع اجزائه مساوله ويجيئ في لفظ العدد في فصل الدال المهملة من باب العين المهملة * و عند الحكماء يطلق على الكامل ويجيئ في فصل اللام من باب الكاف *

التتميم عند اهل المعاني هو نوع من انواع اطناب الزيادة و هو ان يوتى في كلام لايوهم خلاف المقصود بفضلة فخرج عنه تكميل يذكر في كلام يوهم خلاف المقصود فان الفرق بين التتميم و التكميل بان النكتة في التتميم غير واقع وهْم خلاف المقصود لا بانه لا يكون في كلام يوهم خلاف المقصود اذ لا مانع من اجتماع التتميم و التكميل كذا في الاطول لكن قال ابو القاسم في حاشية المطول اعلم ان التتميم اعم

من الايغل من جهة انه لايجب ان يكون في آخر الكلام او في آخر البيت و اخص من جهة انه يجب ان يكون فضلة و ان يكون لنكتة سوى دفع الايهام و مباين للتكميل و كذا للتذييل ان اشترط فيه ان لا يكون للجملة محل من الاعراب فان الفضلة لابد ان يكون له محل من الاعراب و الافاعم من وجه انتهى • فعلى هذا المراد بالفضلة ما يقابل العمدة و اختاره المحقق التفتازاني • و منهم من حمل الفضلة على ما يزيد على اصل المراد ولايفوت المراد بحذفه كما وقع في الاطول مثاله قوله تعالى و يطعمون الطعام على حبه اي مع حب الطعام اي اشتهائه فان الطعام حينئذ ابلغ و اكثر اجرا و مثله و آتى المال على حبه و من يعمل من الصالحات و هومومن فلايخاف فقوله و هو مومن في غاية الحسن كذا في الاتقان • و قد ذكر البعض بين التتميم و التكميل فرقا آخر و هو ان التتميم يرد على المعنى الناقص فيتم و التكميل يرد على المعنى التام فيكمل اوصافه على ما يجيئ في لفظ الاستقصاء في فصل الياء من باب القاف •

المتمم نزد شعرا آنست كه در مصراع دوم سببي زياده ترشود از مصراع اول چنانچه اعتدال مصراعين مفقود شود و زيادتي پيدا بود كذا في جامع الصنائع • و نزد اهل هيئت اسم كره است مختلفة الثخن كه در افلاك كواكب سياره حادث شود و بعضي فلك متمم بروي اطلاق نيز كنند و يجيئ في لفظ الفلك في فصل الكاف من باب الفاء •

المتممان عند المهندسين هما كل سطحين متوازي الاضلاع يقعان في سطح مثلهما عن جنبي قطره متلاقيين على نقطة من القطر ومشاركين لذلك السطح بزاويتين كسطحي ا ط ز ه ر ك ج ح هكذا في تحريراقليدس وبالحقيقة المتمم شكل يتمم به شكل آخركما يستفاد من اطلاقاتهم •

التوأم بفتح التاء و الهمزة وبالواو الساكنة بينهما اسم ولد اذا كان معه آخرفي بطن و احد اي يكون بينهما اقل من ستة اشهر كما في الزاهدي و غيره لكن في المحيط لوولدت اولادا بين كل ولدين ستة اشهر و بين الاول و الثالث اكثر جعل بعضهم من بطن و احد منهم ابو علي الدقاق كذا في جامع الرموز في فصل الحيض • وعند البلغاء هو اسم التشريع و يسمى بالتوشيح ايضا و بذى القافيتين ايضا و يجيئ في فصل العين المهملة من باب الشين المعجمة •

فصل الهاء * التفاهة بفتح التاء تطلق على معنيين احدهما عدم الطعم كما في الاجسام البسيطة و تسمى هذه تفاهة حقيقية و المتصف بها يسمى تفها بكسر الفاء و مسيخا بالخاء المعجمة و ثانيهما كون الجسم بحيث لايحس طعمه لكثافة اجزائه و اكتنازه فلايتحلل منه ما يخالط الرطوبة اللعابية اللسانية الخالية في نفسها عن الطعوم كلها كالحديد و غيره فاذا احتيل في تحليله احس منه طعم قوي حاد كما يتزنجر الصفراي يجعل الصفرزنجارا و اجزاء صغارا و هذه تسمى تفاهة غير حقيقية وتفاهة حسية • فائدة • قد توهم ان المعدود في الطعوم هو التفاهة بالمعنى الاول اي الحقيقية و انما عدوا منها

كما عدت المطلقة في الموجهات و لذلك تركها الامام الرازي فقال بسائط الطعوم ثمانية و ذكر بعضهم ان المعدود فيها هو التفاهة الغير الحقيقية فانها طعم بسيط و التوضيح في شرح المواقف في بحث المذوقات *

فصل الواو * التلاوة بالكسر خواندن كما في بعض كتب اللغة * و عند القراء قراءة القرآن متتابعا كالاوراد و الاسباع والدراسة و الفرق بينها و بين الاداء و القراءة ان الاداء الاخذ عن المشايخ و القراءة تطلق عليهما فهي اعم منهما كذا في الدقائق المحكمة شرح المقدمة في بيان التجويد *

التالي عند المنطقيين هو الجزء الثاني من القضية الشرطية سمي به لتلوه الجزء الاول المسمى مقدما لتقدمه على الجزء الثاني فقولنا ان كانت الشمس طالعة من قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، مقدم و قولنا فالنهار موجود تال * و عند المحاسبين هو العدد المنسوب اليه و العدد المنسوب يسمى مقدما و وجه التسمية ظاهر و هو ان المنسوب بمنزلة المضاف و المنسوب اليه بمنزلة المضاف اليه و لا شك ان المضاف مقدم على المضاف اليه و هو تال عنه و يجيئ في لفظ النسبة في فصل الموحدة من باب النون *

* باب الثاء المثلثة *

فصل الباء الموحدة * الثعالبة بالعين المهملة فرقة من الخوارج اصحاب ثعلب بن عامر قالوا بولاية الاطفال صغارا كانوا او كبارا حتى يظهر منهم انكار الحق بعد البلوغ * وقد نقل عنهم ان الاطفال لا حكم لهم بولاية او عداوة الى ان يدركوا و يرون اخذ الزكوٰة من العبيد اذا استغنوا و اعطائها لهم اذا افتقروا * و تفرقوا الى اربع فرق الاخنسية و المعبدية و الشيبانية و المكرمية *

الثواب ما يستحق به الرحمة و المغفرة من الله تعالى و الشفاعة عن الرسول صلى الله عليه و آله وسلم و قيل الثواب هو اعطاء ما يلايم الطبع كذا في اصطلاحات السيد الجرجاني *

الثوبانية فرقة من المرجئة اصحاب ثوبان المرجئ قالوا الايمان هو المعرفة و الاقرار بالله و برسوله و بكل ما لايجوز في العقل ان يعقله * واما ماجاز في العقل ان يعقله فليس الاعتقاد به من الايمان وهولاء كلهم على انه تعالى لو عفا في القيامة عن عاص لعفا عن كل من هو مثله و كذا لو اخرج و احدا من النار لاخرج كل من هو مثله ولم يجزموا بخروج المومنين من النار * و قد جمع ابن غيلان منهم بين الارجاء والقدراي اسناد افعال العباد الى العباد وقال بالخروج حيث زعم جواز ان لا يكون الامام قرشيا كذا في شرح المواقف * *

التثويب هو الدعاء ما خوذ من الثوب فان الرجل اذا كان جاء مستغيثا حرك ثوبه رافعا يديه ليراه المستغاث فيكون ذلك دعاء له ثم كثر حتى سمي كل دعاء تثويبا * وقيل هو ترديد الدعاء تفعيل

من ثاب يثوب اذا رجع و عاد كذا في البرجندي شرح مختصر الوقاية في باب الاذان * وفي جامع الرموز التثويب لغة تكرير الدعاء وشرعا ما تعارفه كل بلدة بين الاذانين * وفي المحيط انه كان في زمانه عليه الصلوة و السلام الصلواة خير من النوم مرتين في اذان الفجر او بعده ثم احدث التابعون و اهل الكوفة بدله الحيعلتين مرتين *

فصل التاء المثناة الفوقانية * الثبوت بالفتح عند الاشاعرة مرادف الكون و الوجود * و عند المعتزلة اعم منه و يجيئ في لفظ الكون و لفظ المعلوم في فصل الميم من باب العين المهملة * ويطلق ايضا على وقوع النسبة و على ايقاعها ايضا و يجيئ في لفظ النسبة في فصل الموحدة من باب النون *

الثبوتي يطلق على ما لايكون السلب جزءا من مفهومه و على ما من شانه الوجود الخارجي و على الموجود الخارجي ويرادف الثبوتي الوجودي و يجيئ في محله *

الثبات هو عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك * و قيل هو الجزم المطابق الذي ليس بثابت و هو تقليد المصيب كذا في شرح العقائد و حواشيه في بيان خبر الرسول *

الثابت هو الموجود و الذي لايزول بتشكيك المشكك * و عند اهل الرمل يجيئ في لفظ الشكل في فصل اللام من باب الشين المعجمة و جمعه الثوابت و هي اي الثوابت تطلق على ما سوى السيارات من الكواكب و تسمى بالبيانيات ايضا على ما في شرح التذكرة و يجيئ في فصل الموحدة من باب الكاف في لفظ الكوكب *

المثبت اسم مفعول من الاثبات و قال المحاسبون كل ما ذكر في باب الجبر و المقابلة اما ان لايتطرق اليه نفي و يسمى مثبتا و تاما و زائدا ومالا واما ان يتطرق اليه نفي و يسمى منفيا و ناقصا و دينا كذا في بعض الرسائل *

الاثبات عند القراء ضد الحذف كما في شرح الشاطبي و عند الصوفية ضد المحو كما يجيئ في فصل الواو من باب الميم *

فصل الثاء المثلثة * الثلاثي بالضم عند الصرفيين عبارة عن اسم او فعل يوجد فيه ثلثة احرف اصول بمعنى انه لا يوجد فيه زائد من هذه الثلثة و يسمى بالقطب الاعظم على ما في بعض شروح المراح في شرح قوله و الرباعي فرع الثلاثي * ثم الثلاثي ان لم يوجد فيه سوى هذه الاحرف الثلثة كزيد و ضرب يسمى ثلاثيا مجردا و ان وجد فيه سوى هذه الاحرف الثلثة ايضا كاكرام و استنصر يسمى ثلاثيا مزيدا فيه و مزيدا ايضا و ذو الثلثة عندهم هو الاجوف اي معتل العين و الثلاثية عند المنطقيين قسم من القضية الحملية و يجيئ في فصل اللام من باب الحاء المهملة *

الثالثة عند اهل الهيئة و المنجمين هي سدس عشر الثانية التي هي سدس عشر الدقيقة *

التثليث سه گوشه كردن و سه كردن و سه بخش كردن * و باصطلاح منجمين واقع شدن ستاره است بچهارم برج از ستارهٔ ديگر كما في المنتخب و يجيئ في لفظ النظر ايضا في فصل الراء من باب النون *

المثلث اسم مفعول من التثليث في الصراح مثلث سه گوشه و از سه يكي مانده * و عند الفقهاء و هو عصير العنب يطبخ قبل ان يغلي و يشتد حتى يذهب ثلثاه و يبقى ثلثه سواء كان بمرة او اكثر فلوطبخ حتى ذهب ثلثه ثم قطع عنه النار حتى يبرد ثم اعيد الطبخ عليه قبل ان يغلي حتى يذهب ثلثاه صح كذا في البرجندي شرح مختصر الوقاية و مثله في جامع الرموز حيث قال المثلث ان يطبخ بالنار اوالشمس حتى يذهب ثلثاه * و عند الاطباء هو ما يتخذ فيه من العصير ثلثة اجزاء و من الماء جزء واحد ويغلي الى ان يذهب الثلث كذا قال الايلاقي ويسمى بالفختج ايضا * فعلم من هذا ان ما ذهب اليه الاطباء من ان المثلث هو ماء العنب اذا اغلي و اخرجت رغوته حتى يبقى منه الثلث و يذهب الثلثان غلط و منشأ غلطهم المثلث الفقهي فخلطوا المثلث الطبي بالمثلث الفقهي ويسمى المثلث بالشراب المغسول ايضا كذا في بحر الجواهر * و عند اهل التكسير اي اصحاب الجفر هو مربع مشتمل على تسعة مربعات صغار سمي به لان احد اضلاعه مشتمل على ثلثة مربعات صغار و يسمى بالوفق الثلاثي ايضا * ويقال له مربع ثلثة في ثلثة ايضا هكذا في بعض الرسائل * و عند المهندسين هو سطح يحيط به ثلثة خطوط سواء كانت تلك الخطوط كلها مستقيمة و يسمى مثلثا مستقيم الاضلاع و هو الذي يبحث عنه في علم المساحة او كلها منحنية كا المثلث المفروض في سطح الكرة و يسمى بمثلث سطح الكرة و هو قطعة من سطح الكرة يحيط بها ثلث قسي من الدوائر العظام كل منها اي من تلك القسي يكون اصغر من نصف الدور على ما صرح به عبد العلي البرجندي في شرح زيج الغ بيگي او بعضها منحنية كما اذا قطع مخروط بنصفين على السهم فيحصل من سطحه المستدير مثلث احاط به خطان مستقيمان وخط مستدير و هو نصف محيط القاعدة و يسمى مثلثا غير مستقيم الاضلاع * ثم المثلث المستقيم له تقسيمان تقسيم باعتبار الضلع وتقسيم باعتبار الزاوية فبا الاعتبار الاول اما مختلف الاضلاع و هو الذي لايكون احد من اضلاعه اي من خطوطه المستقيمة مساويا للآخر و اما متساوى الاضلاع و هو الذي اضلاعه جميعها متساوية اي لايكون بعضها ازيد من بعض آخر و اما متساوي الساقين و هو الذي يتساوى ضلعاه فقط وبالاعتبار الثاني اما قائم الزاوية و هو الذي يوجد فيه قائمة و اما منفرج الزاوية و هو الذي يوجد فيه منفرجة و اما حاد الزوايا و هو الذى لايوجد فيه قائمة ولا منفرجة بل تكون جميع زواياه حادة و الحصر في التقسيم الاول واضح * و اما في التقسيم الثاني فلان المثلث لابد ان تكون زواياه الثلث مساوية لقائمتين على ما ثبت في علم الهندسة فلايمكن ان يكون فيه ازيد من قائمة ولا منفرجة كما لايخفى و اذا ضرب عدد اقسام التقسيم الاول في عدد اقسام التقسيم الثاني يحصل تسعة اقسام و لكن الاثنين

منها ممتنعان وقوعا و هما المتساوى الاضلاع القائم الزاوية او منفرجها فالاقسام الممكنة الوقوع سبعة هكذا يستفاد من شرح اشكال التاسيس و شرح خلاصة الحساب * فائدة * كل ضلع من اضلاع المثلث بالنسبة الى الضلعين الآخرين يسمى قاعدة المثلث و الضلعان الآخران بالنسبة اليها اي الى القاعدة يسميان بالساقين و الزاوية التي بين الساقين تسمى رأس المثلث * و مثلث المخمس عندهم على ما وقع في تحرير اقليدس هو المثلث المتساوى الساقين الذي يكون كلو احدة من زاويتي قاعدته مثلي زاوية راسه اي ضعف زاوية راسه * و عند المنجمين هو المرفوع ثلث مرات و يجيئ في فصل العين المهملة من باب الراء المهملة * و يطلق المثلثة عندهم ايضا على ثلثة بروج متحدة فى الطبيعة * فالحمل و الاسد و القوس مثلثة نارية لكونها على طبيعة النار * والثور و السنبلة و الجدي مثلثة ارضية لكونها على طبيعة الارض * و الجوزاء و الميزان و الدلو مثلثة هوائية لكونها على طبع الهواء * و السرطان و العقرب و الحوت مثلثة مائية لكونها على طبع الماء و كل منها منسوبة الى كوكب و يسمى ذلك الكوكب برب تلك المثلثة * و ارباب المثلثتين النارية و الهوائية هي الكواكب المذكرة من السيارات * و ارباب المثلثتين الباقيتين اي الارضية و المائية هي الكواكب المونثة منها و تفصيل ذلك مذكور في كتب النجوم * مثلثات الاعداد عند المحاسبين يذكر في فصل الدال من باب العين في لفظ العدد * والمثلث عند الشعراء عبارة عن شعر عدد مصراعه ثلثة بحيث لو جمع اول كل مصراع منه يحصل من المجموع مصراع رابع على ما في جامع الصنائع حيث قال مثلث نزد شعراء سه مصراع اند كه بعضي الفاظ اوائل هر سه مصراع بسرخي نويسند كه اگر آنها را جمع كنند مصراع چهارم خيزد مثاله * شعر *

جز رويتو كس نيست غم انجام دهي * اي رويتو اميد دل كام دهي * آرام دهي

خود نبود در عالم * چون الفاظيكه بسرخي نوشته شده جمع كنند مصراع چهارم خيزد و آن اينست جز رويتو اي رويتو آرام دهي *

فصل اللام

الثؤلول بالضم و سكون الهمزة مفرد الثآليل و هي بثور صغار فى الجلد شديدة الصلابة مستديرة كالحمص فمادونه و قال بعض اهل اللغة الثولول بالواو مكان الهمزة و منها القرون والمسمارية كذا في بحر الجواهر *

الثفل بالضم و سكون الفاء هو ما ثفل من كل شئ * وثفل الغذاء ما خرج من الدبر * و ثفل البول هو الذي يستفصله العروق عن الغذاء قبل الهضم الرابع مع ما يتخلف عن الغذاء عند الهضم و النضج * و قد يستعمل الثفل على عدم استعمال الطيب و قد يستعمل على خشونة العين كذا في بحر الجواهر *

الثقل بالكسر و سكون القاف ضد الخفة و يسميهما اي الثقل و الخفة المتكلمون اعتمادا و يسميهما الحكماء ميلا طبعيا على ما في شرح الطوالع * قال شارح حكمة العين وفى الحواشي القطبية الثقل قوة

طبعية يتحرك بها الجسم الى حيث ينطبق به مركز ثقله على مركز العالم لو لم يعقه عائق * و قد يقال على الطبيعة المقتضية له و على المدافعة الحاصلة با لاشتراك * و كذا الخفة انتهى * فالخفة قوة طبعية يتحرك بها الجسم الى المحيط لو لم يعقه عائق * و قد يقال على الطبيعة المقتضية له و على المدافعة الحاصلة * فمن فسر الميل بنفس المدافعة التي هي من الكيفيات الملموسة فسرهما بنفس المدافعة * و من لم يفسره بها بل بمبدأ المدافعة فسرهما بمبدأ المدافعة * قال القائلون بان الميل هو مبدأ المدافعة الحركة لها مراتب متفاوتة بالشدة و الضعف و نسبة المحرك الذي هو الطبيعة الى تلك المراتب على السوية فيمتنع ان يصدر عن ذلك المحرك شيئ من تلك المراتب الا بتوسط امر ذي مراتب متفاوتة في الشدة و الضعف ليتعين بكلواحدة من هذه المراتب صدور مرتبة معينة من الحركة و ذلك الامر هو الميل * و اجاب عنه الامام الرازي بان الطبيعة قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فكلما كان الجسم اكبر كانت طبيعته اقوى و كلما كان اصغر كانت طبيعته اضعف فلم يلزم ان يكون للمدافعة مبدأ مغاير للطبيعة حتى يسمى بالميل و الاعتماد * و اما تسمية الطبيعة بالميل و الاعتماد فبعيد جدا فلا وجود للميل هكذا في شرح التجريد و شرح المواقف * ويفهم من هذا بعد تعمق النظران القائلين بان الميل مبدأ المدافعة بعضهم على ان الميل هو الطبيعة على مايدل عليه كلام الامام و الحواشي القطبية و بعضهم على انه امر آخر بواسطة تقتضي بها الطبيعة الحركة المتفاوتة و المدافعة ففهم من هذا ان ما ذكر في الحواشي القطبية من المعاني الثلثة للثقل و الخفة مبني على اختلاف المذاهب فلو ترك قوله بالاشتراك لكان اولى اذ ليس لهما بالحقيقة الا معنًى واحد لكنه مختلف فيه * **التقسيم** * كل من الثقل و الخفة اما مطلقان او اضافيان * فالثقل المطلق كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركز ثقله على مركز العالم كالارض * والثقل الاضافي كيفية تقتضي حركة الجسم الى جانب المركز في اكثر المسافة الممتدة بين المركز و المحيط لكنه لايبلغ المركز كالماء * والخفة المطلقة كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح مقعر فلك القمر كالنار * و الخفة الاضافية كيفية تقتضي حركته الى جانب المحيط في اكثر المسافة الممتدة بين المركز و المحيط لكنه لا يبلغ المحيط كالهواء * قيل هذا يقتضي ان الارض لو فرض اخراجها عن مكانها لا يصل الماء الى مركز العالم و فيه بُعْد * و في حواشي شرح التذكرة ان الماء ايضا طالب للمركز على الاطلاق بحيث لو لم تكن الارض لسال الماء الى مركز العالم الا ان الارض قد سبقت الماء بالوصول الى المركزلان ذلك الطلب فيها اقوى فغلبت على الماء فصارت مانعة لوصول الماء الى المركز * وكذا الكلام في الهواء و النار من ان احد هما طالب له على الاطلاق و الآخر طالب له لاعلى الاطلاق او ان كليهما طالب له على الاطلاق الا ان ذلك الطلب في احد هما اقوى كذا ذكرعبدالعلي البرجندي في حاشية الجغمني و يويد هذا زيادة قيد لولم يعقه عائق في تعريف الثقل المنقول

من الحواشي القطبية * ثم انه لا يخفى ان هذا التقسيم انما هو للثقل و الخفة بالتفسير الاول و الثاني من التفاسير الثلثة المذكورة و يمكن ايضا اعتباره فيهما بالقياس الى التفسير الاخير كما لايخفى *

التثقيل هو تشديد الحرف و منه انّ المثقلة و النون الثقيلة * و قد يطلق على الضمّ ايضا في فتح الباري شرح صحيح البخاري في باب ما جاء في صفة الجنة من كتاب بدء الخلق المراد بالتثقيل ههنا الضم و بالتخفيف الاسكان انتهى *

المثقال بالكسر لغة ما يوزن به قليلا كان او كثيرا و عرفا ما يكون موزونه قطعة ذهب مقدر بعشرين قيراطا * وظاهر كلام الجوهري انه معناه لغة و القيراط خمس شعيرات متوسطة غير مقشورة مقطوعة ماامتدت من طرفيها فالمثقال مائة شعيرة وهذا على راي المتاخرين و سنجة اهل الحجاز و اكثر البلاد * و اما على راي المتقدمين و سنجة اهل سمرقند فالمثقال ستة دوانق و الدانق اربع طسوجات و الطسوج حبتان و الحبة شعيرتان فالمثقال شعيرة وتسعة عشر قيراطا فالتفاوت بين القولين اربع شعيرات كذا في جامع الرموز في كتاب الزكوة * و في البرجندي ان الدينار و هو المثقال مائة شعيرة عند اهل الشرع و هو المتعارف في وزن اهل هراة في هذا الزمان و الى هذا الاصطلاح ذهب من قال ان المثقال عشرون قيراطا و القيراط خمس شعيرات و كل عشرة دراهم سبعة مثاقيل و يسمى هذا وزن سبعة فكل درهم نصف مثقال وخمسة و هو سبعون شعيرة و ستة و تسعون شعيرة عند الحساب و عليه اهل سمرقند و الشعيرة ست خردلات و الخردلة اثنا عشر فلسا و الفلس ست فتيلات و الفتيلة ست نقيرات و النقيرة ثمانية قطميرات و القطمير اثنا عشر ذرة انتهى * قيل وقد يقسم الطسوج الى ثلثه اقسام يسمى كل قسم حبة و بعضهم يقسم الدينار الى ستين قسما يسمى كل قسم حبة فالحبة على هذا سدس العشر * و في بحر الجواهر المثقال بحساب الدراهم درهم و ثلثة اسباع درهم وبحساب الطساسيج اربعة و عشرون طسوجا و بحساب الشعيرة ستة و تسعون شعيرة و المثاقيل الجمع انتهى *

فصل الميم * الثزم بالزاء المعجمة عند اهل العروض هو اجتماع الخرم و القبض كذا في عنوان الشرف * وفي بعض رسائل عروض اهل العرب الخرم بعد القبض ان كان في فعولن فهو ثزم و في مفاعيلن شتر انتهى * و على هذا تُحمل عبارة عنوان الشرف بدليل انه عرف الشتر بهذ التعريف بعينه فلو لم تُحمل على هذا الزم تساوى الثزم و الشتر * و في تعريفات السيد الجرجاني الثزم و هو حذف الفاء و النون من فعولن ليبقى عول فينقل الى فعل و يسمى اثزم *

الثلم بالفتح رخنه كردن كما في الصراح * و عند اهل العروض حذف فاء فعولن فيبقى عولن و يوضع موضعه فعلن و الركن الذي فيه الثلم يسمى اثلم كذا في عنوان الشرف و عروض سيفي * و في بعض رسائل عروض اهل العرب الخرم و هو اسقاط اول متحرك من الوتد المجموع اذا كان الجزء صدر

البيت فان كان ذلك في فعولن سالما فهو الثلم * و في رسالة قطب الدين السرخسي الثلم خرم السالم و الخرم اسقاط اول الوتد المجموع و السالم الجزء الذي لا زحاف فيه * و در جامع الصنائع گويد خرم و ثلم افگندن متحرك اول باشد تا از مفاعيلن مفعولن و از فعولن فعلن كردد انتهى ولايخفى ما في هذه العبارات من التخالف *

الثمامية فرقة من المعتزلة اتباع ثمامة ابن اشرس النمري قالوا الافعال المتولدة لا فاعل لها و المعرفة متولدة من النظر و انها واجبة قبل الشرع * و اليهود و النصارى و المجوس و الزنادقة تصيرون في الآخرة ترابا لا يدخلون جنة ولا نارا و كذا البهائم و الاطفال * و الاستطاعة سلامة الآلة وهي قبل الفعل * و من لايعلم خالقه من الكفار معذورون * و المعارف كلها ضرورية * ولافعل للانسان غيرالارادة و ما عداه حادث بلامحدث * و العالم فعل الله تعالى بطبعه اي صدر عنه بالايجاب فلزمهم قدم العالم كذا في شرح المواقف *

فصل النون * الثخن بالخاء المعجمة سطبر شدن كما في بحر الجواهر * و في كنز اللغات ثخن سطبري ثخين سطبر * وعند الحكماء هو الجسم التعليمي وهوحشو يحصره سطح او سطوح اي حشو يحيط به سطح واحد كما في الكرة او سطوح اي اكثر من سطح واحد سواء كان سطحان كما في المخروط المستدير او سطوح كما في المكعب * و بالجملة ففي السطح او السطوح شيئان احدهما الجسم الطبعي المنتهي الى السطوح و ثانيهما البعد النافذ في اقطاره الثلثة الساري فيها الواقع حشوها و هو الجسم التعليمي والثخن * فان كان الثخن نازلا اي آخذا من فوق الى اسفل يسمى عمقا كما في الماء * و ان كان صاعدا اي آخذا من الاسفل الى فوق يسمى سمكا كما في النبت * و قد يطلق على الثخن مطلقا سواء كان نازلا او صاعدا و البعض عرف الثخن بانه حشو ما بين السطوح * و فيه انه منقوض بالكرة اذ ليس له سطوح الا ان يقال ببطلان الجمعية بدخول لام التعريف * و في الطوالع المقدار ان انقسم في الجهات الثلث فهو الجسم التعليمي و الثخين و الثخن اسم لحشو مابين السطوح فان اعتبر نزولا فعمق وان اعتبر صعودا فسمك انتهى * قال السيد السند في حاشيته اعلم ان الجسم التعليمي اتمّ المقادير و يسمى ثخنا لانه حشو ما بين السطوح وعمقا اذ اعتبر النزول لانه ثخن نازل وسمكا اذ اعتبر الصعود فانه ثخن صاعد هكذا قال في شرح الملخص فعلم ان الجسم التعليمي لايسمى بالثخين اذ معناه ذو الثخن وعرفه بحشو ما بين السطوح وهو نفس الجسم التعليمي فلو اطلق عليه الثخين لكان الجسم التعليمي ذاجسم تعليمي * وتوجيه ما قال ان يحمل الحشو على المعنى المصدري اعنى التوسط فيكون الجسم التعليمي ذا توسط انتهى * وفي شرح الاشارات وحاشية المحاكمات في بيان ان للجسم ثخنا متصلا ما حاصله ان الثخن مقول بالاشتراك على حشو ما بين السطوح و على الامر الذي يقابله رقة القوام و هو غلظ القوام و هو ايضا حشو ما بين السطوح لكنه صعب الانفصال * و كذا الثخين مقول بالاشتراك على ما هو ذو حشو بين السطوح و هو فصل الجسم

التعليمي يفصله عن الخط و السطح وعلى ما يقابل الرقيق من الاجسام وهو الغليظ • فان قلت الجسم التعليمي حشو مابين السطوح وذو الحشو انما هو الجسم الطبعي • قلت المراد من الحشو المصدر اى التخلخل و التوسط فالمتخلخل و المتوسط هو الجسم الطبعي و لذا حمل ايضا على غلاظ القوام لا على الغليظ •

الثمن بفتحتين هو ما يلزم بالبيع و ان لم يقوم به كذا في جامع الرموز • فالقيمة ما قوم به مقوم و الثمن قد يكون مساويا للقيمة و قد يكون زائدا منه و قد يكون ناقصا عنه و يجيئ ايضا في لفظ المال و الحاصل ان ما يقدره العاقدان بكونه عوضا للمبيع في عقد البيع يسمى ثمنا و ما قدره اهل السوق و قرروه فيمابينهم و روجوه في معاملاتهم يسمى قيمة و يقال له في الفارسية نرخ بازار • وفى البرجندي في فصل الصرف قال الفراء الثمن عند العرب ما يكون دينا في الذمة والدراهم و الدنانير لا تستحق بالعقد الا دينا في الذمة و العرض لايستحق بالعقد الا عينا فكانت مبيعة في كل حال و المكيل و الموزون يستحق بالعقد تارة عينا و تارة دينا فان كان معينا في العقد كان مبيعا و ان لم يكن معينا و صحبه الباء وقابله مبيع فهو ثمن • و نوع آخر و هو سلعة فى الاصل كالفلوس فان كانت رائجة كانت ثمنا و ان كانت كاسدة كانت سلعة و الثمن اذا اطلق يراد به الدراهم و الدنانير •

الثامنة عند اهل الهيئة و المنجمين هي سدس عشر السابعة سواء اخذت السابعة من الدرجات او من الساعات •

المثمن هو اسم مفعول من باب التفعيل وهو عند المحاسبين سطح يحيط به ثمانية اضلاع متساوية فان لم تكن متساوية لايسمى بالمثمن بل بذي ثمانية اضلاع • و عند اهل التكسير هو وفق مشتمل على اربعة و ستين بيوتا و يسمى بمربع ثمانية في ثمانية • و عند اهل العروض يطلق على بحر مشتمل على ثمانية اجزاء • وعندالشعراء يطلق على قسم من المسمط كما يجيئ في فصل الطاء من باب السين

الثومنية فرقة من المرجئة اصحاب ابي معاذ الثومن قالوا الايمان هو المعرفة و التصديق و المحبة و الاخلاص و الاقرار بما جاء به الرسول و ترك كله او بعضه كفر و ليس بعضه ايمانا ولا بعض ايمان • وكل معصية لم يجمع على انها كفر فصاحبه يقال فيه انه فسق و عصى ولا يقال انه فاسق • و من ترك الصلوٰة مستحلا كفر و من تركها بنية القضاء لا يكفر و من قتل نبيا او لطمه كفر لانه دليل لتكذيبه و بغضه و به قال ابن الراوندي و بشر المريسي و قال السجود للصنم ليس كفرا بل علامة الكفر كذا في شرح المواقف •

فصل الباء * الثناء بالمد هو ذكر ما يشعر بالتعظيم • و قد يطلق على الاتيان بما يشعر بالتعظيم • فقيل انه حقيقة فيهما • وقيل في الاول فقط و اما في الثاني فمجاز مشهور كذا ذكر عبد العلي البرجندي في حاشية الچغمني • و المعنى الثاني اعم لاختصاص الاول باللسان بخلاف الثاني • و المعتبر عند البلغاء

فی الثناء ان یذکر فی النظم کما في جامع الصنائع • فالثناء بالمعنی الاول اعم مطلقا من الحمد لانه عبارة عن ذکر ما ینبیء عن تعظیم المنعم علی قصد التعظیم و الثناء مطلق عن قصد التعظیم • و کذا بالمعنی الثاني لانه اعم من الاول والاعم من الاعم من الشیيء اعم من ذلك الشیيء • و الثناء بالمعنی الاول اعم من وجه من الشکر لانه عبارة عن فعل ما ینبیء عن تعظیم المنعم بازاء النعمة سواء کان باللسان او الجنان او الارکان و الثناء مختص باللسان لکنه عام من حیث انه بازاء النعمة او غیرها مثل نسبة الحمد الی الشکر • فالثناء بالمعنی الاول و کذا الحمد اعم من الشکر باعتبار المتعلق و اخص باعتبار المورد و الشکر بالعکس • و الثناء بالمعنی الثاني اعم مطلقا من الشکر لان غیر مختص بالنعمة هکذا یفهم من المطول و حواشیه •

الثني کالکریم هو ما القی ثنیّة ای الاضراس الاربع التي في مقدم الفم الاثنان منها من فوق و الاثنان من تحت • وقد اختلفت الدواب في ذلک وفی المهذب الثني اسپ و گاو و گوسپند سه ساله واشتر پنج ساله الاثناء و الثنیّات الجمع • وفي کنز اللغات ثني گاو و گوسپند دو ساله که پا در سیوم نهاده باشد و شتر پنج ساله که پا درششم نهاده باشد و اهوي شش ساله • و فی البرجندي في کتاب الاضحیة الثني من الضان و المعز ما استکمل الثانیة و دخل فی الثالثة • و عند اکثر الفقهاء الثني من الضان و المعز ما مضی علیه الحول و دخل فی الثانیة • و فی النهایة الجزریة ان الثني من الغنم ما دخل فی السنة الثالثة و علی مذهب احمد بن حنبل ما دخل فی السنة الثانیة و الثني من البقر ما اتی علیه حولان و دخل فی الثالثة کما فی الهدایة • و فی الخلاصة هو ما اتی علیه ثلث سنین و یمکن التوفیق بینهما بادنی تجوز و الثني من الابل ما اتی علیه خمس سنین و دخل فی السادسة • و فی الخزانة ما اتی علیه اربع سنین و طعن فی الخامسة انتهی کلام البرجندي • و في جامع الرموز قیل الثنایا ابن حول و ابن ضعفه و ابن خمس من ذوي ظلف و خف لکن في کتب اللغة هو من ذي ظلف ما دخل فی السنة الثالثة و من ذي خف فی السادسة و هکذا فی المحیط لکنه قال هو من الغنم ما دخل فی الثانیة ثم قال هذا کله قول الفقهاء فهم یوافقون اهل اللغة فی الاکثر •

الثنویة فرقة من الکَفَرة یقولون باثنینیة الاله قالوا نجد فی العالم خیرا کثیرا و شرا کثیرا و ان الواحد لایکون خیرا شریرا بالضرورة فلکل منهما فاعل علی حدة وتبطله دلائل الوحدانیة • و منع قولهم الواحد لایکون خیرا شریرا بمعنی انه یُوجِد خیرا کثیرا وشرا کثیرا • ثم المامونیة و الدیصانیة من الثنویة قالوا فاعل الخیر هو النور و فاعل الشر هو الظلمة و فساده ظاهر لانهما عرضان فیلزم قدم الجسم و کون الاله محتاجا الیه و کانهم ارادوا معنًی آخر سوی المتعارف فانهم قالوا النورحيّ عالم قادر سمیع بصیر • والمجوس منهم ذهبوا الی ان فاعل الخیر هو یزدان و فاعل الشر هو اهرمن و یعنون به الشیطان کذا في شرح

المواقف في مبحث التوحيد • وفى الانسان الكامل في باب سر الاديان ذهب طائفة الى عبادة النور والظلمة لانهم قالوا ان اختصاص الانوار بالعبادة لهولاء اولى فعبدوا النور المطلق حيث كان فسموا النور يزدان و الظلمة اهرمن و هولاء هم الثنوية فهم عبدوا الله سبحانه من حيث نفسه تعالى لانه سبحانه جمع الاضداد بنفسه فشمل المراتب الحقية و الخلقية و ظهر فى الوصفين بالحكمين و فى الدارين بالنعتين فما كان منه منسوبا الى الحقيقة الالٰهية فهو الظاهر فى الانوار و ما كان منه منسوبا الى الحقيقة الخلقية فهو عبارة من الظلمة فعبدت النور لهذا السرالالٰهي الجامع للوصفين والضدين • ثم ذهب طائفة الى عبادة النار لانهم قالوا مبنى الحيوٰة على الحرارة الغريزية و هي معنيّ وصورتها الوجودي هي النار فهي اصل الوجود وحدها فعبدوها و هولاء هم المجوس فهم عبدوا سبحانه من حيث الاحدية فكما ان الاحدية معنّية بجميع المراتب و الاسماء و الصفات كذلك النار فانها اقوى الاسطقسات و ارفعها لايقاربها طبيعة الا و قد تستحيل الى النار لغلبة قوتها فلهذه اللطيفة عبدت النار •

الثانية عند اهل الهيئة و المنجمين هي سدس عشر الدقيقة التي هي سدس عشر الدرجة او الساعة •

المثاني كمساجد عند المنجمين يطلق على المرفوع مرتين كما يجيئ في فصل العين من باب الراء و شرعا يطلق على القرآن كله لاشتماله على الوعد و الوعيد و على ذكر الجنة و النار و على المبدء والمعاد و على الامر و النهي و على الاحكام الاعتقادية والعملية و على مراتب السعداء و منازل الاشقياء وعلى سورة منه وهو فاتحة الكتاب لاشتمالها على الوعد و الوعيد في قوله مالك يوم الدين و على احوال الابرار و الفجار في قوله الذين انعمت الى آخر السورة ولانها تثنى فى الصلوٰة و الانزال ان صح انها نزلت بمكة حين فرضت الصلوٰة و بالمدينة لما حولت القبلة هكذا فى البيضاوي و غيرها و على السور التي آيها اقل من مائة آية و يجيئ في لفظ السورة في فصل الراء المهملة من باب السين •

المثنوي نزد شعراء ابياتيست متفق در وزن كه هريكي ازان دو قافيه دارد و هربيتي بر قافيه خاص علحده است واينرا مزدوج نيز نامند كذا في مجمع الصنائع • و از استقراء معلوم شده كه دربحرهاي بزرگ مثنوي نگويند چنانكه بحر رجز تام و رمل تام و هزج تام و امثال ان و اوزان مثنوي همان است كه در خمسه است و ان سكندرنامه و مخزن اسرار و خسرو و شيرين و هفت پيكر و ليلي و مجنون است كذا في جامع الصنائع •

الاثنينية هي كون الطبيعة ذات و حدتين و يقابلها كون الطبيعة ذات وحدة او وحدات و الاثنان هما الغيران و قال بعض المتكلمين ليس كل اثنين بغيرين و ستعرف تفصيله في لفظ التغاير في فصل الراء من باب الغين المعجمة •

التثنية دوتا کردن * و عند النحاة و يسمى المثنى ايضا هو اسم لحق آخره الف او ياء مفتوح ما قبلها و نون مكسورة ليدل على ان معه مثله من جنسه كذا قال ابن الحاجب في الكافية * فقوله آخره بتقدير المضاف اي آخر مفرده اي واحده او قدّر بعد قوله ونون مكسورة قولنا مع لواحقه فحينئذ ايضا يكون التثنية مجموع المفرد والالف او الياء و النون و لو لم يقدر لما صدق التعريف الا على مسلم من مسلمان ومسلمين كما لايخفى و لو اكتفي بظهور المراد لاستغنى عن هذه التكلفات * و قوله ليدل الى آخره اي ليدل ذلک اللحوق على ان معه اي مع مفرده مثله في العدد يعني الواحد حال كون ذلک المثل من جنسه اي من جنس مفرده باعتبار دخوله تحت جنس الموضوع له بوضع و احد مشترک بينهما ولواريد بقوله مثله ما يماثله في الوحدة و الجنس جميعا لاستغنى عن قوله من جنسه * و في هذا القول اشارة الى فائدة لحوق هذه الحروف بالاسم المفرد و الى انه لا يجوز تثنية الاسم باعتبار معنيين مختلفين فلا يقال قرآن و يراد به الطهر و الحيض على الصحيح خلافا للاندلسي فانه يجوز عنده تثنية المشترک اللفظي * فان قلت يشكل هذا با لابوين للاب و الام والقمرين للقمروالشمس * قلنا جاز ان تجعل الام مسماة باسم الاب ادعاء لقوة التناسب بينهما ثم ياول الاسم بمعنى المسمى به ليحصل مفهوم متناول لهما فيتجانسان فيثنى باعتباره فيكون معنى الابوين المسمين بالاب و كذا الحال في الشمس بالنسبة الى القمر و يسمى هذا بالتثنية التغليبي * فان قلت فليعتبر مثل هذا في القرء ايضا بلا احتياج الى ادعاء اسميته للطهر و الحيض فانه موضوع لهما حقيقة و لياول بالمسمى ليحصل مفهوم يتناولهما * قلنا لا شبهة في صحة هذا الاعتبار لكن الكلام في جواز تثنيته بمجرد الاشتراک اللفظي بينهما و هو الذي اختلف فيه وبهذا الاعتبار صح تثنية الاعلام المشتركة حقيقة او ادعاء وجمعها فزيد مثلا اذا كان علما للكثيرين ياول بالمسمى بزيد ثم يثنى و يجمع و كذا عمر اذا صار علما ادعائيا لابي بكر ياول بالمسمى بعمر ثم يثنى و يجمع * و رده البعض و قال الاولى ان يقال الاعلام لكثرتها استعمالا و كون الخفة مطلوبة فيها يكفي لتثنيتها و جمعها مجرد الاشتراک في الاسم بخلاف اسماء الاجناس فعلى هذا القول ينبغي ان لايذكر في تعريف التثنية قيد من جنسه هذا كله خلاصة ما في شروح الكافية * فائدة * قد يثنى الجمع او اسم الجمع بتاويل الفريقين نحو الجمالين و القومين و قد جاء المثنى بلفظ الجمع مضافا الى مثنى هو بعضه نحو فقد صغت قلوبكما و فاقطعوا ايديهما ولا يقال افراسكما لعدم البعضية كذا في الوافي وحواشيه *

الاستثناء ويسمى بالثنيا بالضم ايضا على ما يستفاد من الصراح قال الثنيا بالضم و الثنوى بالفتح اسم من الاستثناء هو عند علماء النحو و الاصول يطلق على المتصل و المنقطع * قيل اطلاقه عليهما بالتواطؤ و الاشتراك المعنوي * و قيل بالاشتراك اللفظي * و قيل في المتصل حقيقة و في المنقطع مجاز لانه يفهم المتصل من غير قرينة و هو دليل المجاز في المنقطع * ورُد بانه انما يفهم المتصل لكثرة استعماله فيه لا لكونه

مجازا فى المنقطع كالحقيقة المستعملة مع المجاز المتعارف * و قيل لانه ماخوذ من ثنيت عنان الفرس اي صرفته ولا صرف الا فى المتصل * و قيل لان الباب يدل على تكرير الشيئ مرتين او جعله ثنتين متواليتين اومتنايبتين ولفظ الاستثناء من قياس الباب * و ذلك ان ذكره يثنى مرة فى الجملة و مرة فى التفصيل لانك اذا قلت خرج الناس ففى الناس زيد و عمرو فان قلت الا زيدا فقد ذكرت مرة اخرى ذكرا ظاهرا و ليس كذلك الا فى المتصل فعلى هذا هو مشتق من التثنية * ورُد بانه مشتق من التثنية كانه ثني الكلام بالاستثناء بالنفي والاستثناء و هو متحقق فى المتصل و المنقطع جميعا * و ايضا على تقدير اشتقاقه من ثنيت عنان الفرس لايلزم ان لايكون حقيقة الا فى المتصل لجواز ان يكون حقيقة فى المنقطع ايضا باعتبار اشتقاقه من اصل آخر كما عرفت * و القائل بالتواطؤ قال العلماء قالوا الاستثناء متصل و منقطع و مورد القسمة يجب ان يكون مشتركا بين الاقسام * و رد بان هذا انما يلزم لوكان التقسيم باعتبار معناه الموضوع له و هو ممنوع لجواز ان يكون التقسيم باعتبار استعماله فيهما باي طريق كان و هذا كما انهم قسموا اسم الفاعل الى ما يكون بمعنى الماضي و الحال و الاستقبال مع كونه مجازا فى الاستعمال بالاتفاق قالوا و ايضا الاصل عدم الاشتراك و المجاز فتعين التواطؤ * و رد بانه لا يثبت اللغة بلوازم الماهية كما اثبتم ماهية التواطؤ للاستثناء بان من لوازمها عدم مخالفة الاصل بل طريق اثباتها النقل فهذا الكلام يدل على ان الخلاف في لفظ الا ستثناء * و ظاهر كلام كثير من المحققين ان الخلاف في صيغ الاستثناء لا في لفظه لظهور انه فيهما مجاز بحسب اللغة حقيقة عرفية بحسب النحو هكذا ذكر المحقق التفتازاني في حاشية العضدي * فمن قال بالتواطؤ عرفه بمادل على مخالفته بالاغير الصفة و اخواتها اي احدى اخواتها نحو سوى و حاشا و خلا و عدا وبَيْد * و انما قيد الا لغير الصفة لتخرج الا التي للصفة نحو لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فهي صفة لا استثناء * و في قوله بالا و اخواتها احتراز من سائر انواع التخصيص اعنى الشرط و الصفة و الغاية و بدل البعض و التخصيص بالمستقل *

المستثنى على ما فى الرضي هو المذكور بعد الاغير الصفة و اخواتها مخالفا لما قبلها نفيا و اثباتا و يسمى بالثنيا ايضا و لذاقيل الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا اي المستثنى ففي قوله له عليّ عشرة الاثلثة صدر الكلام عشرة و الثنيا ثلثة و الباقي في صدر الكلام بعد المستثنى سبعة فكانه تكلم بالسبعة و قال عليّ سبعة * و يسميه المحاسبون في باب الجبر و المقابلة بالناقص اذ هو لايكون الا ناقصا *

المستثنى منه هو المذكور قبل الا و اخواتها المخالف لما بعده اي المستثنى نفيا و اثباتا و يسميه المحاسبون في باب الجبر و المقابلة بالزائد فاذا قلنا جاءنى القوم الازيدا فالقوم مستثنى منه و زيد مستثنى * و اذا قلنا عندي مائة الامال فالمائة مستثنى منه و زائد و المال مستثنى و ناقص * ثم ان كان المستثنى من جنس المستثنى منه فالاستثناء متصل نحو جاءني القوم الا زيدا * و ان لم يكن

من جنس المستثنى منه فالاستثناء منقطع و يسمى منفصلا ايضا نحو جاءني القوم الا حمارا ٭ و من قال بالاشتراك اللفظي او المجاز عرف الاستثناء المنفصل بمادل على مخالفته بالا غير الصفة اواحدى اخواتها من غير اخراج و المتصل بمادل على مخالفته بالا غير الصفة او احدى اخواتها مع اخراج فحينئذ لايمكن الجمع بينهما بحد واحد لان مفهومه حينئذ حقيقتان مختلفتان ٭ فان قيل ربما تجتمع الحقائق المختلفة في حد كانواع الحيوان ٭ قلنا ذلك عند اتحاد مفهوم مشترك بينهما و التقدير ههنا تعدد المفهوم ٭ ثم المراد بالاخراج المنع عن الدخول مجازا و لاضير في ذلك فان تعريفات القوم مشحونة بالمجاز و ذلك لانه ان اعتبر الاخراج في حق الحكم فالبعض المستثنى غير داخل فلا اخراج حقيقة و ان اعتبر في حق تناول اللفظ اياه و انفهامه منه فلان التناول بعد باق ٭ وللتحرز عن المجاز عرف الاستثناء المتصل صاحب التوضيح بانه المنع من دخول بعض ماتناوله صدر الكلام في حكمه اي في حكم صدر الكلام بالا و اخواتها ٭ وقال الغزالي الاستثناء المتصل هو قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دال على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول ثم ذكر ان القول احتراز عن التخصيص لانه قد لا يكون بقول بل بفعل او قرينة او دليل عقلي و اذا كان بقول فلا ينحصر صيغه فلهذا احترز بصيغ مخصوصة عن مثل رايت المومنين و لم ار زيدا اذ المراد من الصيغ ادوات الاستثناء و حينئذ لا يرد ما قيل من انه يرد على طرده الشرط و الصفة بمثل الذي و الغاية كما كرّم بني تميم ان دخلوا داري او الذين دخلوا داري او الداخلين في داري او الى ان يدخلوا و المراد ذو احدى صيغ مخصوصة فلايرد على عكسه قام القوم الا زيدا فانه ليس بذي صيغ بل ذو صيغة واحدة ٭ واجيب ايضا بان هذا مندفع لظهور المراد و هو ان جنس الاستثناء ذو صيغ و كل الاستثناء ذو صيغة و المناقشة في مثله لا يحسن كل الحسن ٭ و بقوله دال خرج المنقطع لانه لم يتناول المذكور حتى يفيد عموم ارادته ٭ و قيل هذا الحد لادوات الاستثناء كانه قال ادوات الاستثناء كلمات ذو صيغ ٭ ووجه تقييد الصفة بمثل الذي ان الذي يذكر بعده شيئ هو الصلة كادوات الاستثناء يذكر بعدها المستثنى و هذا خبط عظيم ٭ و قيل فى الاحكام الاستثناء المتصل لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به ليس بشرط ولا صفة ولا غاية ٭ و احترز بالمتصل عن المنفصل من لفظ او عقل او غيرهما ٭ و بقوله لا يستقل عن اللفظ المتصل المستقل مثل قام القوم و لم يقم زيد ٭ و بقوله دال عن المتصلات الغير المخصصة ٭ و بقوله ليس بشرط الخ عن تلك الثلث ٭ و يرد على طرده قام القوم لا زيد وما قام القوم بل زيد او لكن زيد و على عكسه ماجاء الا زيد بعدم الاتصال بالجملة بناء على ان زيدا فاعل ٭ وقيل النقل ليس بصحيح فان المذكور في الاحكام انه لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به بحرف الا او احدى اخواته ليس بشرط ولا صفة ولا غاية ٭ فاللفظ احتراز عن غير اللفظ من الدلالات المخصوصة الحسية او العقلية او العرفية ٭ و بالمتصل عن الدلائل المنفصلة ٭ و بقوله لا يستقل من مثل قام القوم و لم يقم زيد

و بقوله دال عن الصيغ المهملة • و بقوله على ان مدلوله عن الاسماء الموكدة و النعتية نحو جاءني القوم العلماء كلهم • و بحرف الا و اخواتها عن مثل قام القوم دون زيد او لا زيد • و فوائد باقي القيود ظاهرة • ومثل ما جاء الازيد في تقدير ما جاء احد الازيد فان مذهب الجمهور ان المفرغ استثناء متصل ليس بفاعل ولا مفعول حقيقة ولذا جاز ما جاء الا هند و امتنع ما جاء هند بدون تانيث الفعل و ذهب بعضهم الى ان الفاعل مضمر و الا زيد بدل • تنبيه • قال المحقق التفتازاني في حاشية العضدي الاستثناء قد يقال بمعنى المصدر اعنى الاخراج او المخالفة و بمعنى المستثنى و هو المخرج و المذكور بعد الا من غير اخراج و بمعنى اللفظ الدال على ذلك كالشرط و الصفة • فاذا قلنا جاءني القوم الا زيدا فالاستثناء يطلق على اخراج زيد المخرج• و على لفظ زيد المذكور بعد الا و على مجموع الازيد و بهذه الاعتبارات اختلفت العبارات في تفسير الاستثناء و يجب حمل كل تفسير على ما يناسبه من المعاني الاربعة • فمن عرف الاستثناء بما دل على مخالفة الخ فقد اراد به المعنى الاخير • و من عرفه بانه لفظ متصل بجملة الخ فالظاهر منه انه اراد به المستثنى انتهى كلامه اقول و من عرفه بالمنع من الدخول الخ فقد اراد به المعنى المصدري • و من عرفه بقول ذو صيغ الخ فقد اراد به مجموع الا زيدا اي المعنى الاخير ايضا • فائدة • قيل لايكون المنقطع الا بعد الا و غير و بيد مضافا الى انّ مشددة • فائدة • لابد لصحة الاستثناء المنقطع من مخالفة بوجه من الوجوه • و قد يكون بانّ ينفي من المستثنى الحكم الذي ثبت للمستثنى منه نحو جاءني القوم الاحمارا فقد نفينا المجيء من الحمار بعد ما اثبتناه للقوم • و قد يكون بان يكون المستثنى نفسه حكما آخر مخالفا للمستثنى منه بوجه مثل ما زاد الا ما نقص و ما نفع الا ما ضرر فما الاولى نافية و الثانية مصدرية و المعنى ما زاد لكن النقصان فعله او لكن النقصان شانه و امره على ما قدره السيرافي • فالنقصان هو المستثنى حكم مخالف للزيادة و هي المستثنى منه • و كذا الحال في ما نفع الا ما ضرر و ليس المعنى ما زاد شيئا غير النقصان على ان يكون فاعل زاد مبهما و مفعوله محذوفا على ما قيل لانه حينئذ يكون متصلا مفرغا لامنقطعا ولا يقال ما جاءني زيد الا ان الجوهر الفرد حق اذ لا مخالفة بينهما باحد الوجهين • فائدة • قال اهل العربية الاستثناء من الاثبات نفي و من النفي اثبات فلو قال له عليّ عشرة الا تسعة الا ثمانية وجبت تسعة اذ المعنى الاتسعة لا يلزمني الا ثمانية يلزمني فيلزم الثمانية والواحد الباقي من العشرة • والطريق فيه وفي نظائره ان يجمع كلما هو اثبات وكلما هو نفي و يسقط المنفي من المثبت فيكون الباقي هو الواجب • ثم ان كان المذكور اولا شفعا فالاشفاع مثبتة او وترا فعكسه كذا في شرح المنهاج و به قال الشافعي رح • و قال الحنفية انه ليس كذلك بل هو تكلم بالباقي بعد الثنيا و توضيح ذلك يطلب من العضدي و التوضيح و حواشيهما • فائدة • اختلف علماء الاصول في كيفية دلالة الاستثناء على المقصود على ثلثة اقوال الاول ان العشرة في قولنا عندي عشرة الا ثلثة

مجاز عن السبعة اعني اطلق العشرة على السبعة مجازا و الا ثلثة قرينة و الثاني ان المراد بعشرة معناها اي عشرة افراد فيتناول السبعة و الثلثة معا ثم اخرج منها ثلثة ثم اسند الحكم الى العشرة المخرج منها ثلثة وهو سبعة فلم يقع الاسناد الا على سبعة و الثالث ان المجموع اعني عشرة الا ثلثة هو موضوع بازاء سبعة حتى كانها وضع لها اسمان مفرد و هو سبعة و مركب و هو عشرة الا ثلثة • والتفصيل في كتب الوصول اعلم ان الاستثناء ان تضمن ضربا من المحاسن يصير من المحسنات البديعية كقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما فان اخبار هذه المدة بهذه الصيغة تمهيد بعذر نوح في دعائه على قومه بدعوة اهلكتهم عن آخرهم اذ لو قيل فلبث فيهم تسعمائة و خمسين عاما لم يكن فيه من التهويل ما في الاول لان لفظ الالف في الاول اول ما يطرق السمع فيشتغل بها عن سماع بقية الكلام واذا جاء الاستثناء لم يبق له بعد ما تقدمه وقع يزيل ماحصل عنده من ذكر الالف كذا في الاتقان •

الاستثنائي عند المنطقيين قسم من القياس و يجيئ ذلك مستوفى مع بيان اقسامه من المتصل و المنفصل و المقدمة الاستثنائية في فصل السين المهملة من باب القاف •

الثنائية بالضم عند المنطقيين قسم من القضية الحملية و يجيئ في فصل اللام من باب الحاء المهملة •

الاثناعشري عند الاطباء اسم معاء متصل بقعر المعدة و له فم يلي المعدة يسمى بوابا يندفع الثفل من المعدة اليه • و هو مقابل للمري لان المري للدخول في المعدة و هو للخروج منها و يسمى بالاثنا عشري لان طوله في عرض البدن بهذا القدر من اصابع صاحبه اذا كانت منضمة كذا في بحر الجواهر • و اثنا عشرية البروج و الكواكب نزد منجمان اسم قسمي است از دوازده اقسام يک برج و آن چنانست که هر برجي را بدوازده قسمت کرده اند هر قسمي دو درجه و نيم باشد • پس قسم اول بهر صاحب بيت بود • و قسم دوم بهر صاحب بروج دوم که بعد ان برج باشد همچنين تا بدوازده برج داده شود اين در شجره گويد و اين را در فارسي دوازده بهره گويند •

* باب الجيم *

فصل الالف * الجبائية بالضم و فتح الموحدة المشددة كما في الصراح فرقة من المعتزلة اصحاب ابي علي الجبائي قالوا ارادة الرب لافي محل • و الله متكلم بكلام يخلقه الله في جسم • و هو غير مرئي في الآخرة • و العبد خالق بفعله • و مرتكب الكبيرة لا مومن ولا كافر يخلد في النار اذا مات بلا توبة • ولا كرامة للاولياء • و يجب على الله لمن تكلف اكمال عقله و اللطف • و الانبياء معصومون كذا في شرح المواقف •

الجزء بالفتح و سكون الزاء المعجمة في اللغة بريدن • و عند اهل العروض حذف الضرب و العروض من البيت و ذلک البيت الذي وقع فيه الجزء يسمى مجزوا و اصل البحر المقتضب مستفعلن مفعولات

اربع مرات و هو لا يستعمل في شعر العرب الا مجزوا كذا في عروض سيفي • و في بعض رسائل العروض العربية المجز و بيت ذهب منه جزأن سداسيا كان او رباعيا انتهى • و مآل العبارتين واحد كما لا يخفى • و يويد هذا ما وقع في عنوان الشرف من ان المجزو هو البيت الذي حذف عروضه و ضربه لكن في رسالة قطب الدين السرخسي الجزء نقص الثلث من اجزاء البيت انتهى • فعلى هذا لايتصور الجزء الا فى البحر المسدس •

الجُزء بالضم و السكون فى اللغة پاره الاجزاء الجمع كما فى الصراح • و في اصطلاح العلماء يطلق على معان منها ما يتركب منه و من غيره شيئ سواء كان موجودا فى الخارج او فى العقل كالاجناس و الفصول فانهما من الاجزاء العقلية الا ان المتكلم لا يسمى الجزء الاعم المحمول ولا المساوي المحمول جزء بل وضعا نفسيا على ما فى العضدي و حاشيته للتفتازاني في تقسيم العلة الى المتعدية و القاصرة في مبحث القياس • و من الاجزاء الخارجية ما يسمى جزءا شائعا كالثلث و الربع و منها ما يعبربه عن الكل كالروح و الراس و الوجه و الرقبة من الانسان كما في جامع الرموز في كتاب الكفالة و منها الجزء الذي لا يتجزى المسمى بالجوهر الفرد وعرف بانه جوهر ذو وضع لا يقبل القسمة اصلا لاقطعا ولا كسرا و لا وهما ولافرضا اثبته المتكلمون ونفاه بعض الحكماء • فالجوهر بمنزلة الجنس فلا يدخل فيه النقطة لانها عرض • وقولهم ذو وضع اي قابل للاشارة الحسية و قيل اي متحيزبالذات يخرج المجردات عند من اثبتها لعدم قبولها الاشارة الحسية ولا التحيز • و قولهم لا يقبل القسمة يخرج الجسم • وقولهم اصلا يخرج الخط و السطح الجوهريين لقبولهما القسمة في بعض الجهات • والقسمة الوهمية ما هو بحسب التوهم جزئيا • و الفرضية ما هو بحسب فرض العقل كليا على ما يجيئ في فصل الميم من باب القاف • و فائدة ايراد الفرض ان الوهم ربما لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره اولانه لايقدر على احاطة ما لايتناهى • و الفرض العقلي لا يقف لتعقله الكليات المشتملة على الصغير و الكبير و المتناهي و غير المتناهي كذا في شرح الاشارات • فان قلت لا يمكن ان يتصور وجود شيئ لا يمكن للعقل فرض قسمته • قلت المراد من عدم قبول القسمة الفرضية ان العقل لا يجوز القسمة فيه لا انه لايقدر على تقدير قسمته اي على ملاحظة قسمته و تصورها فان ذلك ليس بممتنع وللعقل فرض كل شيئ وتصوره حتى وجود المستحيلات وعدم نفسه • و بالجملة فالمراد بالفرض الفرض الانتزاعي لا الفرض الاختراعي و لا الاعم الشامل لهما و ان شئت الزيادة على هذا فارجع الى العلمي حاشية شرح هداية الحكمة • و يجيئ ما يتعلق بهذا في لفظ الجوهر ايضا ثم هذا المعنى للجزء اعم من اكثر المعاني الآتية و منها الكتاب الذي جمع فيه احاديث شخص واحد • وفي شرح شرح النخبة في بيان حد الاعتبار الاجزاء عند المحدثين هى الكتب التي جميع فيها احاديث شخص واحد و منها علة الماهية و يسمى ركنا ايضا و يجيئ في فصل اللام من باب العين المهملة و منها سدس عشر المقياس و يسمى

درجة ايضا تجوزا و يجيئ في لفظ الظل في فصل اللام من باب الظاء المعجمة و منها الدرجة* كما يجيئ في فصل الجيم من باب الدال المهملة و منها جزء من ثلثمائة وستين جزءا من اجزاء الدائرة التي على وجه حجرة الاسطرلاب و يسمى درجة ايضا و هي بمثابة درجات معدل النهار المسماة بالاجزاء * و المراد بالجزء الواقع في قول المنجمين جزء الاجتماع و جزء الاستقبال هو الدرجة * و ملا عبدالعلي برجندي درشرح زيج الغ بيگي ميگويد مراد بجزء اجتماع جزئيست كه دران اجتماع باشد وبجزء استقبال موضع قمراست در وقت استقبال اگر استقبال درشب باشد و موضع افتاب اگر در روز باشد و اگر دريكي از طرفين شب باشد آن جزء كه بافق مشرق اقرب بود معتبر باشد و منها العدد الاقل الذي يعد الاكثر اي يفنيه كالاثنين من العشرة فانه يعد العشرة اي يفنيه بخلاف الاربعة من العشرة فانها لا تعد العشرة فليست جزءا منها بل هي جزآن منها و لذا يعبر عنهما بالخمسين * و بالجملة فالعدد الاقل ان عد الاكثر فهو جزء له و ان لم يعده فاجزاء له و هذا المعنى يستعمله المحاسبون هكذا يستفاد من الشريفي في بيان النسب ويفهم من هذا ان الجزء هو مرادف الكسر و يويده انهم يعبرون من الكسر الاصم بجزء من كذا * وايضا يقولون اذا جُزّئ الواحد الصحيح باجزاء معينة سميت تلك الاجزاء مخرجا و بعض منها كسرا و منها ما هو مصطلح اهل العروض وهو ما يتركب من الاصول ويسمى ركنا ايضا * والاصول هي السبب والوتد و الفاصلة و يجمع الكل قولهم لم ار على راس جبل سمكة هكذا في عروض سيفي * و هكذا في بعض رسائل العروض العربية حيث قال و يتركب مما ذكرنا من السبب و الوتد و الفاصلة اجزاء تسمى الافاعيل و التفاعيل * و الاصول من تلك الاجزاء ثمانية فى اللفظ و عشرة فى الحكم و تسمى فواصل واركانا و اجزاء * وفي رسالة قطب الدين السرخسي وتسمى باصول الافاعيل ايضا * ثم قال فاثنان من تلك الاصول خماسيان مركبان من سبب خفيف و وتد مجموع فان تقدم الوتد فهو فعولن و ان تاخرففاعلن و ستة سباعية وهي على قسمين الاول ما هو مركب من وتد و سببين خفيفين * فان كان وتده مجموعا فان تقدم على سببيه فهو مفاعيلن و ان توسط بينهما فهو فاعلاتن في غير المضارع و ان تاخر عنهما فهو مستفعلن فى البسيط والرجز و السريع و المنسرح * و ان كان وتده مفروقا فان تقدم على سببيه فهو فاع لاتن فى المضارع خاصة و ان توسط بينهما فهومس تفع لن فى الخفيف و المجتث و ان تاخر عنهما فهو مفعولات و الثاني ما هو مركب من وتد مجموع و فاصلة صغرى * فان تقدم الوتد فهو متفاعلتن * و ان تاخر فهو متفاعلن * فان لم يعرض لهذه الاجزاء تغير يخرجهامن هذا الوزن فهي سالمة * و ان عرض فمزاحفة انتهى كلامه * و تطلق الاجزاء على هذه الثلثة ايضا اى السبب و الوتد و الفاصلة چنانچه درجامع الصنائع گويد و عرب نظائر اجزاء بدين ترتيب آورده اند لم ار على راس جبل سمكتن * و پارسيان اين كلمات متضمن اين حركات و سكنات را اجزاء نام كرده اند وچون بعضى ازين اجزاء با بعضي مركب گردد و يا مكرر شود

آنرا قالب خوانند يعني جزء بيت خوانند وعرب قالب را جزء گويند جمع آن اجزاء است ومنها ما هو مصطلح الصوفية در كشف اللغات ميگويد جزء در اصطلاح متصوفه كثرات وتعينات را گويند •

الاجزاء هو جمع الجزء و معانيها قد سبقت • والاجزاء الاصلية و الزائدة يذكر تفسيرهما في لفظ المنو في الواو من باب النون •

الجزئية بالضم عند الحكماء و المنطقيين يطلق على معان الاول كون المفهوم بحيث يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة في ذلك المفهوم ويسمى ذلك المفهوم جزئيا حقيقيا • و في علم النحو يسمى علما شخصيا • قيل و فيه بحث فان اسم الاشارة و الضمائر ونحوهما من الاسماء التي يكون الوضع فيه عاما والموضوع له خاصا من افراد الجزئي الحقيقي على المذهب المختار و لايسميها النحاة اعلاما والثاني كون المفهوم مندرجا تحت كلي و يسمى ذلك المفهوم جزئيا اضافيا و المعنى الاول اخص مطلقا من الثاني • ويقابل الجزئي الحقيقي الكلي الحقيقي و الجزئي الاضافي الكلي الاضافي و يجيئ توضيحه في لفظ الكلي في فصل اللام من باب الكاف و الثالث القضية التي يكون الحكم فيها على بعض افراد الموضوع هذا في الحمليات • و اما في الشرطيات فيعتبر بالنسبة الى بعض تقادير المقدم و يجيئ في لفظ المحصورة في فصل الراء من باب الحاء المهملة و في لفظ الشرطية في فصل الطاء المهملة من باب الشين المعجمة و الرابع العلوم التي موضوعاتها اخص من موضوع علم آخر كعلم الطب بالنسبة الى العلم الطبيعي فانه جزئي منه و قد سبق في المقدمة في بيان تقسيم العلوم المدونة و الخامس الافلاك التي هي اجزاء من افلاك أخر و يجيئ في لفظ الفلك في فصل الكاف من باب الفاء •

تجزية النسبة قد مر ذكرها في لفظ التاليف في فصل الفاء من باب الالف • و النسبة الحاصلة من التجزية تسمى بالنسبة المنقسمة • و قد يعبر عن التجزية بالقاء عن نسبة اخرى على ما في بعض حواشي تحرير اقليدس •

الجسأة بالضم و سكون السين المهملة مثل الجرعة هي الصلابة • و جسأة المعدة صلابتها و كذلك جسأة الطحال • و الجسأة في الاجفان هو ان يعرض للاجفان عسر حركة الى التغميض عن انقباض يقتضيها مع حمرة بلا رطوبة في الاكثر ويقال لها صلابة الاجفان ايضا • و جسأة الملتحمة هي صلابة تعرض في العين كلها بحيث تعسر معها حركة العين و يعرض لها تمدد من شدة الجفاف كذا في بحر الجواهر •

فصل الباء الموحدة * الجب بالفتح بريدن على ما في الصراح • و عند اهل العروض حذف السببين من مفاعيلن فيبقى مفا و لكونه مهملا يوضع موضعه فعل بسكون اللام • و الركن الذي فيه الجب يسمى مجبوبا كذا في عروض سيفي •

الجذب بالفتح و سكون الذال المعجمة كشيدن كما في الصراح • و عند اهل السلوك عبارة عن جذب الله تعالى عبدا الى حضرته و يجيئ في لفظ السلوك مع ذكر اقسام المجذوب في فصل الكاف من باب السين المهملة

جذب القلب عند الاطباء علة يحس صاحبها كانّ قلبه يجذب الى اسفل كذا في بحر الجواهر •

المجذوب من ارتضاه الحق تعالى لنفسه و اصطفاه لحضرة انسه و طهّره بماء قدسه فحاز من المنح و المواهب ما فاز به بجميع المقامات و المراتب بلا كلفة المكاسب و المتاعب كذا في الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابي الغنائم •

الجاذب عند الاطباء دواء يحرك الخلط نحو السطح الذي يماسه اما بخاصية او بتسخين • و الجاذبة هي القوة التي تجذب الغذاء • و الجذوبات هي الادوية الجاذبة كذا في بحر الجواهر •

الجرب بفتحتيين گرگين شدن • و في بحر الجواهر هو بثور صغار تبتدأ حمراء و معها حكة شديدة و ربما تقيحت و هي على نوعين رطب و يابس و جرب العين ما يعرض في داخل الجفن و هو انواع اربعة و الجميع يلازمه الدمعة و جرب الكلية بثور صغار عرضت لها • و الفرق بين الجرب و الحكة ان الحكة لا بثر معها كما في الاقسرائي •

الجريب مثل الشديد عند المحاسبين و الفقهاء هو مقدار معلوم من الارض و هو ما يحصل من ضرب ستين ذراعا في نفسه اي ما يكون ثلثة آلاف و ستمائة اذرع سطحية هكذا يستفاد من شرح الوقاية و بعض كتب الحساب •

التجربة لغة آزمودن • و التجربيات و المجربات في اصطلاح العلماء هي القضايا التي يحتاج العقل في جزم الحكم بها الى و اسطة تكرار المشاهدة • و في شرح الاشارات التجربة قد تكون كلية و ذلك عند ما يكون بتكرر الوقوع بحيث لا يحتمل معه اللاوقوع و قد تكون اكثرية و ذلك عند ما يكون بترجح طرف الوقوع مع تجويز اللاوقوع انتهى • فهذا التفسير لمطلق المجربات كلية كانت او اكثرية و ما هو من اقسام اليقينيات الضرورية هو المجربات الكلية • و حاصل التعريف ان المجربات مطلقا هي القضايا التي يحكم بها العقل لاحساسات كثيرة متكررة من غير علاقة عقلية لكن مع الاقتران بقياس خفي لا يشعر به صاحب الحكم مع حصول ذلك القياس من تكرر المشاهدة • و ذلك القياس هو انه لو كان الوقوع اتفاقيا لما كان دائميا او اكثريا لان الامور الاتفاقية لا تقع الا نادرا فلابد ان يكون هنالك سبب و ان لم تعرف ما هية ذلك السبب و اذا علم حصول السبب علم حصول المسبب مثل حكمنا بان الضرب بالخشب مولم و بان شرب السقمونيا مسهل للصفراء • فخرجت الاحكام الاستقرائية اذ لا قياس فيها و الحدسيات لان القياس المرتب فيها غير حاصل من تكرار المشاهدة و الفطريات لان القياس فيها لازم للطرفين • ثم الظاهر

ان مصداق التجربة الكلية حصول اليقين كما في التواتر لا بلوغ المشاهدة الى حد معين من الكثرة قالوا لابد في التجربيات من وقوع فعل الانسان لكن لايشترط ان يفعله الحاكم المجرب بنفسه بل يكفي وقوعه من غيره كما اذا تناول شخص السقمونيا و وقع الاسهال و شاهد شخص آخر ذلك مرارا حصل له العلم التجربي قطعا • و اعترض عليه بان الاحكام النجومية من التجربيات ولا تتوقف على فعل انسان اصلا كما ان الحدسيات كذلك و لذا قال شارح اشراق الحكمة ان المجربات لاتقال الا في التاثير و التاثر فلا يقال جربت ان السواد هيئة نارة او ان هذه النار اسود بل يقال جربت ان النار محرقة و ان السقمونيا مسهل انتهى فلم يشترط فيها فعل الانسان بل التاثيرو التاثر هذا كله خلاصة ما في الصادق الحلواني حاشية الطيبي و ما حققه المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف •

الجلب نزد منجمان بودن كوكب مذكر است در نيمه روزي فلك و بودن كوكب مونث است در نيمه شبي و يجيئ في لفظ الحيز في فصل الزاء المعجمة من باب الحاء المهملة •

الجلاب بالضم و تشديد اللام عند الاطباء هو العسل المطبوخ في ماء الورد حتى يتقوم و قد يتخذ بالسكر • و قد يطلق على المنضج كذا في بحر الجواهر •

الجانب بكسر النون عند المهندسين يطلق في الاكثر على احدى اضلاع المستطيل كذا في شرح خلاصة الحساب و هو في اللغة الطرف ووجه التسمية ظاهر •

الجنائب هم السائرون الى الله في منازل النفوس حاملين لزاد التقوى و الطاعة مالم يصلوا الى مناهل القرب حتى يكون سيرهم في الله كذا في الاصطلاحات الصوفية •

الجيب بالفتح و سكون المثناة التحتانية في اللغة گريبان كما في الصراح • و عند المهندسين و المنجمين هو نصف و تر ضعف القوس • و جيب ربع الدائرة يسمى جيبا اعظم لكونه مساويا لنصف قطر الدائرة و مقداره ستون درجة اذا اعتبر في مناطق الافلاك فاذا صارت قوس الجيب اعظم من ربع الدائرة انتقص الجيب الى ان صارت قوس الجيب نصف الدائرة فحينئذ ينعدم الجيب فنصف الدائرة وكذا تمام الدائرة لاجيب له • قال عبدالعلي البرجندي ولايخفى ان هذا التعريف مختص بجيب قوس تكون اقل من نصف الدائرة فحينئذ ينعدم الجيب • فالاصوب ان يقال جيب كل قوس عمود داخل في الدائرة يخرج من احد طرفي تلك القوس على قطر يمر ذلك القطر بالطرف الآخر لتلك القوس و القطرهو الخط المنصف للدائرة اي المار بالمركز • و انما قيدنا بقولنا داخل في الدائرة مع انهم لم يذكروه للاحتراز عن عمود خارج من طرف قوس هي نصف الدائرة على القطر فان هذا العمود لايقع في سطح الدائرة البتة • فكل اربعة اقواس قسمت الدائرة اليها جيب واحد • و كل قوس نقصت من نصف الدور فجيبه وجيب الباقي واحد • و كل قوس تكون ازيد من نصف الدور فجيب فضلها

على نصف الدور وجيب الباقي منها الى تمام الدور بعد نقصان تلك القوس من تمام الدور و احد * و اذا نقص مربع جيب قوس من مربع نصف قطر الدائرة فجذر الباقي منه جيب تمام تلك القوس الى الربع * اعلم ان نسبة جيب كل قوس الى تمامها كنسبة ظل اول تلك القوس الى نصف القطر المقسوم الى ستين جزء * و نسبة جيب تمام كل قوس الى جيب تلك القوس كنسبة الظل الثاني اي المستوي الى المقياس اذا قسم الى ستين جزء * و اذا عرفت هذا يسهل عليك استعمال الظل الاول و الظل الثاني لكل قوس كما لا يخفى * و اعلم ايضا ان كل قوس تكون ازيد من الربع و انقص من نصف الدور فيوخذ تمامها الى نصف الدور * و كل قوس تكون ازيد من النصف و انقص من ثلثة ارباع فيوخذ فضلها على نصف الدور * وكل قوس تكون ازيد من ثلثة ارباع الد و رفتنقص تلك القوس من الدور و يوخذ الباقي فما حصل من هذا العمل يسمى قوسا منقحا بضم الميم و فتح النون و تشديد القاف المفتوحة و بالحاء المهملة ماخوذا من التنقيح * و هذا الذي ذكر هو الجيب المستوي * و ما وقع من القطر بين جيب القوس و طرف القوس هو الجيب المعكوس و يسمى بسهم القوس ايضا * و اذا قسمت قوس القطعة بقسمين و اخرج عمود من نقطة الانقسام على قاعدة القطعة فذلك العمود هو جيب ترتيب كل قوس * و جيب الزاوية هو جيب قوس هي مقدار تلك الزاوية * و الاسطرلاب الذي يوضع فيه درجات الجيب بطريق معروف مذكور في كتب ذلك العلم يسمى اسطرلابا مجيبا هذا كله خلاصة ما في شرح بيست باب في علم الاسطرلاب و غيره *

فصل الثاء المثلثة * **المجتث** اسم مفعول من الاجتثاث بمعنى استيصال الشيء من اصله اطلقه اهل العروض من العرب و العجم على بحر مخصوص لجريان الخبن في جمع اركانه و اصل هذا البحر مستفعلن فاعلاتن اربع مرات * و در عروض سيفي مي ارد اصل اين بحر مستفعلن فاعلاتن است چهار بار و مسدس اين بحر را كه مستفعلن فاعلاتن است دو بار از بحر خفيف گرفته اند چرا كه اختلاف درين هر دو بحر بجز تقديم و تاخير اركان چيزي ديگر نيست * و اسم مقتضب و مجتث اگرچه در معني بهم نزديك اند اما چون اين بحر را مجتث ناميدند بجهت وقوع خبن در جميع اركان وي آن بحر را مقتضب نام كردند براي امتياز * و مخبون مثمن اين بحر مفاعلن فعلاتن است چهار بار * و مخبون مثمن مسبغ اين مفاعلن فعلاتن مفاعلن فعليان است دو بار * و مخبون مثمن مقصورش * مفاعلن فعلاتن مفاعلن فعلات است دو بار * و مخبون محذوفش مفاعلن فعلاتن مفاعلن فعلن است دو بار * و مخبون مقطوعش مفاعلن فعلاتن مفاعلن فعلن است بسكون عين دو بار * و مخبون مقطوع مسبغ ان مفاعلن فعلاتن مفاعلن فعلان است بسكون عين دو بار انتهى * و في بعض رسائل العروض العربية المجتث هو مستفعلن فاعلاتن فاعلاتن مرتين مثاله * شعر * لاتسقني خمرعام و اسقنيها * دهرية عتقت من عهد آدم * و لم يستعمل

الا مجزوا سالم العروض والضرب مثاله * شعر * البطن منها خميص * و الوجه مثل الهلال * و يجوز فيه الخبن في كل ركن والكف و الشكل الا في الضرب و التشعيث في كل فاعلاتن ولا يطوي فيه مستفعلن لان رابعه ساكن وتد مفروق وبين تن وفا وبين تن و مس معاقبة *

فصل الحاء المهملة * **الجرح** لغة من جرحه بلسانه جرحا بفتح الجيم عابه و نقصه ومنه جرحت الشاهد اذ اظهرت فيه ما ترد فيه شهادته كذا في المصباح * و في اصطلاح الفقهاء اظهار فسق الشاهد فان لم يتضمن ذلك ايجاب حق الله تعالى او للعبد فهو جرح مجرد وان تضمن اثبات حق الله تعالى او للعبد فهو غير مجرد و هذا كله من البحر الرائق شرح كنز الدقائق في كتاب الشهادة في شرح قوله ولا يسمع القاضي الشهادة على جرح *

الجراحة بكسر الجيم وفتح الراء المهملة عند الاطباء هو تفرق اتصال في اللحم من غير قيح فان تقيح يسمى قرحة * قال القرشي تفرق الاتصال اللحمي اذا كان حديثا يسمى جراحة فاذا تقادم حتى اجتمع فيه القيح يسمى قرحة انتهى * فعلى هذا القرحة غير الجراحة * وفي الوافية ان الجراحة اعم منها حيث قال تفرق اتصال اگر بگوشت فروشود آنرا جراحت گويند و اگرجراحت ريم آرد آنرا قرحه گويند *

الجناح بفتح الجيم و النون دست و بال وجانب و زير بغل * و اطباء اطلاق كرده اند بر دو استخوان كه از پهلوها مهرهاي پشت برون آيد يكي از راست و يكي از چپ ويرا جناح از بهر آن گويند كه مانند دو بال مرغ است كه بار كرده باشد كذا في بحر الجواهر *

الجناحية فرقة من غلاة الشيعة اصحاب عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذي الجناحين قالوا الارواح تتناسخ فكان روح الله في آدم ثم في شيث ثم في الانبياء و الائمة حتى انتهت الى علي واولاده الثلثة ثم الى عبد الله و قالوا عبد الله حي مقيم بجبل اصفهان و سيخرج و انكروا القيامة و استحلوا المحرمات كالخمر و الميتة و الزنا كذا في شرح المواقف *

فصل الدال المهملة * **الجحد** بسكون الحاء المهملة مع ضم الجيم و فتحها و بفتحتين ايضا في اللغة انكار شيئ مع العلم به كما يستفاد من الصراح * و عند اهل العربية يطلق على الكلام الدال على ذلك * قال في الاتقان النافي ان كان صادقا يسمى كلامه نفيا و منفيا و ان كان كاذبا يسمى جحدا و نفيا ايضا و يجيئ في فصل الياء من باب النون * و يطلق ايضا عندهم على الفعل المنفي بلم نحو لم يضرب على ما يستفاد من اطلاقاتهم و قد صرح بذلك ايضا في بعض كتب الصرف *

الجد بالفتح والتشديد في اللغة پدر پدر و پدر مادر على ما في كنز اللغات * وجده مادر پدر ومادر مادر على ما في المنتخب * و الفقهاء يقولون الجد اما صحيح او فاسد و كذا الجدة * فالجد الصحيح لشخص هو ما لا يدخل في نسبته الى ذلك الشخص ام كاب الاب و ان علا * والجد الفاسد لشخص هو ما يدخل

في نسبته اليه ام كاب الام و اب اب الام ونحوهما • والجدة الصحيحة لشخص هي التي لا يدخل في نسبتها اليه جد فاسد سواء كانت مدلية الى ذلك الشخص بمحض الانوثة كام الام و ام ام الام او بمحض الذكورة كام الاب و ام اب الاب او بخلط منهما كام ام الاب و هي صاحبة الفرض كالجد الصحيح • و الجدة الفاسدة لشخص هي التي تدخل في نسبتها اليه جد فاسد و مدلية اليه بخلط الذكور و الاناث كام اب الام و ام اب ام الاب و هي من ذوى الارحام كالجد الفاسد هكذا يستفاد من الشريفي •

الجد بالكسر و التشديد ضد الهزل كما يجيئ في فصل اللام من باب الهاء •

الجديد نزد اهل عروض اسم بحريست و اصل ان بحر فاعلاتن فاعلاتن مستفعلن است دوبار ومخبون مستعمل ميگردد و مخبون وي فعلاتن فعلاتن مفاعلن است دوبار و اين بحر از مخترعات فارسيان است و لهذا بجديد موسوم گشته كذا في عروض سيفي •

المجدد على صيغة اسم المفعول من التجديد عند الشعراء هو القصيدة التي لا تشبيب فيها ويجيئ في فصل الدال المهملة من باب القاف •

التجريد في اللغة برهنه كردن و شمشير از نيام بدر كشيدن و بريدن شاخهاي درخت كما في كنز اللغات • ودر اصطلاح صوفيه تجريد از خلائق وعلائق و عوائق و تفريد از خودي كما في كشف اللغات• و در لطائف اللغات ميگويد تجريد بمعني قطع تعلقات ظاهريست وتفريد قطع تعلقات باطني • و عند اهل الفرس من البلغاء يطلق على قسم من الاستعارة كما يجيئ في فصل الراء من باب العين • و عند اهل العربية يطلق على معان منها تجريد اللفظ الدال على المعنى عن بعض معناه كما جرد الاسراء عن معنى الليل و اريد به مطلق الاذهاب لا الاذهاب بالليل في قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا ومنها عطف الخاص على العام سمي به لانه كانه جرد الخاص من العام و افرد بالذكر تفضيلا نحو قوله تعالى حافظوا على الصلوات و الصلوة الوسطى على مافي الاتقان و يجيئ في لفظ العطف ايضا و منها خلو البيت من الردف و التاسيس • والقافية المشتملة على التجريد تسمى مجردة وهذا المعنى يستعمل في علم القوافي و منها ذكر مايلايم المستعار له ويجيئ في بيان الاستعارة المجردة في فصل الراء من باب العين و في لفظ الترشيح في فصل الحاء من باب الراء و منها ما هو مصطلح اهل البديع فانهم قالوا من المحسنات المعنوية التجريد وهو ان ينتزع من امرذي صفة امر آخر مثله في تلك الصفة مبالغة في كما لها فيه اي لاجل المبالغة في كمال تلك الصفة في ذلك الامر ذي الصفة حتى كانه بلغ من الاتصاف بتلك الصفة الى حيث يصح ان ينتزع منه موصوف آخر بتلك الصفة قال الچلبي و هذا الانتزاع دائر في العرف يقال في العسكر الف رجل وهم في انفسهم الف و يقال في الكتاب عشرة ابواب وهو في نفسه عشرة ابواب • و المبالغة التي ذكرت ماخوذة من استعمال البلغاء

لانهم لايفعلون ذلك الا للمبالغة انتهى ٭ و يجرى التجريد بهذا المعنى فى الفارسي ايضا و مثاله على ما في جامع الصنائع ٭ شعر٭ حسن جانت از نضارت همت بستاني وليک ٭ بوستاني کاندرو هرسو نمايد صد ارم ٭ ثم التجريد اقسام منها ان يكون بمن التجريدية نحو قولهم لي من فلان صديق حميم اي بلغ فلان من الصداقة حدا صح معه اي مع ذلك الحد ان يستخلص منه صديق حميم آخر مثله فى الصداقة و منها ان يكون بالباء التجريدية الداخلة على المنتزع منه نحو قولهم لئن سألت فلانا لتسألن به البحر اي بالغ في اتصافه بالسماحة حتى انتزع منه بحرا فى السماحة ٭ و زعم بعضهم ان من التجريدية و الباء التجريدية على حذف مضاف فمعنى قولهم لقيت من زيد اسدا لقيت من لقائه اسدا و الغرض تشبيهه بالاسد وكذا معنى لقيت به اسدا لقيت بلقائه اسدا ولايخفى ضعف هذا التقدير في مثل قولنا لي من فلان صديق حميم لفوات المبالغة في تقدير حصل لي من حصوله صديق فليتامل و منها ما يكون بباء المعية و المصاحبة فى المنتزع كقول الشاعر٭ شعر٭ وشوهاء تعدو بي الى صارخ الوغى ٭ بمستلئم مثل الفتيق المرحل ٭ المراد بالشوهاء فرس قبيح الوجه لما اصابها من شدائد الحرب و تعدو اي تسرع صارخ الوغى اي مستغيث الحرب و المستلئم لابس الدرع و الباء للملابسة و الفتيق الفحل المكرم عند اهله و المرحل من رحل البعير اشخصه من مكانه و ارسله و المعنى تعدو بي و معي من نفسي لابس درع لكمال استعدادي للحرب بالغ في اتصافه بالاستعداد للحرب حتى انتزع منه مستعدا آخر لابس درع و منها ما يكون بدخول في فى المنتزع منه نحو قوله تعالى فيها دار الخلد اي في جهنم وهي دار الخلد لكنه انتزع منها دارا اخرى وجعلها معدة في جهنم لاجل الكفار تهويلا لامرها ومبالغة في اتصافها بالشدة و منها ما يكون بدون توسط حرف كقول قتادة ٭ شعر٭ فلئن بقيت لارحلن لغزوة ٭ نحو الغنائم او يموت كريم ٭ اي الا ان يموت كريم يعني بالكريم نفسه فكانه انتزع من نفسه كريما مبالغة في كرمه ولذا لم يقل او اموت ٭ وقيل تقديره او يموت مني كريم كما قال ابن جني في قوله تعالى و يرثني وارث من آل يعقوب عند من قرأ بذلك انه اريد يرثني منه وارث من آل يعقوب و هو الوارث نفسه فكانه جرد منه وارثا و فيه نظر اذ لا حاجة الى التقدير لحصول التجريد بدونه كما عرفت و منها مايكون بطريق الكناية نحو٭شعر٭ ياخير من يركب المطي ولا ٭ يشرب كاسا بكف من بخلا ٭ اي يشرب الكاس بكف جواد فقد انتزع من الممدوح جوادا يشرب هو الكاس بكفه على طريق الكناية لانه اذا نفى عنه الشرب بكف البخيل فقد اثبت له الشرب بكف الكريم ومعلوم انه يشرب بكفه فهو ذلك الكريم و منها مخاطبة الانسان نفسه فانه ينتزع فيها من نفسه شخصا آخر مثله فى الصفة التي سبق لها الكلام ثم يخاطبه نحو ٭ شعر٭ لاخيل عندك تهديها ولا مال ٭ فليسعد النطق ان لم تسعد الحال٭ المراد بالحال الغنى فكانه انتزع من نفسه شخصا آخر مثله فى فقد الحال والمال والخيل ٭فائدة٭ قيل ان التجريد لاينافى الالتفات بل هو

واقع بان يجرد المتكلم نفسه من ذاته و يخاطبه لنكتة كالتوضيح في • ع • تطاول ليلك بالاثمد • ورده السيد السند بان المشهور عند الجمهور ان المقصود من الالتفات ارادة معنى واحد في صور متفاوتة و المقصود من التجريد المبالغة في كون الشيئ موصوفا بصفة و بلوغه النهاية فيها بان ينتزع منه شيئ آخر موصوف بتلك الصفة فمبنى الالتفات على ملاحظة اتحاد المعنى و مبنى التجريد على اعتبار التغاير ادعاء فكيف يتصور اجتماعهما نعم ربما امكن حمل الكلام على كل منهما بدلا عن الآخر • و اما انهما مقصودان معا فلا مثلا اذا عبر المتكلم عن نفسه بطريق الخطاب او الغيبة فان لم يكن هناك وصف يقصد المبالغة في اتصافها به لم يكن ذلك تجريدا اصلا و ان كان هناك وصف يحتمل المقام المبالغة فيه فان انتزع من نفسه شخصا آخر موصوفا به فهو تجريد ليس من الالتفات في شيئ و ان لم ينتزع بل قصد مجرد الافتنان في التعبير عن نفسه كان التفاتا هذا كله خلاصة ما في المطول و حواشيه •

التجرد في اللغة الخلو و عند الحكماء عبارة عن كون الشيئ بحيث لايكون مادة و لامقارنا للمادة مقارنة الصورة و الاعراض كذا في شرح التجريد •

المجرد اسم مفعول من التجريد و هو عند الحكماء و المتكلمين الممكن الذي لايكون متحيزا ولاحالا في المتحيز و يسمى مفارقا ايضا قال المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في مقدمة الامور العامة و الچلپي ماحاصله ان الممكن الذي لا يكون متحيزا ولا حالا فيه يسمى مجردا باتفاق الحكماء و المتكلمين • و اما كونه حادثا او قديما موجودا او معدوما او محتملا لهما فخارج عن مفهومه و لذا يستدل الحكماء على وجوده و قدمه • وجعل بعض المتكلمين قسما للحادث بناء على ان كل ممكن حادث عندهم وبعضهم جزم بامتناعه • و الجمهور منهم على انه لم يثبت وجوده فجاز ان يكون موجودا و جاز ان يكون معدوما سواء كان ممكنا او ممتنعا و تقسيمه يجيئ في لفظ المفارق في فصل القاف من باب الفاء • و عند الصرفيين كلمة فيها حروف اصلية فقط اي لا يكون فيها حرف زائد مثل ضرب و يقابله المزيد • و بعض معاني المجرد قد عرفت في لفظ التجريد قبيل هذا •

الجارودية فرقة من الزيدية اصحاب جارود و يجيئ هناك في فصل الدال المهملة من باب الزاء المعجمة •

الجسد بفتح الجيم و السين المهملة في اللغة الجسم الاجساد الجمع • و في البيضاوي الجسد جسم ذو لون و لذلك لا يطلق على الماء و الهواء • و منه الجساد للزعفران • و قيل جسم ذو تركيب لان اصله جمع الشيئ واشتداده انتهى كلامه • و الجسد عند الصوفية يطلق غالبا على الصورة المثالية على ما في شرح الفصوص للمولوي عبد الرحمن الجامي في الفص الاسحاقي •

الاجساد السبعة عند الحكماء هي الذهب و الفضة و الرصاص و الاسرب و الحديد و النحاس

والخارميني كذا في شرح المواقف في فصل ما لانفس له من المركبات •

المجاسدة عند المنجمين هي مقارنة الكوكب بعقدة القمر و يجيئ في لفظ النظر • و قد تطلق على المقارنة مطلقا •

الجلد هو ضرب الجلد وهو حكم يختص بمن ليس بمحصن لما علم من ان حد المحصن هو الرجم كذا في اصطلاحات السيد الجرجاني •

الجمود بضم الجيم و الميم عند الاطباء علة اذا عرضت للانسان بقي على الحالة التي ادركته عليها اما جالسا او قائما كذا في بحرالجواهر •

الجامد فی اللغة نقيض الذائب و الجوامد الجمع • و عندالصرفيين و النحاة هوالاسم الغيرالمشتق سواء كان مصدرا اوغيرمصدر • و فی العباب و من حق الحال الاشتقاق وقد تقع جامدة و من الحال الجامدة المصدر الماول بالمشتق نحو اتيته ركضا اي راكضا • وقد تقع الحال الجامدة اسما غيرمصدر على ضرب من التاويل انتهى • لكن فی الاصول الاكبري ان الجامد هو الاسم الذي ليس مصدرا ولامشتقا • و يطلق الجامد ايضا عندهم على غير المتصرف من الافعال قال فی المغني في بيان نون الوقاية و هي تلحق قبل ياء المتكلم المنقية بواحد من ثلثة الفعل متصرفا كان نحو اكرمني او جامدا نحو عساني وقاموا ما خلاني وما عداني و حاشاني ان قدرت فعلا الخ • و عند الاطباء هو الدواء الذي من شانه ان يسيل عند فعل الحرارة الغريزية فيه و هو مجتمع فی الحال کا لشمع • والجوامد الجمع و قد تطلق الجوامد على الاشياء الصلبة المنعقدة فی البدن كالعظام و الغضاريف كذا في بحرالجواهر •

الجود بالضم و سكون الواو افادة ما ينبغي لا لعوض و يجيئ في لفظ الرحمة في فصل الميم من باب الراء •

التجويد فی اللغة التحسين و في اصطلاح القراء تلاوة القرآن باعطاء كل حرف حقه من مخرجه و صفته اللازمة له من همس و جهر و شدة و رخاوة و نحوها و اعطاء كل حرف مستحقه مما يشاء من الصفات المذكورة كترقيق المستقل و تفخيم المستعلي و نحوهما ورد كل حرف الى اصله من غير تكلف • و طريقه الاخذ من افواه المشايخ العارفين بطريق اداء القرآن بعد معرفة ما يحتاج اليه القاري من مخارج الحروف و صفاتها و الوقف و الابتداء و الرسم • و مراتب التجويد ثلثة ترتيل و تدوير وحدر و الاول اتم ثم الثاني فالترتيل التودة و هو مذهب ورش و عاصم و حمزة • و الحدر الاسراع هو مذهب ابن كثير و ابي عمر و القالون و التدوير التوسط بينهما و هو مذهب ابن عامر و الكسائي وهذا هو الغالب على قراءتهم و الا فكل منهم يجيز الثلثة • ولابد في الترتيل من الاحتراز عن التمطيط • وفی الحدر عن الاندماج اذ القراءة كالبياض ان قل صار سمرة و ان زاد صار

برصا انتهى * و صاحب الاتقان جعل الترتيل مرادفا للتحقيق حيث قال كيفيات القراءة ثلث احدها التحقيق و هو اعطاء كل حرف حقه من اشباع المد و تحقيق الهمزة و اتمام الحركات و اعتماد الاظهار و التشديدات و بيان الحروف و تفكيكها و اخراج بعضها من بعض بالسكت و الترتيل و التؤدة و ملاحظة الجائزات من الوقوف بلاقصر و لا اختلاس و لا اسكان محرك و لا ادغامه و هو يكون لرياضة الالسن و تقويم الالفاظ * و يستحب الاخذ به على المتعلمين من غير ان يتجاوز فيه الى حد الافراط بتوليد الحروف من الحركات و تكرير الراوات و تحريك السواكن و تطنين النونات بالمبالغة في الغنات و نحو ذلك و هذا النوع من القراءة مذهب حمزة و ورش الثانية الحدر بفتح الحاء و سكون الدال المهملتين و هو ادراج القراءة بسرعتها و تخفيفها بالقصر و التسكين و الاختلاس و البدل و الادغام الكبير و تخفيف الهمزة و نحو ذلك مما صحت به الرواية مع مراعاة اقامة الاعراب و تقويم اللفظ و تمكن الحروف بدون بتر حروف المد و اختلاس اكثر الحركات و ذهاب صوت الغنة و التفريط الى غاية لاتصح به القراءة و هذا النوع مذهب ابن كثير و ابي جعفر و من قصر المنفصل كابي عمر و يعقوب الثالثة التدوير و هو التوسط بين المقامين من التحقيق و الحدر و هو الذي و رد عن اكثر الائمة ممن مد المنفصل و لم يبلغ فيه الاشباع و هو مذهب سائر القراء و هو المختار عند اكثر اهل الاداء * ثم قال و الفرق بين الترتيل و بين التحقيق فيما ذكره بعضهم ان التحقيق يكون للرياضة و التعليم و التمرين و الترتيل يكون للتدبر و التفكر و الاستنباط فكل تحقيق ترتيل و ليس كل ترتيل تحقيقا * فائدة * في شرح المهذب اتفقوا على كراهة الافراط في الاسراع قالوا و قراءة جزء بترتيل افضل من قراءة جزئين في قدر ذلك الزمان بلا ترتيل و قالوا و استحباب الترتيل للتدبر ولانه اقرب الى الاجلال و التوقير و اشد تاثيرا في القلب و لهذا يستحب للاعجمي الذي لايفهم معناه * و في النشر اختلف هل الافضل الترتيل و قلة القراءة او السرعة مع كثرتها * و احسن بعض ائمتنا فقال ان ثواب قراءة الترتيل اجل قدرا و ثواب الكثرة اكثر عددا لان بكل حرف عشرة حسنات * و في البرهان للزركشي كمال الترتيل تفخيم الفاظه و الابانة عن حروفه و ان لايدغم حرفا في حرف * و قيل هذا اقله * و اكمله ان يقرأه على منازله فان قرأ تهديدا لفظ به لفظ المتهدد او تعظيما لفظ به على التعظيم انتهى ما في الاتقان *

جودة الفهم صحة الانتقال من الملزومات الى اللوازم كذا في اصطلاحات السيد الجرجاني *

الجهاد بالكسر في اللغة بذل ما في الوسع من القول و الفعل كما قال ابن الاثير * و في الشريعة قتال الكفار و نحوه من ضربهم و نهب اموالهم و هدم معابدهم و كسر اصنامهم و غيرها كذا في جامع الرموز * و مثله في فتح القدير حيث قال الجهاد غلب في عرف الشرع على جهاد الكفار و هو دعوتهم الى الدين الحق و قتالهم ان لم يقبلوا و هو في اللغة اعم من هذا انتهى * و السير اشمل من الجهاد

كما في البرجندي • وعند الصوفية هو الجهاد الاصغر • و الجهاد الاكبر عندهم هو المجاهدة مع النفس الأمّارة كذا في كشف اللغات •

المجاهدة في الصراح الجهاد والمجاهدة بمعنى الاجتهاد • و مجاهده نزد صوفيه عبارتست از كارزاركردن بانفس و شيطان كما في مجمع السلوك • و في خلاصة السلوك المجاهدة صدق الافتقار الى الله تعالى بالانقطاع عن كل ما سواه كذا قال ابو عطاء • وقال جعفر الصادق المجاهدة بذل النفس في رضاء الحق • و قال ابو عثمان فطام النفس عن الشهوات و نزع القلب عن الاماني و الشبهات •

الاجتهاد في اللغة استفراغ الوسع في تحصيل امر من الامور مستلزم للكلفة و المشقة و لهذا يقال اجتهد في حمل الحجر ولا يقال أجتهد في حمل الخردلة • و في اصطلاح الاصوليين استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي • و المستفرغ وسعه في ذلك التحصيل يسمى مجتهدا بكسر الهاء و الحكم الظني الشرعي الذي عليه دليل يسمى مجتهدا فيه بفتح الهاء • فقولهم استفراغ الوسع معناه بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه و هو كالجنس فتبين بهذا ان تفسير الآمدي ليس اعم من هذا التفسير كما زعمه البعض • و ذلك لان الآمدي عرف الاجتهاد باستفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الاحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد عليه • و بهذا القيد الاخير خرج اجتهاد المقصر وهو الذي يقف عن الطلب مع تمكنه من الزيادة على فعل من السعي فانه لايعدّ هذا الاجتهاد في الاصطلاح اجتهادا معتبرا • فزعم هذا البعض ان من ترك هذا القيد جعل الاجتهاد اعم • و قيد الفقيه احتراز عن استفراغ غير الفقيه وسعه كاستفراغ النحوي وسعه في معرفة وجوه الاعراب و استفراغ المتكلم وسعه في التوحيد و الصفات واستفراغ الاصولي وسعه في كون الادلة حججا • قيل و الظاهر انه لاحاجة لهذا الاحتراز و لذا لم يذكر هذ القيد الغزالي و الآمدي و غيرهما فانه لايصير فقيها الابعد الاجتهاد اللهم الا ان يراد بالفقه التهيؤ بمعرفة الاحكام • وقيد الظن احتراز من القطع اذ لا اجتهاد في القطعيات • و قيد شرعي احتراز عن الاحكام العقلية و الحسية • و في قيد بحكم اشارة الى انه ليس من شرط المجتهد ان يكون محيطا بجميع الاحكام و مدارها بالفعل فان ذلك ليس بداخل تحت الوسع لثبوت لا ادري في بعض الاحكام كما نقل عن مالك انه سئل عن اربعين مسئلة فقال في ستة و ثلثين منها لا ادري • وكذا عن ابي حنيفة رح قال في ثمان مسائل لا ادري و اشارة الى تجزى الاجتهاد لجريانه في بعض دون بعض • و تصويره ان المجتهد حل له في بعض المسائل ما هو مناط الاجتهاد من الادلة دون غيرها فهل له ان يجتهد فيها اولا بل لابد ان يكون مجتهدا مطلقا عنده ما يحتاج اليه في جميع المسائل من الادلة فقيل له ذلك اذ لو لم يتجز الاجتهاد لزم علم المجتهد الآخذ بجميع الماخذ ويلزمه العلم بجميع الاحكام و اللازم منتف لثبوت لا ادري كما عرفت وقيل ليس له ذلك ولايتجزى الاجتهاد و العلم

بجميع الماخذ لا يوجب العلم بجميع الاحكام لجواز عدم العلم بالبعض لتعارض و للعجز في الحال عن المبالغة اما لمانع يشوش الفكر او استدعائه زمانا * اعلم ان المجتهد في المذهب عندهم هو الذي له ملكة الاقتدار على استنباط الفروع من الوصول التي مهدها امامه كالغزالي ونحوه من اصحاب الشافعي و ابي يوسف و محمد من اصحاب ابي حنيفة وهو في مذهب الامام بمنزلة المجتهد المطلق في الشرع حيث يستنبط الاحكام من اصول ذلك الامام * فائدة * للمجتهد شرطان الاول معرفة الباري تعالى و صفاته و تصديق النبي صلى الله عليه وآله وسلم بمعجزاته و سائر ما يتوقف عليه علم الايمان كل ذلك بادلة اجمالية و ان لم يقدر على التحقيق والتفصيل على ما هو داب المتبحرين في علم الكلام و الثاني ان يكون عالما بمدارك الاحكام و اقسامها و طرق اثباتها و وجوه دلالاتها وتفاصيل شرائطها و مراتبها وجهات ترجيحها عند تعارضها و التفصي عن الاعتراضات الواردة عليها فيحتاج الى معرفة حال الرواة و طرق الجرح والتعديل و اقسام النصوص المتعلقة بالاحكام و انواع العلوم الادبية من اللغة و الصرف والنحو وغير ذلك هذا في حق المجتهد المطلق الذي يجتهد في الشرع * واما المجتهد في مسئلة فيكفيه علم ما يتعلق بها و لا يضره الجهل بما لا يتعلق بها هذا كله خلاصة ما في العضدي وحواشيه وغيرها *

فصل الراء المهملة

* الجبر بالفتح و سكون الموحدة في اللغة بمعني شكسة را بستن و نيكو كردن حال كسي على ما في الصراح * وبدي و نيكي كار از حق دانستن * و بزور بر كاري داشتن كسي را * و بادشاه و بندهٔ شجاع و فقير على ما في المنتخب * و عند الصوفية هو الجبروت * و عند المحاسبين حذف المستثنى من احد المتعادلين اي المتساويين وزيادة مثله اي مثل ذلك المستثنى على المتعادل الآخر مثاله مال الا خمسة اشياء يعدل ستة فحذف خمسة اشياء من المتعادل الاول و هو مال الا خمسة اشياء و زيادته على المتعادل الآخر يسمى جبرا و الحاصل بعد الجبر مال يعدل ستة و خمسة اشياء * و قيل حذف المستثنى من احد المتعادلين جبر و زيادة مثله على الآخر تعديل كذا في بعض الرسائل * و قد يطلق الجبر عند هم و يراد به علم الجبر و المقابلة و هو علم يعرف به المجهولات العددية من معلوماتها المخصوصة حال كون تلك المجهولات على وجه مخصوص من فرض المجهول شيئا و حذف المستثنى من احد المتعادلين و زيادته على الآخر و اسقاط المشترك بين المتعادلين على ما بيّن في كتب الحساب كذا في شرح خلاصة الحساب * ثم الجبر عند اهل الكلام يستعمل كثيرا بمعنى اسناد فعل العبد الى الله سبحانه و هو خلاف القدر و هو اسناد فعل العبد اليه لا الى الله تعالى * فالجبر افراط في تفويض الامر الى الله تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة الجماد لا ارادة له ولا اختيار * و القدر تفريط في ذلك بحيث يصير العبد خالقا لافعاله بالاستقلال و كلاهما باطلان عند اهل الحق و هم اهل السنة و الجماعة و الحق الوسط بين الافراط و التفريط المسمى بالكسب هكذا في شرح المواقف و التلويح * و في الصراح الجبر بمعنى خلاف القدر على ما قال ابوعبيدة كلام مولد *

الجبرية بفتحتين خلاف القدرية على ما في الصراح • و في المنتخب و فتح الباء كما اشتهر اما غلط و اما لجهة مناسبته بالقدرية و هي فرقة من كبار الفرق الاسلامية كالجهمية و هم اصحاب جهم بن صفوان الترمذي قالوا لاقدرة للعبد اصلا لامؤثرة و لا كاسبة بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها • و الله لا يعلم الشيئ و علمه حادث لا في محل ولا يتصف الله بما يوصف به غيره كالعلم و الحيوة اذ يلزم منه التشبيه • و الجنة و النار تفنيان بعد دخول اهلها فيها حتى لايبقى موجود سوى الله تعالى و وافقوا المعتزلة في نفي الروية و خلق الكلام و ايجاب المعرفة بالعقل قبل ورود الشرع فهولاء جبرية خالصة • و اما اهل السنة و الجماعة و كذا النجارية و الضرارية مجبرية متوسطة اي غير خالصة بل متوسطة بين الجبر و التفويض لانهم يثبتون للعبد كسبا بلا تاثير فيه كذا في شرح المواقف •

الجبروت عند الصوفية عبارة عن الذات القديمة و هي صيغة المبالغة بمعنى الجبر • و الجبر اما بمعنى الاجبار من قولهم جبرته على الامر جبرا او اجبرته اكرهته عليه او بمعنى الاستعلاء من قولهم نخلة جبارة اذا فاتتها الايدي • و الجبار الملك تعالى كبرياؤه متفرد بالجبروت لانه يجرى الامور مجاري احكامه و يجبر الخلق على مقتضيات الزامه او لانه يستعلي عن درك العقول كذا في شرح القصيدة الفارضية • و الصفات القديمة تسمى بالملكوت كما وقع في هذا الشرح ايضا و يجيئ في محله • و في مجمع السلوك الملكوت عند هم عبارة من فوق العرش الى تحت الثرى و ما بين ذلك من الاجسام و المعاني و الاعراض • و الجبروت ماعدا الملكوت كذا قال الديلمي • و قال بعض الكبار و اما عالم الملكوت فالعبد له فيه اختيار مادام في هذا العالم فاذا دخل في عالم الملكوت صار مجبورا على ان يختار ما يختار الحق و ان يريد مايريد لايمكنه مخالفته اصلا انتهى • وفي بعض حواشي شرح العقائد النسفية في الخطبة في اصطلاح المشايخ عالم الجبروت عالم الكروبيين و هو عالم المقربين من الملائكة و تحته عالم الاجساد و هو عالم الملك • و المراد من الجبروت الجبارية و هي عبارة من قهر الغير على وفق ارادته و الجبروت و العظمة بمعنى و احد لغة غير ان فيه معنى المبالغة لزيادة اللفظ • و في اصطلاح اهل الكلام عبارة عن الصفات كما ان اللاهوت عبارة عن الذات فالاضافة في نعوت الجبروت على هذا الاصطلاح اضافة المسمى الى اسمه انتهى كلامه • و در كشف اللغات ميگويد كه جبروت در اصطلاح سالكان مرتبهٔ وحدت را گويند كه حقيقت محمديست و تعلق بمرتبهٔ صفات دارد انتهى • و در موضع ديگر گويد و نيز مرتبهٔ صفات را جبروت خوانند و مرتبهٔ اسماء را ملكوت • و در مرآة الاسرار ميگويد بدانكه اهل فردانيت را دوام مقام لاهوت است يعني تجلي ذات و لاهوت در اصل لاهو الا هو است حرف تا زيادة از قانون عرب است و عادت اين قوم است كه چون كلامي مخالط گويند چيزي زيادة كنند وچيزي حذف تا نامحرمان از حقيقت محروم مانند پس لا نفي است يعني نيست تجلي صفات مرطائفه افراد را و هو اسم ذات است يعني الا هو مكر تجلي ذات و لاهوت خود يعني فردانيت

را مقام نیست که خارج از شش حدود است و لفظ مقام که اضافت بآن میکنند و گویند مقام لاهوت باسناد مجاز است اما مقام ندارد • واسفل این مقام جبروتست یعني مقام جبر وکسر خلائق واین مقام قطب عالم است که متصرفست از عرش تا ثری و جبر و کسر هم در شش جهت کنجد و قطب عالم را فیض از عرش مجید است که تعلق بعزلت و نصب دارد • و این مقام را جبر و کسر ازان گویند که کرامات اولیا و معجزات انبیا هم ازین عالم است و چون از مقام جبر و کسر ترقي کنند بمقام فردانیت که لاهوت است رسند و درعالم فردانیت عالم جبروت یعني جبر و کسر کفر است • اما افراد قادر اند برعالم جبروت اگر به جبر و کسر مشغول شوند از فردانیت یعني از تجلي ذات بیفتند و بدین سبب افراد مستور میمانند انتهی • و قریب بدینست انچه درمجمع السلوك در جائي واقع شده که منازل خلائق چهاراند • شعر • یکي منزل که آن ناسوت نام است • بران اوصاف حیواني تمام است • ز راه تربیت پیران بشارت • بداده چار منزل با عبارت • ازان منزل اگر خود بگذرد کس • رسد در دویمي منزل ملک پس • دران عالم چو او معروف کردد • ملائک آسمان مکشوف گردد • چو برگیرد قدم را او ز ملکوت • رسد درسیومي منزل بجبروت • مقام روح بر من حیرت آمد • نشان از وي بگفتن غیرت آمد • دران منزل بود کشف و کرامات • ولي باید گذشتن زان مقامات • اگر دنیا و عقبی پیش آید • نظر کردن برو هرگز نشاید • بنور ذکر باید در گذشتن • بآب توبه باید دل بشستن • در ان حالت مقام نور باشد • زجاي اب و گل او دور باشد • چو گردد جان و دل از غیر او پاک • رسد در عالم لاهوت بي باك • دران منزل چهارم جست و جوئي • نباشد با خدا جز گفت و گوئي • مقام قرب منزل بي نشانست • جز آن کون و مکان دیگر جهانست • بعون حق رسد آنجا چو سالک • شود برجملهٔ اشیاء مالك •

الجدري بالضم والفتح و سکون الدال و الراء المهملتین لغة آبله و هو بثور صغار بعضها وکبار بعضها یظهر علی البدن لدفع من الطبیعة المدبرة لبدن الانسان فضلات طمثیة منبثة فی البدن لاغتذائه بها و لذلک قیل ان هذا المرض لابد ان یعرض لکل شخص الا ان تلک الفضلات تبقی فی البدن الی حین یحصل لها محرک یحرك القوة الدافعة لدفعها • و من الناس من یجدر مرتین و ذلك عند عدم قوة الطبیعة علی دفع المادة فی البدن من الصبي بل یبقی شیئ منها ثم یتفق اسباب مسخنة رطبة فتحرك المادة وتحرك الطبیعة لدفعها مرة ثانیة کذا في بحر الجواهر • وفی الاقسرائي الجدري بثور حمر مائلة الی البیاض تتفرش في جمیع البدن او في اکثره و تتقیح سریعا • وسببه غلیان الدم و تعفنه بما یخالطه من الفضول الرقیقة المتولدة في سن الطفولیة و لذا یحدث للصبیان کثیرا • وتفسیر المضاعف و المختلط من الجدري یجیئ في لفظ الحصبة في فصل الموحدة من باب الحاء •

الجذر بالفتح و سکون الذال المعجمة بمعني بریدن و از بیخ برکندن و اصل هر چیزي و بدین معني

بكسر جيم نيز آمده • ودر اصطلاح محاسبين عدديرا گويند كه در نفس وي ضرب كنند كذا في المنتخب • وفي خلاصة الحساب و شرحه العدد المضروب في نفسه يسمى جذرا في المحاسبات وضلعا في المساحة وشيئا في الجبر والمقابلة • والحاصل يسمى مجذورا ومربعا ومالا • والتجذير هو تحصيل الجذر • ثم الجذر قسمان منطق وهو ماله جذر صحيح كالتسعة فان له جذرا صحيحا وهو الثلثة و اصم وهو ماليس له جذر صحيح كالعشرة فان جذرها هو ثلثة و سبع تقريبا ليس صحيحا • ان قيل الكسر ايضا يكون منطقا و اصم مع ان جذر الكسر لا يكون صحيحا قط • قلت المراد بكون الكسر منطقا ان يكون عدد الكسر بعد تجنيسه او قبل تجنيسه على انه يعتبر كانه عدد صحيح منطقا • وقد يطلق الجذر على معنى يعم المساحة والجبر والمقابلة كذا في شرح خلاصة الحساب للخلخالي •

الجر بالفتح و التشديد في اللغة زبر دادن آخر كلمه را و حركت زبر كما في المنتخب • وعند النحاة يطلق على نوع من الاعراب حركة كان اوحرفا و يسمى علامة ايضا كما يستفاد من الموشح شرح الكافية ويجيء في لفظ الاعراب • والذي يحصل منه الجر يسمى جارا و عامل الجر واللفظ الذي في آخره الجر يسمى مجرورا • وجر الجوار عندهم هو ان تصير الكلمة مجرورة بسبب اتصالها بكلمة مجرورة سابقة عليها لا بسبب غير الاتصال فيكون جر الاولى بسبب العامل و جر الثانية لا بعامل ولا بسبب التبعية كجر التوابع بل انما يكون بسبب الاتصال والمجاورة كجر ارجلكم في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم و ارجلكم عند من قرء بجر ارجلكم فانه انما هو بسبب مجاورته بقوله برؤسكم •

الجوزهر بفتح الجيم بعدها واو ثم زاء معجمة بعدها هاء ثم راء عند اهل الهيئة هو العقدة اي عقدة الراس و الذنب على ما في بحر الفضائل • و يطلق ايضا على ممثل القمر سمي به اذ على محيطه نقطة مسماة بالجوزهر • وقال عبد العلي البرجندي في حاشية الجغمني في باب حركات الافلاك الجوزهر بغير الاضافة يطلق على ممثل القمر وبالاضافة يطلق على العقدة و يجيء ايضا في لفظ الذنب في فصل الباء من باب الذال المعجمة •

الجعفرية فرقة من المعتزلة اصحاب الجعفر[بن جعفر] بن مبشر وابن حرب وافقوا الاسكافية وزادوا عليهم ان في فساق الامة من هو اشر من الزنادقة والمجوس • و اجماع الامة على حد الشرب خطأ لان المعتبر في الحد هو النص • وسارق الحبة فاسق منخلع من الايمان كذا في شرح المواقف •

الجفر بالفتح و سكون الفاء هو علم يبحث فيه عن الحروف من حيث هي بناء مستقل بالدلالة ويسمى بعلم الحروف وبعلم التكسير ايضا • و فائدته الاطلاع على فهم الخطاب المحمدي الذي لا يكون الا بمعرفة علم اللسان العربي هكذا يستفاد من بعض الرسائل • ويعرف من هذا العلم حوادث العالم الى انقراضه قال السيد السند في شرح المواقف في المقصد الثاني من نوع العلم الجفر والجامعة

كتابان لعلي كرم الله وجهه قد ذكر فيهما على طريقة علم الحروف الحوادث التي تحدث الى انقراض العالم و كانت الائمة المعروفون من اولاده يعرفونهما و يحكمون بهما • وفي كتاب قبول العهد الذي كتبه علي بن موسى رضي الله عنه الى مامون بعد ان وعد المامون له بالخلافة انك قد عرفت من حقوقها مالم يعرفه آباؤك فقبلت منك عهدك الا ان الجفر و الجامعة يدلان على انه لايتم • و لمشايخ المغاربة نصيب من علم الحروف ينتسبون فيه الى اهل البيت • ورايت انا بالشام نظما اشير فيه بالرموز الى احوال ملوك مصر و سمعت انه مستخرج من ذينك الكتابين انتهى •

الجمرة بالفتح و سكون الميم فى اللغة آتشک و هي حبات تظهر اما متفرقة او مجتمعة معه الم شديد يأخذ كل حبة منها قطعة كبيرة من البدن و يعمق فى اللحم كذا في بحر الجواهر • و فى الموجز الجمرة و النار الفارسية يقال لكل بثر اكّال منفط محرق محدث للخشكريشة • و ربما خصت النار الفارسية بما كان بثرا من جنس النملة فيه سعي و تنفط من مادة صفراوية قليلة التعفن و السوداء • و الجمرة ما يسوّد الجلد من غير رطوبة و تكون كثيرة السوداء غليظة غامضة قليلة البثر •

الجمار الثلث عند الصوفية عبارة عن النفس و الطبع و العادة و يجيئ في لفظ الحج في فصل الجيم من باب الحاء •

الجمهوري هو نبيذ العنب وقيل هو الشراب المتخذ من المثلث يجعل عليه الماء الذي ذهب عنه ثم يطبخ بعض الطبخ و يودع فى الاوعية و يخمر • و قيل ما بقي نصفه من عصير العنب بعد طبخه • و فى النهاية منه حديث النخعي انه اهدي له بختج هو الجمهوري • والبختج العصير المطبوخ و قيل له الجمهوري لان جمهور الناس يستعملونه اي اكثرهم • و فى الجامع الجمهوري ما بقي نصفه من عصير العنب بعد طبخه • و المثلث مابقي ثلثه و البختج مابقي ربعه كذا في بحر الجواهر • و فى البرجندي الجمهوري هو الذي من ماء العنب يصب عليه الماء يطبخ ادنى طبخة و يجيئ في لفظ الطلاء •

الجوهر يطلق على معان منها الموجود القائم بنفسه حادثا كان او قديما ويقابله العرض بمعنى ما ليس كذلك و منها الحقيقة و الذات و بهذا المعنى يقال اي شيئ هو في جوهره اي ذاته و حقيقته و يقابله العرض بمعنى الخارج من الحقيقة • والجوهر بهذين المعنيين لا شک في جوازه في حق الله تعالى و ان لم يرد الاذن بالاطلاق و منها ما هومن اقسام الموجود الممكن فهو عند المتكلمين لايكون الاحادثا اذ كل ممكن حادث عندهم • و اما عند الحكماء فقد يكون قديما كالجوهر المجرد و قد يكون حادثا كالجوهر المادي • و عند كلا الفريقين لا يجوز اطلاقه بهذا المعنى على الله تعالى بناء على انه قسم من الممكن • فتعريفه عند المتكلمين الحادث المتحيز بالذات و المتحيز بالذات هو القابل للاشارة الحسية بالذات بانه هنا او هناك و يقابله العرض فقال الاشاعرة العرض هو الحادث القائم بالمتحيز بالذات فخرج الاعدام و السلوب لعدم حدوثها

لان الحادث من اقسام الموجود و خرج ايضا ذات الرب و صفاته لعدم كونها حادثة ولا قائمة بالمتحيز بالذات فان الرب تعالى ليس بمتحيز اصلا * و بالجملة فذات الرب تعالى و صفاته ليست باعراض ولا جواهر * و قال بعض الاشاعرة العرض ما كان صفة لغيره و ينبغي ان يراد بما الحادث بناء على ان العرض من اقسام الحادث و الا ينتقض بالصفات السلبية و بصفات الله تعالى اذا قيل بالتغاير بين الذات و الصفات كما هو مذهب بعض المتكلمين و ان لم يكن بالتغاير بينهما فصفات الله تعالى تخرج بقيد الغيرية وقال المعتزلة العرض هو ما لو وجد لقام بالمتحيز * و انما اختاروا هذا لان العرض ثابت عندهم في العدم منفكا عن الوجود الذي هو زائد على الماهية ولايقوم بالمتحيز حال العدم بل اذا وجد العرض قام به * و هذا بناء على قولهم بان الثابت في العدم ذوات المعدومات من غير قيام بعضها ببعض فان القيام من خواص الوجود الا عند بعضهم فانهم قالوا باتصاف المعدومات بالصفات المعدومة الثابتة * و يرد عليهم فناء الجواهر فانه عرض عندهم و ليس على تقدير وجوده قائما بالمتحيز الذي هو الجوهر عندهم لكونه منافيا للجواهر و لا ينعكس ايضا على من اثبت منهم عرضا لا في محل كابي هذيل العلاف فانه قال ان بعض انواع كلام الله لافي محل و كبعض البصريين القائلين بارادة قائمة لا في محل * و اما ما قيل من ان خروجها لا يضر لانه لايطلق العرض على كلام و ارادة حادثين فمما لا يلتفت اليه اذ عدم الاطلاق تأدبا لايوجب عدم دخولهما فيه * ومعنى القيام بالمتحيز اما الطبيعة في المتحيز او اختصاص الناعت كما يجيئ في لفظ الوصف في فصل الفاء من باب الواو و يجيئ ايضا في لفظ القيام و لفظ الحلول * واعلم انه ذكر صاحب العقائد النسفية ان العالم اما عين او عرض لانه ان قام بذاته فعين والافعرض و العين اما جوهر او جسم لانه ما متركب من جزئين فصا عدا و هو الجسم او غير متركب و هو الجوهر و يسمى الجزء الذي لايتجزى ايضا * قال احمد جند في حاشيته هذا مبني على ما ذهب اليه المشايخ من ان معنى العرض بحسب اللغة مايمتنع بقاؤه ومعنى الجوهر ما يتركب منه غيره و معنى الجسم ما يتركب من غيره انتهى * فالجوهر على هذا مرادف للجزء الذي لا يتجزى وقسم من العين وقسم للجسم * وقيل هذا على اصطلاح القدماء * و المتأخرون يجعلون الجوهر مرادفا للعين و يسمون الجزء الذي لا يتجزى بالجوهر الفرد و يؤيده ما وقع في شرح المواقف من انه قال المتكلمون لاجوهر الا المتحيز بالذات فهوا ما يقبل القسمة في جهة واحدة او اكثر وهو الجسم عند الاشاعرة اولا يقبلها اصلا وهو الجوهر الفرد و قد سبق تحقيق تعريف الجوهر الفرد في لفظ الجزء في فصل الالف * ثم لا يخفى ان هذا التقسيم انما يصح حاصرا عند من قال بامتناع وجود المجرد او بعدم ثبوت وجوده و عدمه * واما عند من ثبت وجود المجرد عنده كالامام الغزالي و الراغب القائلين بان الانسان موجود ليس بجسم ولاجسماني كما عرفت فلايكون حاصرا * و اعم من هذا ما وقع في المواقف من انه قال المتكلمون الموجود في الخارج اما ان لايكون له اول و هو القديم او يكون له اول

و هو الحادث * والحادث اما متحيز بالذات وهو الجوهر او حال في المتحيز بالذات وهو العرض اولايكون متحيزا ولا حالا فيه و هو المجرد انتهى * وهذا التقسيم ايضا ليس حاصرا بالنسبة الى من ثبت عنده وجود المجرد فان صفات المجرد خارجة عن التقسيم * ثم الظاهران القائل بوجود المجرد يعرّف العرض بما كان صفة لغيره فان الغير اعم من المتحيز و غيره و يقسم الحادث الى ما كان قائما بنفسه و هو الجوهر فان لم يكن متحيزا فهو المجرد و المتحيزاما جسم او جوهر فرد والى ما لا يكون قائما بنفسه بل يكون صفة لغيره وهو العرض و يويده ما في الچلپي حاشية شرح المواقف من ان الراغب و الغزالي قالا النفس الناطقة جوهر مجرد عن المادة انتهى فانهما وصفا الجوهر بالمجرد فالمجرد يكون قسما من الجوهر بلا واسطة لا من الحادث و الله اعلم بحقيقة الحال * فائدة * الجوهر الفرد لا شكل له باتفاق المتكلمين لان الشكل هيئة احاطها حد او حدود والحد اي النهاية لا يعقل الا بالنسبة الى ذى النهاية فيكون هناك لامحالة جزءان * ثم قال القاضي و لايشبه الجوهر الفرد شيئا من الاشكال لان المشاكلة الاتحاد في الشكل فما لاشكل له كيف يشاكل غيره * واما غير القاضي فلهم فيه اختلاف فقيل يشبه الكرة في عدم اختلاف الجوانب و لوكان مشابها للمضلع لاختلف جوانبه فكان منقسما * وقيل يشبه المربع اذ يتركب الجسم بلا انفراج اذ الشكل الكروي و سائر المضلعات و مايشبهها لايتاتى فيها ذلك الانفراج * وقيل يشبه المثلث لانه ابسط الاشكال * فائدة * الجواهر يمتنع عليها التداخل و الا يكون هذا الجسم المعين اجساما كثيرة و هذا خلف * وقال النظام بجوازه و الظاهرانه لزمه ذلك فيما قال من ان الجسم المتناهي المقدار مركب من اجزاء غير متناهية العدد اذ لابد حينئذ من وقوع التداخل فيما بينها و اما انه التزمه و قال به صريحا فلم يعلم كيف وهو جحد للضرورة وان شئت الزيادة على هذا فارجع الى شرح المواقف في موقف الجوهر * وتعريف الجوهر عند الحكماء الممكن الموجود لا في موضوع و يقابله العرض بمعنى الممكن الموجود في موضوع اي محل مقوم لماحل فيه * ومعنى وجود العرض في الموضوع ان وجوده هو وجوده في الموضوع بحيث لايتمايزان في الاشارة الحسية كما في تفسير الحلول وقال المحقق التفتازاني ان معناه ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع و لذا يمتنع الانتقال عنه فوجود السواد مثلا هو وجوده في الجسم و قيامه به بخلاف وجود الجسم في الحيز فان وجوده في نفسه امر و وجوده في الحيز امر آخر و لهذا ينتقل عنه * ورد بانه يصح ان يقال وجد في نفسه فقام بالجسم فالقيام متاخر بالذات من وجوده في نفسه * واجيب بانا لانسلم صحة هذا القول كيف وقد قالوا ان الموضوع شرط لوجود العرض ولو سلم فيكفي للترتيب بالفاء التغاير الاعتباري كما في قولهم رماه فقتله * ان قيل على هذا يلزم ان لا تكون الجواهر الحاصلة في الذهن جواهر لكونها موجودة في موضوع مع ان الجوهر جوهر سواء نسب الى الادراك العقلي او الى الوجود الخارجي * قلت المراد بقولهم الموجود لا في موضوع ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع فلا نعني به الشيء المحصل في الخارج الذي ليس في موضوع بل لو وجد لم يكن في موضوع سواء

وجد في الخارج اولا فالتعريف شامل لهما * ثم انها اعراض ايضا لكونها موجودة بالفعل في موضوع ولا منافاة بين كون الشيئ جوهرا و عرضا بناء على ان العرض هو الموجود في موضوع لا مايكون في موضوع اذا وجدت فلا يشترط الوجود بالفعل في الجوهر و يشترط في العرض * فالمركب الخيالي كجبل من ياقوت و بحر من زيبق لا شك في جوهريته انما الشك في وجوده * و فيه بحث لان هذا مخالف لتصريحهم بان الجوهر و العرض قسما الممكن الموجود و ان الممكن الموجود منحصر فيهما فاذا اشترط في العرض الوجود بالفعل ولم يشترط في الجوهر يبطل الحصر اذ تصير القسمة هكذا الموجود الممكن اما ان يكون بحيث اذا وجد في الخارج كان لا في موضوع او يكون موجودا في الخارج في موضوع فيخرج ما لا يكون بالفعل في موضوع و يكون فيه اذا وجد كالسواد المعدوم * و الحق ان الوجود بالفعل معتبر في الجوهر ايضا كما هو المتبادر من قولهم الموجود لا في موضوع * و تفسيره بماهية اذا وجدت الخ ليس لا جل ان الوجود بالفعل ليس بمعتبر فيه بل الاشارة الى ان الوجود الذي به موجوديته في الخارج زائد على ماهية الجوهر و العرض كما هو المتبادر الى الفهم و لذا لم يصدق حد الجوهر على ذات الباري تعالى لان موجوديته تعالى بوجود هو نفس ماهيته و ان كان الوجود المطلق زائدا عليها و الى ان المعتبر في الجوهرية كونه بهذه الصفة في الوجود الخارجي لا في العقل اي انه ماهية اذا قيست الى وجودها الخارجي و لوحظت بالنسبة اليه كانت لا في موضوع ولاشك ان تلك الجواهر حال قيامها بالذهن يصدق عليها انها موجودة في الخارج لا في موضوع و ان كانت باعتبار قيامها بالذهن في موضوع فهي جواهر و اعراض باعتبار القيام بالذهن وعدمه وكذا الحال في العرض * و بالجملة فالممتنع ان يكون ماهية شيئ توجد في الاعيان مرة عرضا و مرة جوهرا حتى تكون في الاعيان تحتاج الى موضوع ما و فيها لا تحتاج الى موضوع ولا يمتنع ان يكون معقول تلك الماهية عرضا * وظهر بما ذكرنا ان معنى الموجود لا في موضوع و ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع واحد كما ان معنى الموجود في موضوع و ماهية اذا وجدت كانت في موضوع واحد لا فرق بينهما الا بالاجمال و التفصيل و هذا على مذهب من يقول ان الحاصل في الذهن هو ماهيات الاشياء * و اما عند من يقول ان الحاصل في الذهن هو صور الاشياء واشباهها المخالفة لها في الماهية فلا تكون صور الجواهر عنده الا اعراضا موجودة بوجود خارجي قائمة بالنفس كسائر الاعراض القائمة بها هكذا حقق المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف * **التقسيم** * قال الحكماء الجوهر ان كان حالا في جوهر آخر فصورة اما جسمية او نوعية و ان كان محلا لجوهر آخر فهيولى و ان كان مركبا منهما فجسم و ان لم يكن كذلك اي لا حالا ولا محلا ولا مركبا منهما فان كان متعلقا بالجسم تعلق التدبير و التصرف و التحريك فنفس و الا فعقل * و انما قيد التعلق بالتدبير و التصرف و التحريك لان للعقل عندهم تعلقا بالجسم على سبيل التاثير و هذا كله بناء على نفي الجوهر الفرد اذ على تقدير ثبوته

لا صورة ولا هيولى و لا المركب منهما بل هناك جسم مركب من جواهر فردة كذا في شرح المواقف *

الجوهر الفرد هو الجزء الذي لا يتجزى وعند الشعراء يراد به المعشوق وشفته كذا في كشف اللغات *

الجواهر العلوية هى الافلاك والكواكب و الارواح كذا في كشف اللغات *

الجار بتخفيف الراء فى اللغة بمعنى همسايه * وقال ابوحنيفة رحمه الله جار الشخص من لصق داره بداره بحيث يستحق بها الشفعة لوكان مالكا لان الجار من المجاورة وهى الملاصقة حقيقة فالجار عند الاطلاق انما يتناول الجار الملاصق و الملازق * و قال محمد و ابويوسف رحمهما الله الملاصق و غيره ممن يسكن محلته و يجمعهم مسجد المحلة جار اذ يسمى كل هولاء جيرانا عرفا * و فائدة الخلاف تظهر فيما اذا اوصى احد بشيء من ماله لجاره هكذا فى البرجندي وغيره في كتاب الوصية *

فصل الزاء المعجمة * **الجلواز** بالكسر عمل دار و چرخ گير و شحنه و سرهنگ كما في كشف اللغات * و در مدار الافاضل گويد جلواز معرب جلوپز بفتح باء فارسي بمعني سرهنگ و ظالم و پيادهٔ قاضي و بپاي تازي نيز آمده انتهى * و فى المغرب الجلواز عند الفقهاء امين القاضي او الذي يسمى صاحب المجلس * و فى اللغة الشرطي و الجمع جلاويز و جلاوزة *

الجواز بالفتح هو قد يطلق على الامكان الخاص و قد يطلق على الامكان العام يقال يجوز اي لا يمتنع هكذا حقق المولوي عبد الغفور في حاشية شرح الفوائد الضيائية * وفى العضدي و حاشيته للمحقق التفتازاني ما حاصله ان الجائز يطلق على معان * الاول المباح * و الثاني ما لايمتنع شرعا مباحا كان او واجبا او مندوبا او مكروها * و الثالث ما لايمتنع عقلا واجبا كان او راجحا او مساوي الطرفين او مرجوحا * والرابع ما استوى الامران فيه سواء استويا شرعا كالمباح اوعقلا كفعل الصبي فان الصبي لا يتعلق به خطاب الشارع فلا معنى لاستواء الامرين فيه شرعا فلا يكون فعل الصبي داخلا فى المباح الذي هوما اذن الشارع في فعله و تركه فكان فعله مما استوى فيه الامران عقلا * فهذا المعنى اعم من المباح وليس معنيين كما توهم البعض وقال الرابع ما استوى فيه الامران شرعا و الخامس ما استوى فيه الامران عقلا وجعل ما استوى فيه الامران شرعا اعم من المباح لشموله فعل الصبي بخلاف المباح فانه لا يشمله وقال ما لامنع فيه عن الفعل و الترك شرعا كفعل الصبي و هو غير المباح اعني ما اذن الشارع في فعله و تركه * و الخامس المشكوك فيه ويسمى بالمحتمل ايضا وهو ما حصل في عقلك انه يتساوى الطرفان او غير ممتنع الوجود في نفس الامر او في حكم الشرع فاستواء الطرفين او عدم الامتناع كان فيما سبق باعتبار حكم الشرع او نفس الامر وههنا باعتبار نفس القائل وموجب ادراكه * فالجائز على هذا يطلق على ما استوى طرفاه شرعا اوعقلا عند المخبر بجوازه و بالنظر الى عقله و ان كان احد طرفيه في نفس الامر واجبا او راجحا وعلى ما لايمتنع عنده في حكم الشرع او العقل و ان كان في نفس الامر ممتنعا شرعا

او عقلا • وبالجملة فالمشكوك فيه يطلق على معنيين وكذلك الجائز اعني كما انه يقال المشكوك فيه لما يستوي طرفاه في نفس القائل ويقال لما لا يمتنع اي لا يجزم بعدمه عنده كما يقال في النقليات التي يغلب الظن على احد الطرفين فيها فيه شك اي احتمال ولايراد تساوي الطرفين فكذلك يقال هل هوجائز والمراد احدهما اي انه متساوي الطرفين اولا يمتنع اي لا يجزم بعدمه • و قيل المراد من ان الجائز يطلق على المشكوك فيه انه يطلق على ما يشك في انه لا يمتنع شرعا او يشك في انه لا يمتنع عقلا او يشك في انه يستوي فيه الامران شرعا او يشك في انه يستوي فيه الامران عقلا • وانت خبير بان مثل هذا الفعل لايكون جائزا بل مجهول الحال فالمحتمل على هذا ما شككت و ترددت في انه متساوي الطرفين او ليس بممتنع الوجود في نفس الامر او في حكم الشرع انتهى ما حاصلهما • ولاخفاء في ان مرجع بعض هذه المعاني الخمسة الى الامكان الخاص و بعضها الى الامكان العام •

الاجازة هي مصدر اجاز وهي لغة بمعني بريدن مسافت و پس افگندن جاي بگذشتن ازوي و گذرانيدن و اجازت دادن بر نام كسي و در شعر مصراع ديگري را تمام كردن و يكي روي طا آوردن و يكي دال كما في الصراح • و حقيقتها عند المحدثين الاذن في الرواية لفظا او كتابة • و اركانها المجيز و المجازله ولفظ الاجازة • ولايشترط القبول فيها • فقيل هي مصدر اجاز • وقيل هي ماخوذة من جواز الماء يقال استجزته فاجازلي اذا سقاك ماء • وهي عندهم خمسة اقسام احدها اجازة معين لمعين سواء كان واحدا كاجزتك كتاب البخاري او اكثر كاجزت فلانا جميع ما اشتمل عليه فهرستي و ثانيها اجازة معين في غير معين كاجزتك مسموعاتي و الصحيح جواز الرواية بهذين النوعين ووجوب العمل بهما و ثالثها اجازة العموم كاجزت للمسلمين و جوزها الخطيب مطلقا و خصصها القاضي ابو الطيب بالموجودين عند الاجازة و رابعها اجازة المعدوم كاجزت لمن يولد و الصحيح بطلانها و لوعطفه على الموجود كاجزت لفلان ولمن يولد له فجائز على الاصح و خامسها اجازة المجاز كاجزت لك جميع مجازاتي وهي صحيحة • ومن محسنات الاجازة ان يكون المجيز عالما بما يجيزه و المجازله من اهل العلم وينبغي للمجيز بالكتابة ان يتلفظ بها فان اقتصر على الكتابة مع صدق الاجازة صحت كذا في خلاصة الخلاصة و غيره •

المجاوز هو المتعدي كما يجيء في فصل الواو من باب العين •

المجاز بفتح الميم هو عند اهل الفرس يطلق على قسم من الاستعارة كما يجيء في فصل الراء المهملة من باب العين • و عند اهل العربية خلاف الحقيقة • وهما اي الحقيقة و المجاز يطلقان على اللفظ حقيقة و على المعنى مجازا هذا • وقالوا لفظ الحقيقة و المجاز مقول بالاشتراك على نوعين لان كلا منهما اما في المفرد او في الجملة واليه مال السيدالسند حيث قال في حاشية شرح مختصر الاصول حد كلو احد من وصفي الحقيقة والمجاز اذا كان الموصوف به المفرد غير حده اذا كان الموصوف

به الجملة • وربما يقيدان في المفرد باللغويين وفي الجملة بالعقليين او الحكميين كذا في التلويح •
و الاكثر ترك التقييد باللغويين لئلايتوهم انه مقابل للشرعي و العرفي فان اللغوي ايضا يطلق
على مقابل الشرعي و العرفي كما سيجيئ • فالمقيد بالعقلي في كل واحد منهما ينصرف الى ما في
الاسناد • والمطلق الى غيره • والمجاز اللغوي يطلق بالاشتراك على مجاز مفرد ومجاز مركب كذا في المطول •
و قال صاحب الاطول الظاهر ان اطلاق المجاز اللغوي على المجاز المفرد و المجاز المركب على سبيل
الاشتراك المعنوي لا اللفظي كما زعم صاحب المطول و ان هذا ليس مختصا بالمجاز بل الحقيقة ايضا
تكون مفردة و مركبة فينبغي ان يقسم الحقيقة ايضا الى المفردة و المركبة • و قد يطلق لفظ المجاز على
المجاز بالزيادة و المجاز بالنقصان • و كلام السكاكي مشعر بان هذا الاطلاق على سبيل التشابه حيث قال
ورائي في هذا النوع ان يعد ملحقا بالمجاز و مشبها به • فالعهدة في ذلك اي في جعل اللفظ مشتركا
بينهما اشتراكا معنويا او لفظيا على السلف فان كلام السلف يحتمل الاشتراك المعنوي و اللفظي كما
يستدعيه تقسيمهم المجاز الى هذا النوع و غيره انتهى ما قال صاحب الاطول و قد يقسم المجاز الى المشهور
و غير المشهور • و ما يتميز به الاشتراك اللفظي عن المعنوي هو ان ينظر الى المعنيين فان لم يمكن جمعهما
في تعريف واحد فالاشتراك لفظي و الا فمعنوي اذا عرفت هذا فاعلم ان تعريف المجاز لا يتضح
حق الاتضاح بدون ذكر تعريف الحقيقة لتقابلهما حتى قيل انما تعرف الاشياء باضدادها و ايضا لا يكون
اللفظ مجازا بدون ان يكون له معنى حقيقي فلنشر الى تعريف الحقيقة ثم الى تعريف المجاز فنقول

الحقيقة العقلية اسناد الفعل او معناه الى ما هو له عند المتكلم في الظاهر كذا قال الخطيب
في التلخيص • فالمراد بالاسناد النسبة سواء كانت تامة اولا كما يدل عليه قوله او معناه فان المراد بمعنى
الفعل اسم الفاعل و اسم المفعول و الصفة المشبهة و المصدر و اسم التفضيل و الظرف ولاشك ان اسناد
بعضها لايلزم ان يكون تامة • والاولى ان يقال او مافي معناه لان معنى الفعل في الاصطلاح يقابل شبه الفعل
و هو ما يفيد معنى الفعل و لا يشاركه في التركيب • و لا يبعد ان يجعل المنسوب نحو اتميمي ابوه داخلا
في معنى الفعل • و احترز به عما ليس المسند فيه فعلا او معناه نحو الحيوان جسم فانه ليس بحقيقة ولا
مجاز • و قوله الى ما هوله اي الى شيئ هو اي الفعل او معناه له اي لذلك الشيئ • و افراد ضمير هو
باعتبار احد الامرين و ذلك الشيئ اعم من ان يكون الفعل او معناه صادرا عنه كما في ضرب زيد عمروا
اولا كما في انقطع الحبل و سلك الجبل على صيغة المجهول و لذالم يقل ما هو عنه • و معنى كونه له
ان حقه ان يسند اليه في مقام الاسناد سواء كانت النسبة للنفي اوللاثبات لا ان يكون قائما به كما قال
المحقق التفتازاني حتى لايشكل بقولنا ما قام زيد لان القيام حقه ان يسند الى زيد في مقام نفيه عنه
بخلاف ما صام نهاري فان الصوم حقه ان يسند الى المتكلم في مقام نفيه عنه لا الى نهاره فهو مجاز عقلي

نعم حقه ان يسند الى النهار في مقام قصد النفي عنه اي عن النهار و حينئذ ذلك الاسناد حقيقة فاحفظه فانه من الدقائق * ويمكن ان يجعل ضمير هو الى ما و ضمير له الى الفعل او معناه و كون الشيئ للفعل او معناه بمعنى ان حق الشيئ ان يسند الفعل او معناه اليه لكن جعل الفعل و ما في معناه للذات اعذب من العكس * و لما كان المتبادر ما هو له في الواقع وحينئذ يخرج عن التعريف قول الجاهل انبت الربيع البقل قيده بقوله عند المتكلم فيشتمل التعريف ما هو له في الواقع و الاعتقاد جميعا كقول المؤمن انبت الله البقل و ما هو له في اعتقاد المتكلم فقط كقول الجاهل انبت الربيع البقل لكنه بعد يتبادر منه ما هو له في اعتقاد المتكلم في الواقع فيخرج منه قول المعتزلي خلق الله الافعال كلها مخفيا مذهبه فقيده ثانيا بقوله في الظاهر اي فيما يفهم من ظاهر كلامه ليشمله ايضا * و من امثلة الحقيقة العقلية قولك جاء زيد حال كونك عالما بعدم مجيئه * و مما ينبغي ان يعلم ان المراد بالاسناد الى ما هو له الاسناد الى ما هو له من حيث انه ما هو له اذ قد يكون الشيئ ما هو له باعتبار غير ما هو له باعتبار آخر * اما في النفي فقد عرفت في قولنا ما صام نهاري * واما في الاثبات فكما في قول الخنساء تصف ناقة * ع * فانما هي اقبال و ادبار * اذ معناه على ما قال الشيخ عبد القاهر ان الناقة لكثرة اقبالها و ادبارها كانها تجسمت منهما فالمجاز في اسناد الاقبال لانه و ان كان لها من حيث القيام بها لكنه ليس لها من حيث الحمل والاتحاد فاقبلت الناقة حقيقة و هي اقبال مجاز * و لو قيل الاقبال بمعنى مقبل حتى يكون المجاز في الكلمة او جعل التقدير ذات اقبال حتى يكون مجاز الحذف لكان مغسولا من الفصاحة هذا لكن هذا المثال عند المصنف اعني الخطيب من قبيل الواسطة بين الحقيقة و المجاز لان المراد بما في قوله ما هو الملابس على ما صرح به و هذا اسناد الى المبتدء و المبتدء ليس بملابس *

والمجاز العقلي ويسمى ايضا مجازا حكميا و مجازا في الاسناد و اسنادا مجازيا و مجاز الاسناد و مجازا في الاثبات و المجاز في التركيب و المجاز في الجملة على ما قال الخطيب هو اسناد الفعل او معناه الى ملابس له غير ما هو له بتاول اي غير الملابس الذي ذلك الفعل او معناه يعني غير الفاعل فيما بني للفاعل و غير المفعول به فيما بني للمفعول * ولايخفى ان غير ما هو له يتبادر منه غير ما هو له في نفس الامر * وبقوله بتاول يصير اعم من غير ما هو له في نفس الامر ومن غير ما هو له في اعتقاد المتكلم في الواقع او في الظاهر وينقيد باعتقاد المتكلم في الظاهر فهو بمنزلة ان يقال غير ما هو له في اعتقاد المتكلم في الظاهر * فخرج بقيد التاول ما يطابق الاعتقاد فقط كقول الجاهل انبت الربيع البقل * وخرج الكواذب مطلقا * وخرج قول المعتزلي المخفي مذهبه خلق الله الافعال كلها * و التاول طلب ما يؤل اليه الشيئ و المراد به ههنا نصب القرينة الصارفة للاسناد عن ان يكون الى ما جعل له الى ما هو حقيقة الامر لابمعنى ان يفهم لا جلها الاسناد الى ما هو له بعينه فانه قلما يحضر السامع

بما هو له بل بمعنى ان يفهم ما هو حقيقة مثلا يفهم من صام نهاري انه وقع الصوم البالغ فيه فى النهار اوصام صائم فى النهار جدا حتى خيل ان النهار صائم * وفي بنى الامير المدينة انه صار الامير سببا بحيث خيل اليك انه بان * ولاينتقض التعريف بمثل انما هي اقبال لانه ليس داخلا فى التعريف عنده بل هو واسطة كما مر * واما الكتاب الحكيم و الاسلوب الحكيم والضلال البعيد و العذاب الاليم فان اريد بها وصف الشيئ بوصف صاحبه فليس بمجاز و لو اريد بها وصف الشيئ لكونه ملابس ما هو له فى التلبس بالمسند لكونه مكانا للمسند او سببا له فيكون المآل الحكيم في كتابه و اسلوبه و الاليم في عذابه و البعيد في ضلاله كان مجازا داخلا فى التعريف * ومقتضى تعريفات القوم ان لايكون مكر الليل و انبات الربيع وجري الانهار و اجريت النهر مجازات و قد شاع اطلاق المجاز العقلي عليها فاما ان يجعل الاطلاق على سبيل التشبيه و اما ان يتكلف فى التعريف و صناعة التعريف تابى الثاني * تنبيه * اعلم ان للفعل و ما في معناه ملابسات بالفتح اي متعلقات و معمولات تلابس الفاعل و المفعول به والمفعول المطلق و الزمان و المكان و المفعول له و المفعول معه و الحال و التمييز و نحوها فاسناد الفعل الى الفاعل الحقيقي اذا كان مبنيا له حقيقة والى غيره مجاز و اسناده الى المفعول به الحقيقي اذا كان مبنيا له حقيقة والى غيره للملابسة مجاز * و الاسناد للملابسة ان تكون الملابسة الداعية الى وضع الملابس موضع ما هو له مشاركة مع ما هو له في كونهما ملابسين للفعل * وفائدة قيد للملابسة اخراج الاسناد الى غير ما هو له من غير ذلك الداعي عن ان يكون مجازا فانه غلط و تحريف يخرج به الكلام عن الاستقامة فلايلتفت اليه فلابد من اعتبار هذا في تعريف المجاز بان يقال المراد اسناد الفعل او معناه الى ملابس له من حيث هو ملابس له ليكون التعريف مانعا و اعلم ايضا ان اسناد الفعل المعلوم الى المفعول معه و له و الحال و التمييز و المستثنى جائز لكونه اسنادا الى الفاعل * و اسناد الفعل المجهول الى المصدر و الزمان و المكان جائز * ولا يجوز اسناده الى المفعول معه و المفعول له بتقدير اللام و المفعول الثاني من باب علمت و الثالث من باب اعلمت * و لبعض المتاخرين ههنا بحث شريف و هو انه كيف يكون جلس الدار و سير سير شديد و سير الليل مجازا و ليس لنا مجلوس و مسير ينزل الدار والسير الشديد و يلحق به * واما الافعال المتعدية فينبغي ان يفصل و يقال ضرب الدار ان قصد به كونها مضروبة فمجاز و ان قصد كونها مضروبا فيها فحقيقة و كذا في ضرب ضرب شديد و ضرب التاديب هذا وقال صاحب الاطول و نحن نقول كون اسناد الفعل المبني للمفعول الى غير المفعول به مجازا مبني على ان وضع ذلك الفعل لافادة ايقاعه على ما اسند اليه فحينئذ اذا صح جلس الدار يشبه تعلق الظرفية بتعلق المفعول و وضعه مقامه و ابرازه في صورته تنبيها على قوته فان اقوى تعلقات الفعل بعد التعلق بالفاعل تعلقه بالمفعول به * ولا يجب ان يكون هناك مفعول به محقق بل يكفي توهمه و تخيله فضرب

الدار لا معنى له الا جعله مضروبا ولا يتاتى فيه تفصيل نعم يشكل الامر في نحو ضرب في الدار و ضرب للتاديب فانه لا يظهر جعل الدار مضروبة مع وجود في بل يتعين جعلها مضروبا فيها ولا يظهر جعل التاديب الا مضروبا له فلا تجوّز فيهما بل هما حقيقتان هذا اذا جعل نحو في الدار ظرفا و نحو للتاديب مفعولا له كما هو مذهب ابن الحاجب * واما لو جعل مفعولا به بواسطة حرف الجر كما هو المشهور بين الجمهور فلا اشكال هذا كله خلاصة ما في الاطول * التقسيم * المجاز العقلي اربعة انواع لان طرفيها اما حقيقيان نحو انبت الربيع البقل او مجازيان نحو فما ربحت تجارتهم اي ما ربحوا فيها و اطلاق الربح في التجارة ههنا مجاز او احد طرفيه حقيقي فقط اما الاول او الثاني كقوله تعالى ام انزلنا عليهم سلطانا اي برهانا و قوله تعالى فامه هاوية فاسم الام لهاوية مجازاي كما ان الام كافلة لولدها وملجأ له كذلك النار للكفار كافلة ومأوى * و بالجملة فالمجاز العقلي لايخرج الظرف عما هو عليه من الحقيقة و المجاز ولاخفاء في وقوعه في القرآن كما عرفت وان انكره البعض * ثم هو غير مختص بالخبر بل يجري في الانشاء ايضا نحو يا هامان ابن لي صرحا كذا في الاطول و الاتقان * وهذا التقسيم يجري في الحقيقة العقلية ايضا كما صرح السيد السند في حاشية المطول * فائدة * لا بد في المجاز العقلي من الصرف عن الظاهر بتاويل اما في المعنى او في اللفظ اما المسند او المسند اليه او في الهيئة التركيبية الدالة على الاسناد الاول ان لا مجاز في المعنى بحسب الوضع اصلا لا في المفرد ولا في المركب بل بحسب العقل بان اسند الفعل الى غير مايقتضي العقل اسناده اليه تشبيها له بالفاعل الحقيقي وهذا التشبيه ليس هو التشبيه الذي يفاد بالكاف و نحوها بل هي عبارة عن جهة راعوها في اعطاء الربيع حكم القادر المختار كما قالوا شبّه كلمة ما بليس فرفع بها الاسم و نصب الخبر فلا يتوهم ان يكون هناك حينئذ مجاز وضعي علاقته المشابهة بل عقلي وهذا قول الشيخ عبد القاهر و الامام الرازي و جميع علماء البيان * الثاني ان المسند مجاز عن المعنى الذي يصح اسناده الى المسند اليه المذكور و هو قول الشيخ ابن الحاجب * الثالث ان المسند اليه استعارة بالكناية عما يصح الاسناد اليه حقيقة و اسناد الانبات اليه قرينة لهذه الاستعارة و هو قول السكاكي * الرابع انه لامجاز في شيئ من المفردات بل في التركيب فانه شبه التلبس الغير الفاعلي بالتلبس الفاعلي فاستعمل فيه اللفظ الموضوع لافادة التلبس الفاعلي فيكون استعارة تمثيلية كما في اراك تقدم رجلا و توخر اخرى وهذا ليس قولا لعبد القاهر ولا لغيره من علماء البيان و ليس ببعيد * و قد سها عضد الملة و الدين ههنا فجعل المذهب الاول منسوبا الى الامام الرازي و الرابع منسوبا الى عبد القاهر * ثم الحق ان الكل تصرفات عقلية ولا حجر فيها فالكل ممكن والنظر الى قصد المتكلم هكذا حقق المحقق التفتازاني في حاشية العضدي فان شئت الزيادة فارجع اليه * فائدة * اختلف في الحقيقة و المجاز العقليين فقال الخطيب المسمى بهما على ما ذكر صاحب المفتاح هو الكلام و هو الموافق بظاهر كلام

عبد القاهرفي مواضع من دلائل الاعجاز * و قول جار الله و غيره انه الاسناد و هو ظاهر و لذا اخترناه في تعريف الحقيقة و المجاز اذ نسبة الاسناد الى العقل لذاته و نسبة الكلام اليه بواسطته فهو احق بالتسمية بالعقلي * ووجه نسبة الاسناد الى العقل ان كون الاسناد في انبت الله البقل الى ما هوله وفي انبت الربيع البقل الى غير ما هو له مما يدرك بالعقل من دون مدخلية اللغة لان هذا الاسناد مما يتحقق في نفس المتكلم قبل التعبير وهو اسناد الى ما هو له او الى غير ما هو له قبل التعبير و لايجعله التعبير شيئا منهما فالاسناد ثابت في محله او متجاوز اياه بعمل العقل * بخلاف المجاز اللغوي مثلا فانه تجاوز محله لان الواضع جعل محله غير هذا المعنى و لهذا يصير انبت الربيع البقل من الموحد مجازا و عن الدهري حقيقة لتفاوت عمل عقلهما لا لتفاوت الوضع عندهما كذا في الاطول * و ان شئت التعريف على مذهب صاحب المفتاح فقل الحقيقة العقلية مركب اسند فيه الفعل او معناه الى ما هو له عند المتكلم في الظاهر * و المجاز العقلي مركب اسند فيه الفعل او معناه الى غير ما هو له عند المتكلم بتاول * و بالنظر الى هذا ذكر في التلويح ان الحقيقة العقلية جملة اسند فيها الفعل الى ما هو فاعل عند المتكلم و المجاز العقلي جملة اسند فيها الفعل الى غير ما هو فاعل عند المتكلم لملابسة بين الفعل و ذلك الغير *

و **الحقيقة اللغوية** هي اللفظ المستعمل فيما و ضع له في وضع به التخاطب وهي قسمان مفردة و هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له الخ و مركبة و هي المركب المستعمل فيما وضع له الخ * و قولنا في وضع به التخاطب متعلق بوضع او بالمستعمل بعد تقييده بقولنا فيما وضع * و معنى الظرفية اعتبار الوضع الذي به التخاطب اي المستعمل فيما وضع له باعتبار وضع به التخاطب و نظرا اليه * و الوضع اعم من اللغوي و الشرعي و العرفي الخاص و العام * فهذا اولى مما قيل في اصطلاح به التخاطب اذ لا يطلق الاصطلاح في الاصطلاح على الشرع و العرف و اللغة بل هو العرف الخاص * فاحترز بقيد المستعمل عن اللفظ قبل الاستعمال فانه لا يسمى حقيقة و لا مجازا * و بقولنا فيما وضع له على ما قال الخطيب عن شيئين احدهما ما استعمل في غير ما وضع له غلطا كقولك خذ هذا الفرس مشيرا به الى كتاب بين يديك فان لفظ الفرس ههنا قد استعمل في غير ما وضع له و ليس بحقيقة كما انه ليس بمجاز و الثاني المجاز الذي لم يستعمل فيما وضع له لا في وضع به التخاطب ولا في غيره كالاسد في الرجل الشجاع * و قيل معنى استعمال اللفظ في الموضوع له او غيره طلب دلالته عليه و ارادته منه فمجرد الذكر لايكون استعمالا اذ لا اعتداد بالاستعمال من غير شعور فخرج الغلط مطلقا من قيد المستعمل * و بقولنا في وضع به التخاطب خرج القسم الآخر من المجاز و هو ما استعمل فيما وضع له لا في وضع به التخاطب كلفظ الصلوة يستعمله المخاطب بعرف الشرع في الدعاء مجازا اذ لم يوضع في هذا العرف للدعاء بل في اللغة * ثم المراد بالوضع تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه فخرج المجاز اذ فيه تعيين

للدلالة على معنى بالقرينة كما يجيئ في محله في فصل العين من باب الواو ٭ ولا يخرج المشترك اذ تعيينه لكل من معانيه للدلالة عليه بنفسه والقرينة انما احتيج اليها لمعرفة المراد ٭ وكذا لايخرج الحرف فانه اما موضوع لجزئيات مخصوصة باعتبار اندراجها تحت امر كلي كما هو مذهب المتاخرين او موضوع لمفهوم لايستعمل ابدا الا في جزئي من جزئياته كما هو المستفيض كذا قال صاحب الاطول ٭ ثم نقول كما لابد للنحوي من ضبط ما يجري في الاصوات المشاركة للكلمات في كثرة الدوران على الالسنة في المحاورات حتى نزلوها منزلة الاسماء المبنية و ضبطوها فيما بينها كذلك لابد لصاحب البيان من الالتفات الى دقائق و سرائر تتعلق بها فان البلغاء ايضا يتداولونها تداول المجازات الدقيقة فيقال للمرائي لفعله المعجب به و هو في غاية الدناءة وي تعجبا تهكما و يخاطبون بالنازل عن درجة العقلاء الملحق بالحيوانات باصوات يخاطب بها الحيوان تنزيلا منزلة الحيوان فيجب ان يجعل تعريف الحقيقة و المجاز شاملا لها حتى اكاد اجترئ على ان اقول المراد بالكلمة اعم من الكلمة حقيقة او حكما و كذا بما وضع له و غير ما وضع له انتهى ٭ اعلم انهم اختلفوا في كون المركبات موضوعة ٭ فمن قال بانها ليست موضوعة قال ان الحقيقة لا تطلق على المجموع المركب ٭ و من قال بوضعها قال باطلاقها عليه هكذا يستفاد من بعض حواشي المطول ٭ و اختار صاحب الاطول القول الاخير حيث قال ثم نقول كثيرا ما تستعمل الهيئة في غير ما وضعت له فتخصيص الحقيقة و المجاز بالكلمة يفوت البحث عن سرائر تتعلق بالهيئات فينبغي تقسيم الحقيقة الى المفرد و المركب و تعريف المفرد منها بالكلمة المستعملة فيما و ضعت له الخ على طبق تقسيم المجاز و ستعرف لذلك زيادة توضيح في بيان المجاز المركب ٭

والمجاز اللغوي و يسمى مجازا في المفرد ايضا و هو اللفظ المستعمل في لازم ما وضع له في وضع به التخاطب مع قرينة عدم ارادته اي ما وضع له ٭ و اللازم لما وضع له هو الذي يكون بينه و بين ما وضع له علاقة معتبر نوعها عندهم فلابد من ملاحظة العلاقة المعتبرة فخرج الغلط مطلقا اي سواء لم تكن هناك علاقة او كانت و لكن لم يلاحظها المستعمل ٭ و قولنا في وضع به التخاطب احتراز عن اللفظ المستعمل في لازم ما وضع له هو موضوع له في وضع به التخاطب فانه حقيقة مع انه يصدق عليه الكلمة المستعملة في لازم ما وضع له ٭ و كثير مما يتعلق بهذا التعريف يرشدك اليه مامر في تعريف الحقيقة اللغوية فلا نعيدها ٭ و قولنا مع قرينة عدم ارادته احتراز عن الكناية و هذا انما يصح على مذهب من يقول بدخول الكناية في الحقيقة او بكونها واسطة بين الحقيقة و المجاز كما ذهب اليه صاحب التلخيص ٭ و اما عند من يقول بكونها مجازا فلابد من ترك هذا القيد ٭ و ههنا تقسيمات الاول المجاز اللغوي قسمان مفرد و مركب فالمجاز المفرد هو الكلمة المستعملة فيما وضعت له الخ ٭ و المجاز المركب هو المركب المستعمل في لازم ما وضع له الخ هكذا يستفاد من الاطول ٭ و هو يشتمل الاستعارة

وغيرها ويؤيده ما وقع في بعض الرسائل المجاز المركب هو المركب المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فان كانت علاقة غير المشابهة فلا يسمى استعارة والا يسمى استعارة تمثيلية انتهى * و قال شارحه ما حاصله ان المجاز المركب يختص بالتمثيلية و الخبر المستعمل في الانشاء و المستعمل في لازم فائدة الخبر و الانشاء المستعمل في الخبر و لا يشتمل المجاز المركب ما تجوز في احد الفاظ فيه * فالمراد ان المجاز المركب هو اللفظ المركب المستعمل من حيث هو مركب اي بهيئته التركيبية و صورته المجموعية في غير ما وضع له الخ * فلا يرد ان ما تجوز في احد الفاظ فيه يصدق عليه حد المجاز المركب لانه اذا استعمل جزء من اجزاء المركب في غير ما وضع له فقد استعمل مجموعه في غير ما وضع له لان الموضوع له للمجموع مجموع امور وضع له الاجزاء ولايرد ايضا ان التجوز في الهيئة التركيبية لم يدخل في شيء من الاقسام لان الهيئة ليست لفظا * و انما قال فلا يسمى استعارة و لم يقل يسمى مجازا مرسلا لعدم تصريح القوم بذلك انتهى * وقال الخطيب في التلخيص المجاز المركب هو اللفظ المستعمل فيما شبه بمعناه الاصلي تشبيه التمثيل للمبالغة في التشبيه انتهى * فبقيد المركب خرج المجاز المفرد * و المراد بالمعنى الاصلي المطابقي و بهذا تم تعريف المجاز المركب الا انه اراد التنبيه على ان التشبيه الذي يبتني عليه المجاز المركب لايكون الا تمثيلا وتوضيح انه لايكون تشبيه صورة منتزعة من عدة امور الى مثلها الافي وجه منتزع من عدة امور كما اتفقت عليه كلمتهم و ان كان هذا في نفسه غير تام * ولم يكتف بقوله تمثيلا لان التمثيل مشترك بين التمثيل وبين هذه الاستعارة فاحترز عن استعمال اللفظ المشترك في التعريف * ولم يحترز بقوله تشبيه التمثيل عن الاستعارة المفردة كما زعم المحقق التفتازاني لانه يغني عن اعتبار التركيب في التعريف * ثم انه قد اشتمل التعريف على العلة الفاعلية وهي المتكلم و الصورية و هي الاستعمال لان الاستعارة معه بالفعل و المادية و هي التشبيه لانها معه بالقوة فاراد اتمام الاشتمال على العلل فصرح بالغائية بقوله للمبالغة في التشبيه * و اعترض المحقق التفتازاني على هذا التعريف بانه غير جامع لخروج مجازات مركبة ليست علاقتها التشبيه كالاخبار المستعملة في التحسر و التحزن او الدعاء و نحو ذلك * وتحقيق ذلك ان الواضع كما وضع المفردات لمعانيها بحسب الشخص كذلك وضع المركبات لمعانيها التركيبية بحسب النوع مثلا هيئة التركيب في نحو زيد قائم موضوعة للاخبار باثبات القيام لزيد فاذا استعمل ذلك المركب في غير ما وضع له فلابد حينئذ من العلاقة بين المعنيين فان كانت المشابهة فاستعارة والافغير استعارة فحصر المجاز المركب في الاستعارة * و تعريفه بما ذكر عدول عن الصواب ولايبعد ان يقال ما سوى الاستعارة التمثيلية من المجازات المركبة مجازات بالعروض و المجازات بالاصالة اجزاؤها الداخلة في المجاز المفرد مثلا هيئة المركب الخبري و الانشائي موضوعة لنوع من النسبة فتجوز فيها بنقلها الى النوع الآخر فيصير

المركب مجازا بتبعية ذلك التجوز فلوعدّ اللفظ الذي صار مجازا للتجوز في جزئه قسما على حدة من المجاز لكان جاءني اسد و قوله تعالى و اما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله و امثالهما مجازات مركبة و لم يقل به احد * بخلاف الاستعارة التمثيلية فانها من حيث انها استعارة لا تجوّز في شيئ من اجزائها بل هي على ما كانت عليه قبل الاستعارة من كونها حقائق او مجازات او مختلفات بل المجموع نُقل الى غير معناه من غير تصرف في شيئ من اجزائه * فالمجاز المركب اللفظ المستعمل من حيث المجموع فيما شبه بمعناه الاصلي ولا شيئ مما ليست علاقته التشبيه كذلك * بقي ان قولنا حفظت التوراة لمن حفظها استعمل في لازم معناه من حيث المجموع و ليس باستعارة اذ لا تجوز في شيئ من اجزائه الا ان يتكلف و يقال حفظت لم يستعمل في لازم معناه بل انيد اللازم على سبيل التعريض فهو من قبيل المسلم من سلم المسلمون من لسانه و يده في حق من يوذي المسلمين فانه يفاد به ان هذا الشخص ليس بمسلم لكن من عرض الكلام و فيه بحث فتامل * ثم انه يشكل استعارة المركب المشتمل على النسبة وهي غير مستقلة لانه ينبغي ان لا يجري فيه الاستعارة بالاصالة كما في الحرف فهل هي كالاستعارة التبعية اولا وبعد كونه تبعية اعتبرت الاستعارة في اي شيئ اولا هذا كله خلاصة ما في الاطول مع توضيح امثال المجاز المركب كقولنا اني اراك تقدم رجلا و توخر اخرى للمتردد في امرما اي انك متردد في الاقدام عليه و الاحجام عنه فقد شبه صورة تردده في امر بصورة تردد من قام ليذهب في امر فتارة يريد الذهاب فيقدم رجلا و تارة لا يريد فيوخر اخرى فاستعمل الكلام الدال على هذه الصورة في تلك الصورة * و وجه الشبه و هو الاقدام تارة و الاحجام اخرى منتزع من عدة امور كما ترى * و قيل قولنا اني اراك تقدم رجلا و توُخر اخرى مسبب عن التردد فيحتمل ان يكون التجوز باعتباره فتحقق المركب المرسل في المجموع من غير تصرف في الاجزاء فظهر ان الحق عدم انحصار المجاز المركب في الاستعارة التمثيلية * فائدة * قال الخطيب المجاز المركب يسمى بالتمثيل على سبيل الاستعارة * اما كونه تمثيلا فلاستلزامه التمثيل * و اما كونه على سبيل الاستعارة فلانه استعارة لان فيه ذكر المشبه به و ترك المشبه بالكلية * و قد يسمى بالتمثيل مطلقا اي من غير تقييد بقولنا على سبيل الاستعارة و يمتاز عن التشبيه بان يقال له تشبيه تمثيل او تشبيه تمثيلي و لايطلق التمثيل مطلقا على التشبيه و يسمى مثلا ايضا و يجيئ في محله في فصل اللام من باب الميم * الثاني[٢] المجاز اللغوي سواء كان مفردا او مركبا قسمان مرسل ان كانت العلاقة فيه غير المشابهة كاليد في النعمة و استعارة ان كانت العلاقة فيه المشابهة و يجيئ في محله مستوفى في فصل الراء من باب العين * الثالث[٣] المجاز اللغوي و كذا الحقيقة اللغوية اما لغوي او شرعي او عرفي خاص او عام كذا في المطول * و في الاطول ان المقسم الحقيقة و المجاز المفرد و به صرح الخطيب في الايضاح * اما في الحقيقة فلان واضعها ان كان واضع اللغة

فهي حقيقة لغوية و ان كان الشارع فشرعية و الاعرفية عامة اوخاصة و بالجملة ينسب الى الواضع * و اما المجاز فلان الوضع الذي به وقع التخاطب و كان اللفظ مستعملا في غيرما وضع له في ذلك الوضع ان كان وضع اللغة فالمجاز لغوي و ان كان وضع الشرعي فشرعي و الاعرفي عام او خاص * و فسر الخاص بما يتعين ناقله عن المعنى اللغوي كالنحوي و الصرفي و الكلامي * و الشرع و ان كان داخلا فيه لكنه اخرج منه لشرافته * و العام بما لايتعين ناقله * و فيه ان النحوي مثلا يشتمل العرب و غيرها كما ان العرب يشتمل النحوي و غيره فجعل احد هما متعينا و الآخر غير متعين لا توجيه له و يمكن ان يقال المتعين ما يكون و اضعا للفظ للاستعمال في تحصيل امر مخصوص و النحوي انما يضع اللفظ ليستعمله في تحصيل النحو * بخلاف اللغوي فان نظره في وضع اللفظ ليس على استعماله لتحصيل امر مخصوص هكذا في الاطول * ثم العرف قد غلب عند الاطلاق على العرف العام * و العرف الخاص يسمى اصطلاحا فلفظ الاسد اذا استعمله المخاطب بعرف اللغة في السبع المخصوص يكون حقيقة لغوية و في الرجل الشجاع يكون مجازا لغويا و لفظ الصلوة اذا استعمله الشارع في العبادة المخصوصة يكون حقيقة شرعية و في الدعاء يكون مجازا شرعيا و لفظ الفعل اذا استعمله النحوي في مقابل الاسم و الحرف يكون حقيقة اصطلاحية و في الحدث يكون مجازا اصطلاحيا و لفظ الدابّة اذا استعمل في العرف العام في ذوات الاربع يكون حقيقة عرفية و في كل مايدب على الارض مجازا عرفيا * تنبيه * المجاز اللغوي يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما اللفظ المستعمل في لازم ما وضع له الخ على ما عرفت و ثانيهما الاخص منه المقابل للشرعي و العرفي كما عرفت ايضا قبيل هذا *

والمجاز المشهور هو اللفظ المشتهر في معناه المجازي حتى اذا اطلق يتبادر منه هذا المعنى الى الفهم و يقابله غير المشهور * و اما المجاز بالزيادة و بالنقصان فقد ذكر الخطيب انه قد يطلق المجاز على كلمة تغير حكم اعرابها بحذف لفظ و يسمى مجازا بالنقصان او بزيادة لفظ و يسمى مجازا بالزيادة * و قال صاحب الاطول فخرج تغير حكم اعراب غير في جاءني القوم غير زيد فان حكم اعرابه كان الرفع على الوصفية فتغير الى النصب على الاستثناء لكن لا بحذف لفظ او زيادة بل لنقل غير عن الوصفية الى كونه اداة استثناء * لكنه يخرج عنه ما ينبغي ان يكون مجازا و هو جملة حذف ما اضيف اليها و اقيمت مقامه نحو مارأيته مذ سافر فانه في تقدير مذ زمان سافر الا ان يأول قوله كلمة بما هو اعم من الكلمة حقيقة او حكما * و يدخل فيه ما ليس بمجاز نحو انما زيد قائم فانه تغير حكم اعراب زيد بزيادة ما الكافة و ان زيد قائم فانه تغير اعراب زيد عن النصب الى الرفع بحذف احد نوني ان و تخفيفها و نحو ذلك فالصحيح كلمة تغير اعرابها الاصلي الى غير الاصلي فان ربك في جاء ربك تغير حكم اعرابه الاصلي اي اعرابه الذي يقتضيه بالاصالة لا بتبعية شيئ آخر و هو الجر في المضاف اليه الى غير الاصلي الذي حصل لمبالغة امر آخر كالرفع الذي حصل فيه بفرعية مضافه المحذوف و نيابته له

و ليس ما غير فيه الاعراب الاصلي في الامثلة المذكورة الى غير الاصلي بل الى اصلي آخر • و كذلك يدخل فيه نحو ليس زيد بمنطلق و ما زيد بقائم مع ان في المفتاح صرح بانهما ليسا بمجازين قال المحقق التفتازاني ما حاصله ان الآمدي عرّف المجاز بالنقصان في الاحكام بانه اللفظ المستعمل في غير ما وضع له بعلاقة بعد نقصان منه يغير الاعراب و المعنى الى ما يخالفه راسا كنقصان الامر و الاهل في قوله تعالى جاء ربك و اسأل القرية لا كنقصان منطلق الثاني في قولنا زيد منطلق و عمرو ونقصان مثل ذوي من قوله تعالى كصيب لبقاء الاعراب ولا كنقصان في من قولنا سرت يوم الجمعة لبقائه على معناه و عرّف المجاز بالزيادة بانه اللفظ المستعمل في غير ما وضع له بعلاقة بعد زيادة عليه تغير الاعراب و المعنى الى ما يخالفه بالكلية نحو قوله تعالى ليس كمثله شيئ • فخرج ما لايغير شيئا نحو فبما رحمة و ما يغير الاعراب فقط نحو سرت في يوم الجمعة و ما يغير المعنى فقط نحو الرجل بزيادة اللام للعهد و ما يغير المعنى لا الى ما يخالفه بالكلية مثل ان زيدا قائم • و فيه نظر لان المراد بالزيادة ههنا ما وقع عليه عبارة النحاة من زيادة الحروف و هي كونها بحيث لو حذفت لفظا و معنًى لم يختل • فقد خرج سرت في يوم الجمعة و الرجل و ان زيدا قائم و نحو ذلك من هذا القيد لا من غيره بل الحق انه لاحاجة في اخراج الاشياء المذكورة الى قيد يغير الاعراب و المعنى راسا و بالكلية في كلا التعريفين لخروجها بقيد الاستعمال في غير ما وضع له • و ايضا يرد على التعريفين ان استعمال اللفظ في غير ما وضع له في هذا النوع من المجاز ممنوع اذ لوجعل القرية مثلا مجازا عن الاهل لعلاقة كونها محلا كما وقع في بعض كتب الاصول فهو لايكون في شيئ من هذا النوع من المجاز اذ المجاز ههنا بمعنى آخر سواء أريد به الاعراب الذي تغير اليه الكلمة بسبب النقصان او الزيادة كما يقتضيه ظاهر عبارة المفتاح او أريد به الكلمة التي تغير اعرابها بحذف او زيادة كما ذكره الخطيب فكما توصف الكلمة بالمجاز لنقلها عن معناها الاصلي كذلك توصف الكلمة بالمجاز لنقلها عن اعرابها الاصلي الى غيره و ان كان المقصود في فن البيان هو المجاز بالمعنى الاول • و قال السيد السند ان في هذا الايراد نظرا لان الاصوليين لما عرفوا المجاز بالمعنى المشهور اوردوا في امثلة المجاز بالزيادة و النقصان ولم يذكروا ان للمجاز عندهم معنًى آخر فالمفهوم من كلامهم ان القرية مستعملة في اهلها مجازا ولم يريدوا بقولهم انها مجاز بالنقصان ان الاهل مضمر هناك مقدر في نظم الكلام حينئذ لان الاضمار يقابل المجاز عندهم بل ارادوا ان اصل الكلام ان يقال اهل القرية فلما حذف الاهل استعمل القرية مجازا فهي مجاز بالمعنى المتعارف سببه النقصان • وكذلك قوله تعالى كمثله مستعمل في معنى المثل مجازا و سبب هذا المجاز هو الزيادة اذ لو قيل ليس مثله شيئ لم يكن هناك مجاز انتهى و يريده ما قال صاحب الاطول • ثم نقول لا يبعد ان يقال هذا النوع من المجاز ايضا من قبيل نقل الكلمة عما وضعت له الى غيره فان للكلمة وضعا افراديا و وضعا تركيبيا فهي مع كل

اعراب في التركيب وضعت لمعنًى لم يوضع له مع اعراب آخر فاذا استعملت مع اعراب في معنًى وضع له اعراب آخر فقد اخرجت عن معنى الموضوع له التركيبي الى غيره مثلا القرية مع النصب في اسأل القرية موضوعة لمعنًى تعلق به السوال وقد استعملت في معنًى تعلق بما اضيف اليه السوال و حينئذ يمكن ان يجعل تحت تعريفاتهم المجاز و يجعل مقصودا لصاحب البيان لتعلق اغراض بيانه * اعلم ان مختار عضد الملة والدين ان لفظ المجاز مشترك معنًى بين المجاز اللغوي و العقلي و المجاز بالنقصان و المجاز بالزيادة على ما يفهم من كلامه في الفوائد الغياثية حيث قال هناك الحقيقة لفظ افيد به في اصطلاح التخاطب و المجاز لفظ افيد به في اصطلاح التخاطب لابمجرد وضع اول * و لابد في المجاز من تصرف في لفظ او معنى و كل بزيادة او نقصان او نقل و النقل لمفرد او لتركيب فهذه ثمانية اقسام اربعة في اللفظ و اربعة في المعنى * فوجوه التصرف في اللفظ الاول بالنقصان نحو اسأل القرية الثاني بالزيادة نحو ليس كمثله شيئ على ان الله جعل اللاشيئية لنفي من يشبه ان يكون مثلا له فضلا عن المثل وقد جعلهما القدماء مجازا في حكم الكلمة اي اعرابها وقد جعل من الملحق بالمجاز لامنه * و انت تعلم حقيقة الحال اذا قلت عليك بسوال القرية او قلت ما شيئ كمثله ثم النقل فيهما بيّن من سوال القرية الى سوال اهلها و من نفي مثل المثل الى نفي المثل الثالث بالنقل لمفرد و هو اطلاق الشيئ لمتعلقه بوجه كاليد للقدرة الرابع بالنقل لتركيب نحو انبت الربيع البقل اذا صدره من لا يعتقده ولا يدعيه مبالغة في التشبيه و هذا يسمى مجازا في التركيب و مجازا حكميا * و تحقيقه ان دلالة هيئة التركيبات بالوضع لاختلافها باللغات و هذه وضعت لملابسة الفاعل فاذا افيد بها ملابسة غيرها كان مجازا لغة كما قاله الامام عبد القاهر * وقيل ان المجاز في إنبت * وقيل انه استعارة بالكناية كانه ادعى الربيع فاعلا حقيقيا * وقيل انه مجاز عقلي اذ اثبت حكما غير ما عنده ليفهم منه ما عنده و يتميز عن الكذب بالقرينة واما وجوه التصرف في المعنى * فالاول بالنقصان كالمشفر للشفة و المرسن للانف و هو اطلاق اسم الخاص للعام و سموه مجازا لغويا غير مقيد * و الثاني بالزيادة نحو و اوتيت من كل شيئ اي مما يوتى مثلها و هو عكس ما قبله اي اطلاق اسم العام للخاص و منه باب التخصيص باسره * و الثالث بالنقل لمفرد نحو في الحمام اسد * و الرابع بالنقل لتركيب نحو انبت الربيع البقل ممن يدعيه مبالغة في التشبيه و هذا لم يذكر و هو بصدد الخلاف المتقدم و اما من يعتقده فهو منه حقيقة كاذبة انتهى كلامه * قال صاحب الاتقان المجاز قسمان الاول في التركيب و يسمى مجاز الاسناد و المجاز العقلي و علاقته الملابسة و ذلك ان يسند الفعل او شبهه الى غير ما هو له اصالة لملابسة له * و الثاني المجاز في المفرد ويسمى المجاز اللغوي و هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له اولا و انواعه كثيرة الاول الحذف كما يجيئ * الثاني الزيادة * الثالث اطلاق اسم الكل على الجزء نحو يجعلون اصابعهم في آذانهم اي انامله‍م * الرابع عكسه نحو يبقى وجه ربك اي ذاته * و الحق

بهذين النوعين شيئان احدهما وصف البعض بصفة الكل نحو ناصية كاذبة خاطئة فالخطاء صفة الكل وصف به الناصية و عكسه نحو انا منكم وجلون والوجل صفة القلب و الثاني اطلاق لفظ بعض مرادا به الكل نحو نحو لابيّن لكم بعض الذي تختلفون فيه اي كله ونحو و ان يك صادقا يصبكم بعض الذي يعدكم اي كل الذي يعدكم ٭ الخامس اطلاق اسم الخاص على العام نحو انا رسول رب العالمين اي رسوله ٭ السادس عكسه نحو و يستغفرون لمن في الارض اى المومنين بدليل قوله و يستغفرون للذين آمنوا ٭ السابع اطلاق اسم الملزوم على اللازم نحو ام انزلنا عليهم سلطانا فهو يتكلم بما كانوا به يشركون سميت الدلالة كلاما لانها من لوازمه ٭ الثامن عكسه نحو هل يستطيع ربك اي هل يفعل اطلق الاستطاعة على الفعل لانها لازمة له ٭ التاسع اطلاق المسبب على السبب نحو ينزل لكم من السماء رزقا اي مطرا ٭ العاشر عكسه نحو و ما كانوا يستطيعون السمع اي القبول و العمل به لانه يتسبب عن السمع ٭ و من ذلك نسبة الفعل الى سبب السبب نحو كما اخرج ابويكم من الجنة فان المخرج حقيقة هو الله و سبب ذلك اكل الشجرة و سبب الاكل و سوسة الشيطان ٭ الحادي عشر تسمية الشيئ باسم ما كان عليه نحو و آتو اليتامى اموالهم اي الذين كانوا يتامى اذ لايتم بعد البلوغ ٭ الثاني عشر تسميته باسم مايؤل اليه نحو اني اراني اعصر خمرا اي عنبا توند الى الخمرية ولا يلدوا الا فاجرا كفارا اي صائرا الى الكفر و الفجور ٭ الثالث عشر اطلاق اسم الحال على المحل نحو ففي رحمة الله اي في الجنة لانها محل الرحمة ٭ الرابع عشر عكسه نحو فليدع ناديه اي اهل ناديه اي مجلسه ٭ الخامس عشر تسمية الشيئ باسم آلته نحو و اجعل لي لسان صدق في الآخرين اي ثناء حسنا لان اللسان آلته ٭ السادس عشر تسمية الشيئ باسم ضده نحو فبشرهم بعذاب اليم اي انذرهم ٭ ومنه تسمية الداعي الى الشيئ باسم الصارف عنه ذكره السكاكي نحو و ما منعك ان لاتسجد اي ما دعاك الى ان لا تسجد وسلم من ذلك من دعوى زيادة لا ٭ السابع عشر اضافة الفعل الى ما لم يصلح له تشبيها نحو جدار يريد ان ينقض فاقامة وصفه بالارادة وهي من صفات الحي تشبيها بالمسئلة للوقوع بارادته ٭ الثامن عشر اطلاق الفعل و المراد مشارفته و مقاربته و ارادته نحو فاذا جاء اجلهم لايستاخرون ساعة و لايستقدمون اي فاذا قرب مجيئه ٭ وبه اندفع السوال المشهور ان عند مجيئ الاجل لايتصور تقديم ولا تاخير ٭ وقيل في دفع السوال ان جملة لايستقدمون عطف على مجموع الشرط و الجزاء لا على الجزاء وحده ونحو و اذا قمتم الى الصلواة فاغسلوا وجوهكم اي اردتم القيام ٭ التاسع عشر القلب و يجيئ في محله نحو عرضت الناقة على الحوض ٭ العشرون اقامة صيغة مقام اخرى ٭ منها اطلاق المصدر على الفاعل نحو فانهم عدولي و لهذا افرده و على المفعول نحو ولايحيطون بشيئ من علمه اي من معلومه وصنع الله اي مصنوعه ٭ و منها اطلاق الفاعل و المفعول على المصدر نحو ليس لوقعتها كاذبة اي تكذيب و بايكم المفتون اي الفتنة على ان الباء غير زائدة ٭ و منها اطلاق الفاعل على المفعول نحو ماء دافق اي مدفوق ولا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم اي لا معصوم

و عكسه نحو حجابا مستورا اى ساترا * و قيل هو على معناه اى مستورا عن العيون لايحس به احد و انه كان و عده مأتيا اى آتيا و نحو في عيشة راضية اي مرضية * و منها اطلاق فعيل بمعنى مفعول نحو و كان الكافر على ربه ظهيرا * و منها اطلاق و احد من المفرد و المثنى و المجموع على آخر منها نحو و الله و رسوله احق ان يرضوه اى يرضو هما فا فرد لتلازم الرضائين فهذا مثال اطلاق المفرد على المثنى * و مثال اطلاقه على الجمع ان الانسان لفي خسر اي الاناسي * و مثال اطلاق المثنى على المفرد القيا في جهنم اي الق في جهنم * و من اطلاق المثنى على المفرد كل فعل نسب الى شيئين و هو لاحدهما فقط نحو و يخرج منهما اللؤلؤ و المرجان و انما يخرج من احدهما و هو الملح دون العذب و نحو يومكما اكبركما خطابا لرجلين و نظيره نحو جعل القمر فيهن نورا اي في احدٰهن * و مثال اطلاق المثنى على الجمع ثم ارجع البصر كرتين اي كرات لان البصر لا يحسن الابها * و مثال اطلاق الجمع على المفرد قال رب ارجعون اي ارجعني و نحو نحن اقرب من حبل الوريد اي انا * و مثال اطلاقه على المثنى قالتا اتينا طائفتين و نحو فان كان له اخوة فلامه السدس اي اخوان و نحو صغت قلوبكما اي قلباكما و نحو فاقطعوا ايديهما اي يديهما * و منها اطلاق الماضي على المستقبل لتحقق وقوعه نحو اتى امر الله اي الساعة بدليل فلا تستعجلوه و نحو و نادى اصحاب الجنة * و عكسه لافادة الدوام و الاستمرار فكانه وقع و استمر نحو ولقد نعلم اي علمنا * و من لواحق ذلك التعبير عن المستقبل باسم الفاعل او المفعول لانه حقيقة فى الحال لا فى الاستقبال نحو ان الدين لواقع و نحو ذلك يوم مجموع له الناس * و منها اطلاق الخبر على الطلب امرا او نهيا او دعاء مبالغة فى الحث عليه حتى كانه وقع و اخبر عنه نحو و ما تنفقون الا ابتغاء وجه الله اي لا تنفقوا و نحو لا تثريب عليكم اليوم يغفر الله لكم اي اللهم اغفرلهم و نحو و الوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين * و عكسه نحو فليمدد له الرحمن مدا اي يمد * و منها وضع النداء موضع التعجب نحو يا حسرة على العباد و نحو يا للماء و يا للدواهي * و منها وضع جمع القلة موضع الكثرة نحو وهم فى الغرفات آمنون و غرف الجنة لا يحصى * و عكسه نحو يتربصن بانفسن ثلثة قروء * و منها تذكير المونث على تاويله بمذكر نحو فاحيينا به بلدة ميتا على تاويل البلدة بالمكان * و منها تانيث المذكر نحو الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون انث الفردوس و هو مذكر حملا على معنى الجنة * و منها التغليب و هو اعطاء الشيئ حكم غيره و يجيئ في محله * و منها التضمين و يجيئ ايضا في محله * فائدة * لهم مجاز المجاز و هو ان يجعل الماخوذ عن الحقيقة بمثابة الحقيقة بالنسبة الى مجاز آخر فيتجوز بالمجاز الاول عن الثاني لعلاقة بينهما كقوله تعالى لا تواعدوهن سرا فانه مجاز عن مجاز فان الوطي تجوز عنه بالسر لكونه لا يقع غالبا الا فى السر و تجوز به عن العقد لانه مسبب عنه فالمصحح للمجاز الاول الملازمة و للثاني السببية والمعنى لا تواعدوهن عقدة نكاح كذا فى الاتقان * فائدة * قد يكون اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد حقيقة و مجازا لكن من جهتين فان المعتبر

في الحقيقة هو الوضع لغويا او شرعيا او عرفيا و في المجاز عدم الوضع في الجملة فان اتفق في الحقيقة بان يكون اللفظ موضوعا للمعنى بجميع الاوضاع المذكورة فهي الحقيقة المطلقة و الافهي الحقيقة المقيدة * و كذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا في غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التي كان غير موضوع له بها كلفظ الصلوٰة فانه مجاز لغة في الاركان المخصوصة حقيقة شرعا كذا في التلويح * فائدة * الحقيقة لاتستلزم المجاز اذ قد يستعمل اللفظ في مسماه ولايستعمل في غيره و هذا متفق عليه * واما عكسه و هو ان المجاز هل يستلزم الحقيقة ام لا بل يجوز ان يستعمل اللفظ في غير ما وضع له ولا يستعمل فيما وضع له اصلا فقد اختلف فيه القول الثاني اقوى و ذلك لانه لو استلزم المجاز الحقيقة لكان للفظ الرحمن حقيقة و هو ذو الرحمة مطلقا حتى جاز اطلاقه بغير الله تعالى * و قولهم رحمان اليمامة لمسيلمة الكذاب نعت مردود وكذا نحو عسى و حبذا من الافعال التي لم تستعمل بزمان معين * فان قيل المجاز لغة قد يجيئ شرعا او عرفا * قلت المراد العدم في الجملة وقد ثبت كذا في العضدي * و من امثلة المجاز العقلي الغير المستلزم للحقيقة جلس الدار و سير الليل و سير شديد على مامرو دليل الفريقين يطلب من العضدي * فائدة * من الالفاظ ما هي واسطة بين الحقيقة و المجاز قيل بها في ثلثة اشياء احدها اللفظ قبل الاستعمال وهذا مفقود في القرآن و يمكن ان يكون اوائل السور على القول بانها للاشارة الى الحروف التي يتركب منها الكلام و ثانيها اللفظ المستعمل في المشاكلة نحو و مكروا و مكر الله ذكره البعض و قال لانه لم يوضع لما استعمل فيه فليس حقيقة و لاعلاقة معتبرة فليس مجازا * قيل و الذي يظهر انه مجاز و العلاقة المصاحبة و ثالثها الاعلام كذا في الاتقان * قال الآمدي الحقيقة و المجاز تشتركان في امتناع اتصاف الاعلام بهما كزيد و عمرو وفيه تامل لان مثل السماء و الارض و الشمس و القمر وغير ذلك من الاعلام حقائق لغوية كما لايخفى اللهم الا ان تخص الاعلام بمثل زيد وعمرو و ما يشبهما مما لم يثبت استعماله في اللغة وانما حدثت عند اهل العرب فتامل كذا ذكر التفتازاني في حاشية العضدي * و وجه التامل انه لو اريد بان مثل تلك الاعلام قبل الاستعمال و اسطة فمسلم ولا يجدي نفعا و لواريد انها بعد الاستعمال و اسطة فممنوع لصدق تعريف الحقيقة عليها * فائدة * قد اختلف في اشياء اهي من المجاز او الحقيقة وهي ستة * احدها الحذف كما يجيئ * والثاني الكناية كماتجيئ ايضا * والثالث الالتفات * قال الشيخ بهاء الدين السبكي لم ار من ذكر هل هو حقيقة او مجاز وقال و هو حقيقة حيث لم يكن معه تجريد * و الرابع التاكيد زعم قوم انه مجاز لانه لايفيد الا ما افاده الاول و الصحيح انه حقيقة * قال الطرطوسي من سماه مجازا قلنا له اذا كان التاكيد بلفظ الاول فان جاز ان يكون الثاني مجازا جاز في الاول لانهما لفظ واحد و اذا بطل حمل الاول على المجاز بطل حمل الثاني عليه لانه مثل الاول * الخامس التشبيه زعم قوم انه مجاز والصحيح انه حقيقة * قال الزنجاني في المعيار لانه معنى من المعاني

وله الفاظ دالة عليه وضعا فليس فيه نقل عن موضوعه و قال الشيخ عزيز الدين ان كانت بحرف فهو حقيقة او بحذف فهو مجاز بناء على ان الحذف من المجاز • و السادس التقديم و التاخير عده قوم من المجاز لان تقديم مارتبته التاخير كالمفعول و تاخير مارتبته التقديم كالفاعل نقل لكلواحد منهما عن مرتبته وحقه • قال في البرهان و الصحيح انه ليس منه فان المجاز نقل ما وضع له الى مالم يوضع له كذا في الاتقان • فائدة • المجاز واقع في اللغة خلافا للاستاذ ابي اسحاق الاسفرائني قال لو كان المجاز واقعا للزم الاختلال بالتفاهم اذ قد يخفى القرينة • ورد بانه لايوجب امتناعه وغايته انه استبعاد وهولا يعتبر مع القطع بالوقوع لانا نقطع بان الاسد للشجاع والحمار للبليد مجاز نعم ربما يحصل به ظن في مقام التردد • فان قيل هو مع القرينة لا يحتمل غيرذلك فكان المجموع حقيقة فيه • اجيب بان المجاز و الحقيقة من صفات الالفاظ دون القرائن المعنوية فلا تكون الحقيقة صفة للمجموع و لئن سلم لكن الكلام في جزء هذا المجموع فالنزاع لفظي • وكذا المجاز واقع في القرآن وانكره جماعة منهم الظاهرية و ابن القاص من الشافعية وابن خويز منداد من المالكية • و بناء الانكار على ما هو اوهن من بيت العنكبوت حيث قالوا لو وقع المجاز في القرآن لصح اطلاق المتجوز عليه تعالى و هو مع كونه ممنوعا اذ لابد لصحة الاطلاق من الاذن الشرعي عند الاشاعرة و من افادة التعظيم عند جماعة و من عدم ايهام النقص عند الكل منقوض بانه لووقع مركب في القرآن يصح اطلاق المركب عليه و ان شئت زيادة التحقيق فارجع الى العضدي وحواشيه و الاطول •

الجاروزية اصحاب ابى الجاروز قالوا بالنص عن النبي صلعم في الامامة على علي رضي الله عنه وصفا لا تسمية و كفروا الصحابة بمخالفته و تركهم الاقتداء بعلي بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم • كذا في السيد الجرجاني •

فصل السين المهملة * الجنس بالكسر و سكون النون في اللغة ما يعم كثيرين و بهذا المعنى يستعمله الاطباء كذا في بحر الجواهر ويقرب منه ما في الصراح حيث قال جنس گونهٔ از هر چیزی که درو گونها باشد و هکذا في المنتخب ويويد ما في الصراح ما في المغرب قال الجنس في اللغة الضرب من كل شيء و هو اعم من النوع يقال الحيوان جنس و الانسان نوع • و الفقهاء يقولون لا يجوز السلم الا في جنس معلوم يعنون به كونه تمرا او حنطة و في نوع معلوم يعنون في التمر كونه برنيا او معقليا وفي الحنطة كونها ربيعية او خريفية انتهى • و عند اهل العربية يراد به الماهية و بهذا المعنى يقال تعريف الجنس ولام الجنس صرح به المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي في قوله و العلم بالحقائق متحقق خلافا للسوفسطائية و بالنظر الى هذا قيل اسم الجنس اسم موضوع للماهية من حيث هي و كذا علم الجنس على ما يجيء في لفظ اسم الجنس في فصل الواو من باب السين المهملة • و يطلق عندهم ايضا على اسم الجنس صرح بذلك في نتائج الافكار حاشية الهداية في كتاب الوكالة حيث

قال الجنس على اصطلاح اهل النحو مادل على شيئ و على كل ما اشبهه • و عند الفقهاء و الاصوليين عبارة عن كلي مقول على كثيرين مختلفين بالاغراض دون الحقائق كما ذهب اليه المنطقيون كالانسان فانه مقول على كثيرين مختلفين بالاغراض فان تحته رجلا وامرءة و الغرض من خلقة الرجل هو كونه نبيا و اماما و شاهدا فى الحدود و القصاص و مقيما للجمع و الاعياد و نحوه • و الغرض من خلقة المرأة كونها مستفرشة آتية بالولد مدبرة لامور البيت و غير ذلك . و الرجل و المرأة عندهم من الانواع فان النوع عندهم كلي مقول على كثيرين متفقين بالاغراض دون الحقائق كما هو راى المنطقيين ولا شك ان افراد الرجل والمرأة كلهم سواء فى الاغراض فمثل زيد ليس بجنس ولا نوع • وبالجملة فهم انما يبحثون عن الاغراض دون الحقائق فرب نوع عند المنطقيين جنس عند الفقهاء هكذا في نور الانوار شرح المنار في بحث الخاص • فالمعتبر عندهم فى الجنس و النوع الاختلاف و الاتفاق فى الاغراض دون الحقائق ويؤيده ما ذكر فى البرجندي شرح مختصر الوقاية في فصل السلم حيث قال وفي بعض كتب الاصول الجنس عند الفقهاء كلي مقول على افراد مختلفة من حيث المقاصد والاحكام و النوع كلي مقول على افراد متفقة من حيث المقاصد و الاحكام انتهى • لكن فى العضدي و حاشيته للمحقق التفتازاني في مبحث القياس قبيل بيان الاعتراضات ان اصطلاح الاصوليين فى الجنس يخالف اصطلاح المنطقيين فالمندرج كالانسان جنس والمندرج فيه كالحيوان نوع على عكس اصطلاح المنطقي ومن ههنا يقال الاتفاق فى الحقيقة تجانس و الاختلاف فيها تنوع انتهى • والى هذا اشار في جامع الرموز في كتاب البيع حيث قال الجنس اخص من النوع عند الاصولية انتهى • وفيه في فصل المهر يجوز اطلاق الجنس عند الفقهاء على الامر العام سواء كان جنسا عند الفلاسفة او نوعا • و قد يطلق على الخاص كالرجل والمرأة نظرا الى فحش التفاوت فى المقاصد والاحكام كما يطلق النوع عليهما نظرا الى اشتراكهما فى الانسانية و اختلافهما فى الذكورة و الانوثة و فيه دلالة على ان المتشرعين ينبغي ان لايلتفتوا الى مااصطلح الفلاسفة عليه كما فى الكشف انتهى • و فيه في فصل الربوا الجنس شرعا التساوي فى المعنى باتحاد اسم الذات و المقصود او المضاف اليه او المنتسب بكل من الصفر والشبه و لحم البقر و الغنم و الثوب الهروي والمروي جنسان لفقدان الاتحاد المذكور انتهى • و فى النهاية في كتاب الوكالة المراد بالجنس والنوع ههنا غير ما اصطلح عليه اهل المنطق فان الجنس عندهم المقول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو كالانسان مثلا • و الصنف هو النوع المقيد بقيد عرضي كالتركي و الهندي • و المراد ههنا بالجنس ما يشتمل انسانا على اصطلاح اولئك و بالنوع الصنف انتهى • و في فتح القدير في باب المهر في بيان قول الهداية و ان تزوجها على هذا العبد فاذا هو حر يجب مهر المثل الى ما ذكر في بعض شروح الفقه من ان الجنس عند الفقهاء المقول على كثيرين مختلفين بالاحكام انما هو على قول

ابي يوسف رح • و عند محمد رح المختلفين بالمقاصد • و علي قول ابي حنيفة رح هو المقول علي متحدي الصورة و المعني و قال ايضا الحر مع العبد و الخل مع الخمر عند ابي يوسف رح جنسان مختلفان لان احدهما مال متقوم يصلح صداقا اي مهرا و الآخر لا • و الحر مع العبد جنس و احد عند محمد رح اذ معنى الذات لا يفترق فيهما فان منفعتهما تحصل علي نمط و احد فاذا لم يتبدل معنى الذات اعتبر جنسا و احدا • فاما الخل مع الخمر فجنسان اذ المطلوب من الخمر غير المطلوب من الخل • و ابو حنيفة يقول لاتأخذ الذاتان حكمَ الجنسين الا بتبدل الصورة و المعني اذ كل موجود من الحوادث موجود بهما و صورة الخمر و الخل واحدة و كذا صورة الحر و العبد فاتحد الجنس انتهى • فعلي هذا الجنس عند ابي يوسف رحمه الله هو المقول علي كثيرين متفقين بالاحكام • و عند محمد رحمه الله هو المقول علي كثيرين متفقين بالمقاصد اي المنافع و الاغراض • و عند ابي حنيفة رحمه الله هو المقول علي كثيرين متفقين صورة و معنًى • و اما علي ما ذكره سابقا فالحر مع العبد ليسا جنسين بل مندرجين تحت جنس عند ابي يوسف رحمه الله و هو الانسان فان الانسان مقول علي كثيرين مختلفين بالاحكام اذ تحته حر و عبد مثلا • و كذا الخل و الخمر ليسا جنسين لا عند ابي يوسف و لا عند محمد رحمهما الله بل مندرجان تحت جنس واحد و هو الاشربة • و عند المنطقيين هو المقول علي كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو • فالمقول كالجنس البعيد يتناول الكلي و الجزئي لان الجزئي مقول علي واحد فيقال هذا زيد و بالعكس • لوإمقول علي كثيرين كالجنس القريب يخرج به الجزئي و يتناول الكليات الخمس فهو كالجنس لها بل جنس لها لانه مرادف للكلي الا ان دلالته تفصيلية و دلالة الكلي اجمالية • و قيل هو الكلي المقول علي كثيرين الخ و هو لا يخلو عن استدراك • و قولنا مختلفين بالحقائق يخرج النوع لانه لا يقال علي مختلفين بالحقائق بل بالعدد • و قولنا في جواب ما هو يخرج الثلثة الباقية اي الفصل و الخاصة و العرض العام اذ لايقال كل منها في جواب ما هو لعدم دلالتها علي الماهية بالمطابقة • فان قيل الفصل قد يكون مقولا علي مختلفين بالحقائق في جواب ما هو كالحساس المقول علي السمع و البصر و كذا الخاصة و العرض العام قد يقالان كذلك كالماشي فانه خاصة للحيوان و عرض عام للانسان مقول في جواب ما هو علي الماشي علي قدمين و الماشي علي اربع • قلت الكليات من الامور الاضافية التي تختلف بالنسبة الى الاشياء و حينئذ يجب اعتبار قيد الحيثية فيها فالمراد ان الجنس مقول في جواب ما هو علي حقائق مختلفة من حيث انه مقول كذلك فالحساس و الماشي اذا اعتبر فيهما ما ذكرتموه كانا جنسين داخلين في الحد و ان كانا خارجين عنه باعتبار كونهما فصلا او خاصة او عرضا عاما لانهما بهذا الاعتبار لايقالان في جواب ما هو اصلا و ههنا مباحث تطلب من شرح المطالع و حواشيه

* التقسيم * ثم الجنس اما قريب او بعيد لانه ان كان الجواب عن الماهية و عن جميع مشاركاتها

في ذلك الجنس واحدا فهو قريب و يكون الجواب ذلك الجنس فقط كالحيوان بالنسبة الى الانسان فانه جواب عن الانسان و عن جميع ما يشاركه في الحيوانية كالفرس و الغنم و البقر ونحوها وان كان الجواب عنها و عن جميع مشاركاتها في ذلك الجنس متعددا فهو بعيد و يكون الجواب هو و غيره كالجسم النامي بالنسبة الى الانسان فانه جواب عن الانسان و عن بعض مشاركاتها فيه كالنباتات • و اما الجواب عن الانسان و عن بعض مشاركاتها الأخر فليس اياه لانه ليس تمام المشترك بينهما بل الحيوان فكلما زاد جواب زاد الجنس مرتبة في البعد عن النوع لان الجواب الاول هو الجنس القريب فاذا حصل جواب آخر يكون بعيدا بمرتبة و اذا كان جواب ثالث يكون البعد بمرتبتين و على هذا القياس فعدد الاجوبة يزيد على مراتب البعد بواحد لكن كلما يتزايد بعد الجنس تتناقص الذاتيات لان الجنس البعيد جزء القريب و اذا ترقينا عنه يسقط الجزء الآخر عن الاعتبار • ثم الاجناس ربما تترتب متصاعدة و الانواع متنازلة و لاتذهب الى غير النهاية بل تنتهي الاجناس في طرف التصاعد الى جنس لا يكون فوقه جنس آخر و الا لتركب الماهية من اجزاء لاتتناهى و هذا محال • و الانواع تنتهي في طرف التنازل الى نوع لايكون تحته نوع و الا لم يتحقق الاشخاص اذ بها نهايتها فلا يتحقق الانواع فمراتب الاجناس اربع لانه اما ان يكون فوقه وتحته جنس و هو الجنس المتوسط كالجسم و الجسم النامي اولا يكون فوقه ولا تحته جنس و هو الجنس المفرد كالعقل ان قلنا انه جنس للعقول العشرة و الجوهر ليس بجنس له او يكون تحته جنس لا فوقه و هو الجنس العالي و يسمى جنس الاجناس ايضا كالعقولات العشرة او يكون فوقه جنس لا تحته و هو الجنس السافل كالحيوان • و الشيخ لم يعد الجنس المفرد في المراتب بل حصرها في الثلث و كانه نظر الى ان اعتبا المراتب انما يكون اذا ترتب الاجناس و الجنس المفرد ليس بواقع في سلسلة الترتيب • و اما غيره فلم يلاحظ ذلك بل قاس الجنس بالجنس و اعتبر الاقسام بحسب الترتيب و عدمه • ثم للجنس مباحث مشهورة ذكرت في شرح المطالع و غيره تركناها مخافة الاطناب •

الجناس عند اهل البديع هو من المحسنات اللفظية هو تشابه اللفظين في اللفظ اي في التلفظ و يسمى بالتجنيس ايضاء و المراد بالتلفظ اعم من الصريح و غير الصريح فدخل تجنيس الاشارة و هو ان لايظهر التجنيس باللفظ بل بالاشارة كقولنا حلقت لحية موسى باسمه وخرج التشابه في المعنى نحو اسد و سبع او مجرد عدد الحروف او الوزن نحو ضرب و علم و قتل • و فائدة الجناس الميل الى الاصغاء اليه فان مناسبة الالفاظ تحدث ميلا و اصغاء اليها ولان اللفظ المشترك اذا حمل على معنى ثم جاء و المراد به معنى آخر كان النفس تشوق اليه * **التقسيم** * الجناس ضربان • احدهما التام و هو ان يتفق اللفظان في انواع الحروف و اعدادها وهيئاتها و ترتيبها • فبقولنا انواع الحروف خرج نحو يفرح و يمزح فان كلا من الفاء و الميم وكذا بواقي الحروف انواع مختلفة • وبقولنا و اعدادها خرج نحو الساق و المساق •

و بقولنا هيئاتها نحو البور و البور بفتح الموحدة في احد هما و ضمها فى الآخر فان هيئة الكلمة كيفية تحصل لها باعتبار حركات الحروف و سكناتها ، و بقولنا و ترتيبها اي تقديم بعض الحروف على بعض و تاخيره عنه خرج نحو الفتح و الحتف ، ثم ان كان اللفظان المتفقان فيما ذكر من نوع واحد من انواع الكلمة كالاسم مثلا يسمى مماثلا لان التماثل هو الاتحاد فى النوع نحو يوم يقوم الساعة يقسم المجرمون مالبثوا غير ساعة اي من ساعات الايام و الساعة الاولى بمعنى القيامة ، و قيل الساعة فى الموضعين بمعنًى و احد والتجنيس ان يتفق اللفظان و يختلف المعنى ولا يكون احد هما حقيقة و الآخر مجازا بل يكونان حقيقتين وزمان القيامة و ان طال لكنه عند الله في حكم الساعة الواحدة فاطلاق الساعة على القيامة مجاز و بذلك يخرج الكلام عن التجنيس كما لو قلت ركبت حمارا و لقيت حمارا اي بليدا و ان كان اللفظان من نوعين يسمى مستوفًى كقول ابي تمام ، شعر ، ما مات من كرم الزمان فانه ، يحيى لدى يحيى بن عبد الله ، فان يحيى الاول فعل مضارع و الثاني علم ، و ايضا التام ان كان احد لفظيه مركبا و الآخر مفردا يسمى جناس التركيب و الجناس المركب ، و المركب ان كان مركبا من كلمة و بعض كلمة يسمى مرفوًا نحو جرف هار فانهار و ان كان مركبا من كلمتين فان اتفق اللفظان في الخط يسمى متشابها نحو ، شعر ، اذا ملك لم يكن ذا هبة ، فدعه فدولته ذاهبة ، اي غير باقية و ذاهبة الاولى مركب من ذا وهبة بمعنى صاحب هبة و ان لم يتفقا فى الخط يسمى مفروقا ، شعر ، كلكم قد اخذ الجام ولا جام لنا ، ما الذي ضر مدير الجام لو جاملنا ، اي عاملنا بالجميل ، و ثانيهما غير التام و هو اربعة اقسام لانه ان اختلف اللفظان في هيئة الحروف فقط يسمى محرفا و الحرف المشدد ههنا في حكم المخفف و الاختلاف اما فى الحركة او فى الحركة و السكون كقولهم جُبّة البُرد جُنّة البَرد ، فلفظ البُرد الاول بالضم والثاني بالفتح ، و اما لفظ الجبة و الجنة فمن التجنيس اللاحق ، و قولهم الجاهل اما مُفرِط او مفرط بتشديد الراء و الاول بتخفيفها ، و قولهم البدعة شَرَك الشِرك بكسر الشين و سكون الراء و الشرك الاول بفتحتين و ان اختلفا في اعدادها فقط يسمى ناقصا و الاختلاف في عدد الحروف اما بحرف فى الاول نحو التفت الساق بالساق الى ربك يومئذ المساق او فى الوسط نحو جدي جهدي او فى الآخر نحو عواص و عواصم و ربما يسمى هذا القسم الاخير بالمطرف ايضا و اما باكثر من حرف و ربما يسمى مذيلا وذلك بان يزيد في احدهما اكثر من حرف فى الآخر او الاول وسمى بعضهم الثاني بالمتوج كقوله تعالى وانظر الى الهك و لكنا كنا مرسلين من آمن بالله ان ربهم بهم مذبذبين بين ذلك و ان اختلفا في انواعها فقط فيشترط ان لايقع الاختلاف باكثر من حرف اذ حينئذ يخرج عن التجانس كلفظي نصر ونكل ، ثم الحرفان ان كانا متقاربين يسمى مضارعا و هو ثلثة اضرب لان الحرف الاجنبي اما فى الاول كدامس و طامس او فى الوسط نحو ينهون و ينأون او فى الآخر نحو الخيل والخير والا اي ان لم يكونا متقاربين يسمى لاحقا

اما في الاول كهمزة و لمزة او في الوسط نحو تفرحون و تمرحون او في الآخر كالامر و الامن و في الاتقان الحرفان المختلفان نوعا ان كان بينهما مناسبة لفظية كالضاد و الظاء يسمى تجنيسا لفظيا كقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة و ان اختلفا في ترتيبها فقط يسمى تجنيس القلب وهو ضربان لانه ان وقع الحرف من الكلمة الاولى اولا من الثانية و الذي قبله ثانيا و هكذا على الترتيب سمي قلب الكل نحو فتح حتف و الا يسمى قلب البعض نحو فرقت بين بني اسرائيل * و اذا وقع احد المتجانسين في اول البيت والآخر في آخره يسمى تجنيس القلب حينئذ مقلوبا صحيحا لان اللفظين كانهما جناحان للبيت كقول الشاعر * مصراع * لاح انوار الهدى من كفه في كل حال * و اذا ولي احد المتجانسين الآخر سواء كان جناس القلب او غيره يسمى مزدوجا و مكررا و مرددا كقولهم من طلب وجدّ وجد و من قرع ولجّ و لج وقولهم النبيذ بغير النغم غم وبغير الدسم سم * تنبيه * اذا اختلف لفظا المتجانسين في اثنين او اكثر مثلا او اختلفا في انواع و اعدادها او فيهما مع ثالث كالهيئة و الترتيب لايعد ذلك من باب التجنيس لبعد المشابهة * قال الخطيب في التلخيص ويلحق بالجناس شيئان احدهما ان يجتمع اللفظين الاشتقاق نحو فاقم وجهك للدين القيم وسماه صاحب الاتقان بتجنيس الاشتقاق و بالمقتضب ثم قال و الثاني ان يجتمعهما اي اللفظين المشابهة نحو قال اني لعملكم من القالين و سماه صاحب الاتقان بجنس الاطلاق * و قال المحقق التفتازاني في شرحه المطول ليس المراد بما يشبه الاشتقاق الاشتقاق الكبير لانه هو الاتفاق في حروف الاصول من غير رعاية الترتيب مثل القمر و الرقم ولا شك ان قال في المثال الذكور من القول و القالين من القلى بل المراد به ما يشبه الاشتقاق و ليس باشتقاق و ذلك بان يوجد في كل من اللفظين ما يوجد في الآخر من الحروف او اكثر لكن لا يرجعان الى اصل واحد في الاشتقاق * قال المحقق التفتازاني في المطول وقد يقال التجنيس على توافق اللفظين في الكتابة ويسمى تجنيسا خطيا كقوله عليه السلام عليكم بالابكار فانهن اشد حُبًّا و اقل خِبًّا * وقد يعد في هذا النوع مالم ينظر فيه الى اتصال الحروف وانفصالها كقولهم في مصعود متى يعود و في المستنصر به جنة الهيبي يضربه حية انتهى * ففهم من كلام التلخيص و المطول ان اطلاق التجنيس على تجنيس الاشتقاق وتجنيس الاطلاق على سبيل التشابه و اطلاقه على التجنيس الخطي على سبيل الاشتراك اللفظي و ان المعدود في المحسنات اللفظية هو التجنيس بمعنى تشابه اللفظين في اللفظ وقد صرح به المحقق التفتازاني في آخر فن البديع وقال ان كون الكلمتين متماثلتين في الخط كما ذكرنا ليس داخلا في علم البديع و ان ذكره بعض المصنفين فيه * فائدة * لكون الجناس من المحسنات اللفظية لا المعنوية ترك عند فوت المعنى كقوله تعالى وما انت بمومن لنا و لوكنا صادقين * قيل لم يقل وما انت بمصدق لنا مع انه يؤدي معناه مع رعاية التجنيس لان في مومن من المعنى ما ليس في مصدق اذ معناه مع التصديق اعطاء الامن و مقصودهم التصديق و زيادة و هو طلب الامن فلذلك عبر به وكقوله تعالى

اتدعون بعلا و تذرون احسن الخالقين لم يقل و تدعون احسن الخالقين مع ان فيه رعاية الجناس لان تدع اخص من تذر لانه بمعني ترک الشيئ مع الاعتناء به بشهادة الاشتقاق نحو الايداع فانه ترک الوديعة مع الاعتناء بحالها و لذا يختار لها من هو مؤتمن عليها و من ذلک الدعة بمعني الراحة • و اما يذر فمعناه الترک مطلقا او الترک مع الاعراض و الرفض الکلي • قال الراغب يقال فلان يذر الشيئ اي يقذفه لقلة الاعتداد به • و منه الوذر قطعة من اللحم لقلة الاعتداد به و لا شک ان السياق انما يناسب هذا لا الاول فاريد ههنا تشنيع حالهم في الاعراض عن ربهم و انهم بلغوا الغاية في الاعراض کذا ذکر الخولي • و قال الزملکاني ان التجنيس تحسين انما يستعمل في مقام الوعد و الاحسان لا في مقام التهويل هذا کله خلاصة ما في المطول و الاتقان • و اما التجنيس عند اهل الفرس فقال في جامع الصنائع ما اين صنعت را بطور پارسيان بيان کنيم پس کويم تجنيس نزد پارسيان آنست که لفظي مقابل لفظي چنان آرد که در صورت موافق وبمعني مخالف بود واين متنوعست نوع اول بسيط و آن آوردن دو لفظ متجانس است و اين بردو طريق است يکي بسيط متفق و آن چنانست که هر دو لفظ درعدد حروف و کتابت و تلفظ متفق باشند چون لفظ خطا که دو معني دارد و ديکري بسيط مختلف و آنچنانست که در ارکان متفق باشند جز در ترکيب حرکت چون لفظ تارها دربن مصراع • ع • تارها کردي ازان زلفين مشکين تارها نوع دوم مرکب تام و آن آنست که مقابل لفظي که در حروف بسيار باشد دو يا سه لفظ اندک حروف آرند تا بدان برابر شود واين نيز بر دو طريق است مرکب تام متفق که در همه ارکان متفق باشند مثاله • شعره همچون لب او چو ديده ام مرجانرا • خواهم که فداي او کنم مرجانرا • لفظ مرجان در مصراع دوم مرکب شده از لفظ مروجان و در مصراع اول مفرد است و مرکب تام مختلف واين بردو کونه است يکي آنکه همه ارکان متفق باشند جز در حرکت مثاله • شعره از فراق رخ چو کلزارت • عاشق خسته زير کل زارت • کلزار بلفظ زار مرکب شده و ديکري آنکه درحرکت وکتابت مختلف باشند و در ارکان متفق مثاله • شعره رخ توآفتاب ديدن آن • آنت آب اندرون چشم است • مراد آنت که بآب مرکب شده نوع سيوم تجنيس مزدوج و آن چنان است که جنس لفظي آورده شود متصل يا منفصل بچند حرفي کم از حروف اول مثال متصل لفظ آباد و باد و مثال منفصل چون لفظ کلزار وزار نوع چهارم محرف يعني لفظي جنس لفظي آورده شود که بجزئي در آخر بيش يا کم باشد اکر اجزاء بيش باشد زائد خوانند و اکرکم باشد ناقص چون لفظ چشم ناقص و چشمه زائد نوع پنجم مرکب يعني يک لفظ بسيط را بکنيم لفظ مرکب کردد و آن بردو نمط يکي خطي و لفظي دوم خطي مجرد وهر يک ازين دو بر دو طريق است متصل و منفصل مثال لفظي و خطي متصل • شعر • تا جان دهمت بکوي اي مرجانرا • يک بوسه بده بهاش بشمرجانرا • مثال خطي ولفظي منفصل • شعره هربارنديده امکسي کهربار • الا توبتکرارسوال سائل • مثال خطي مجرد متصل

شعر • هر بار اگر بارنه گوهر بار است • ازدست نه بل زچشم دانش اغيار است • نوع ششم مستحيل يعني جنسيتش بحيله شناخته گردد و آن برسه گونه است مضارع يعني درهمه حروف متجانس باشد مگر در حرف آخير چون آزار و آزاد و تبديل يعني درهمه حروف مجانست باشد جز حرف اول چون اشارت و بشارت و مطرف يعني در همه تجانس باشد جز در حرف ميانه چون قادري و قاهري نوع هفتم تجنيس لفظ يعني در تلفظ متشابه و متجانس نمايند و در كتابت متباين چو سفر و صفر نوع هشتم تجنيس خط يعني در خط متجانس نمايند و در تلفظ متباين انتهى • و در مجمع الصنائع گويد لاحق است بتجنيس خط كلاميكه كه الفاظ او دامن دار برابر يكديگر واقع شوند مثاله • شعر• چو آن جان جهان دامن كشان شد از چمن بيرون • روان شد جان مرغان چمن گفتي زتن بيرون • و اگر در اثناى اين قسم لفظ دامن مذكور باشد پسنديده آيد • و آنچه در آن جنس لفظ نگاهدارند آنرا متجانس گويند •

التجنيس عند بلغاء العرب و الفرس قد عرفت قبيل هذا • و عند المحاسبين هو جعل الكسور من جنس كسر معين و يسمى بالبسط ايضا و العدد الحاصل من التجنيس يسمى مجنسا بالفتح و مبسوطا مثلا اردنا تجنيس اثنين و ثلثين فبعد العمل حصل ثمانية اثلاث فالثمانية هي المجنس و المبسوط و طريقه معروف في كتب الحساب •

التجانس وكذا المجانسة بحسب الاصطلاح الكلامي الاتحاد في الجنس كالانسان و الفرس وهما من اقسام الوحدة كذا في شرح المواقف و الاطول وهكذا عند الحكماء على ما يفهم من استعمالاتهم •

فصل الشين المعجمة * الجوارش بضم الجيم و كسر الراء المهملة معرب گوارش و الجوارن بالنون تصحيف معناه الهاضم للطعام • والفرق بينه وبين المعجون ان المعجون يكون مرة وحلوة و طيبة ومنتنة والجوارش لايكون الا عذبة طيبة الرائحة كذا في بحر الجواهر •

جاورشة • الجاورسية

الجاورشية هي بثور صغار متقرحة حمر الاصول و ربما كان معها لذع شديد و ورم و سيلان صديد و هو من اصناف النملة كذا في بحر الجواهر •

الجيش بالفتح وسكون المثناة التحتانية في اللغة لشكر • و سريه پارهٔ از لشكر كما في الصراح و قد فرق بينهما ابو حنيفة رحمه الله بان اقل الجيش اربعمائة و اقل السرية مائة • و قال الحسن بن زياد اقل السرية اربعمائة و اقل الجيش اربعة آلاف كذا في قاضيخان و هكذا في جامع الرموز و البرجندي في كتاب الجهاد • و في الدرر السرية من اربعة الى اربعمائة من المقاتلة •

فصل الظاء المعجمة * الجاحظية بالحاء المهملة هي فرقة من المعتزلة اصحاب عمرو بن بحر الجاحظ قالوا المعارف كلها ضرورية و لا ارادة في الشاهد اي في الواحد منا انما هي ارادته لفعله عدم السهو اي كونه عالما به غيرساه عنه و ارادته لفعل الغير هي ميل النفس اليه وقالوا ان الاجسام ذوات

طبائع مختلفة لها آثار مخصوصة كما هو مذهب الطبعيين من الفلاسفة و يمتنع انعدام الجواهر انما يتبدل الاعراض و الجواهر باقية على حالها كما قيل في الهيولى و النار تجذب الى نفسها اهلها لا ان الله يدخلهم فيها و الخير و الشر من فعل العبد و القرآن جسد ينقلب تارة رجلا و تارة امرأة كذا في شرح المواقف •

فصل العين المهملة * الجدع بالفتح و سكون الدال المهملة نزد عروضيان انداختن هردو سبب و ساكن كردن تا از مفعولات فاع ماند بجاي او فعل نهند چراكه فاع بي معني است و مستعمل نيست و آن ركن كه درو جدع واقع شده باشد آنرا مجدوع گويند كذا في عروض سيفي •

الجذع بفتح الجيم و الذال المعجمة در لغت آنچه بسال سوم درآمده از گاو و اسپ و بسال پنجم درآمده باشد از شتر و بسال دوم درآمده باشد از گوسپند • و باصطلاح فقهاء برة كه بيشتر سال برو گذشته باشد كذا في المنتخب و كنز اللغات • و في الصراح جذع بفتحتين آنچه بسال دوم در آمده باشد از گوسپند و بسال سيوم از گاو و بسال پنجم از شتر • و در بعضي كتب لغت ميگويد الجذع دو ساله شدن گوسپند و گاو و آهو و اسپ و پنجساله شدن اشتر • و في جامع الرموز في كتاب الزكوة الجذع من الابل لغة ما اتى عليه خمس سنين و شريعة اربع كما في شرح الطحاوي لكن في عامة كتب الفقه و اللغة اربع الى تمام خمس لانه شاب و اصل الجذع الشاب و الجذعة مونث الجذع انتهى • و فيه في كتاب الاضحية الجذع بفتحتين في اللغة من جنس الضأن ما تم له سنة و من المعز ما دخل في السنة الثانية و البقرة في الثالثة و الابل في الخامسة • و قيل غير ذلک كما قال ابن الاثير و في الشريعة هو من الضأن ما اتى عليه اكثر الحول عند الاكثر كما في الكافي و فسر الاكثر في المحيط بما دخل في الشهر الثامن • و في الخزانة هو ما اتى عليه ستة اشهر و شيئ • و في الزاهدي هو عند الفقهاء ما تم له ستة اشهر • و ذكر الزعفراني انه ما يكون ابن ستة اشهر او ثمانية او تسعة و ما دونه حمل انتهى •

الجرعة بالضم و سكون راء مهمله يک آشام از آب و شراب و مانند آن كما في الصراح و در اصطلاح صوفيه عبارتست از اسرار مقامات كه در سلوک از سالک پوشيده مانده بود كذا في بعض الرسائل •

الجمع بالفتح و سكون الميم في اللغة بمعني همه و گروه مردم و گرد آوردن و اسم و احد را جمع كردن و نخل بسيار باركما في المنتخب • و عند المحاسبين هو زيادة عدد على عدد آخر و ما حصل من تلک الزيادة يسمى مجموعا و حاصل الجمع • و في تقييد العدد بالآخر اشارة الى انه لابد من التغاير بين العددين حقيقة كان يكون احدهما خمسة و الآخر ستة لا ان يكون كل منهما خمسة مثلا اذ حينئذ لايسمى جمعا بل تضعيفا هكذا يفهم من شرح خلاصة الحساب • و عند اهل البديع هو من المحسنات المعنوية و هو ان يجمع بين شيئين او اشياء في حكم كقوله تعالى المال و البنون زينة الحيوة الدنيا جمع المال و البنون في الزينة كذا في الاتقان و المطول • و عند الاصوليين و الفقهاء هو ان يجمع بين الاصل و الفرع

لعلة مشتركة بينهما ليصح القياس و يقابله الفرق و هو ان يفرق بينهما بابداء ما يختص باحدهما لئلا يصح القياس كذا في شرح المواقف في المقصد السادس من مرصد النظر وتلك العلة المشتركة تسمى جامعا كما يجيئ في لفظ التمثيل في فصل اللام من باب الميم • و عند المنطقيين هو كون المعرف اي بالكسر بحيث يصدق على جميع افراد المعرف اي بالفتح ويسمى بالعكس و الانعكاس ايضا كما يجيئ وذلك المعرف اي بالكسر يسمى جامعا و منعكسا و بهذا المعنى يستعمله الاصوليون و المتكلمون وغيرهم في بيان التعريف • و يطلق على معنًى آخر ايضا يجيئ ذكره في لفظ المغالطة في فصل الطاء من باب الغين المعجمة • وعند النحاة والصرفيين هو اسم دل على جملة آحاد مقصودة بحروف مفرده بتغيرما و يسمى مجموعا ايضا • فالآحاد اعم من ان تكون جملة او متفرقة فيشتمل اسماء العدد و رجل و رجلان واسماء الاجناس كتمر ونخل فانها و ان لم تدل عليها وضعا فقد تدل عليها استعمالا و اسماء الجموع كرهط ونفر • وباضافة الجملة اليها خرجت الواحد والاثنان و رجل و رجلان و بقيت البواقي • و قولنا مقصودة اي يتعلق بها القصد في ضمن ذلك الاسم • و قولنا بحروف مفرده اي بحروف هي مادة لمفرده اي لواحده كما هي مادة له ايضا فالقصد و الدلالة بحروف المفرد بمعنى المدخلية لحروف المفرد فيه لا الاستقلال اذ الهيئة لها ايضا مدخل في الدلالة • و المراد بحروف مفرده اعم من حروف مفرده المحقق كما في رجال و من حروف مفرده المقدر كما في نسوة فانه يقدر له مفرد لم يوجد في الاستعمال وهو نساء على وزن غلام فان فِعْلة من الاوزان المشهورة للجمع لمفرد على فعال بضم الفاء • فبقولنا مقصودة خرجت اسماء الاجناس اذا قصد بها نفس الجنس لا افراده • و اذا قصد بها الافراد استعمالا فخرجت بقولنا بحروف مفرده • وخرج بقولنا بحروف مفرده اسماء الجموع واسماء العدد ايضا • فان قيل لم يقدر المفرد في نحو ابل وغنم و قوم و رهط لتدخل في الجمع كما قدر في نسوة • قيل لعدم جريان احكام الجمع فيها بل المانع متحقق و هو جريان احكام المفرد فيها بخلاف نحو نسوة • و بالجملة فنحو نسوة و رجال لما كان على اوزان الجموع او استعمالها في التانيث و الرد في التصغير الى الاصل وامتناع النسبة و منع الصرف عند تحقق منتهى الجموع اعتبر له واحد محقق او مقدر • و اما نحو ابل و غنم و خيل و نحوها من اسماء الجموع فلما لم يكن له احكام الجمع بل احكام المفرد لم يعتبر له واحد لا محقق ولا مقدر فان نحو ركب مثلا و ان وافق الراكب في الحروف لكن الراكب ليس بمفرد له بل كلاهما مفردان بدليل جريان احكام المفرد فيهما من التصغير وكون الركب على غير صيغ القلة و عود ضمير الواحد اليه و نحو ذلك • وهكذا الحال في نحو تمر مما الفارق بينه و بين واحده التاء فانه اسم جنس لا جمع واليه ذهب سيبويه • و قال الاخفش اسماء الجموع التي لها آحاد من تراكيبها جمع فالركب جمع راكب • و قال الفراء وكذا اسماء الاجناس كتمر فانه جمع تمرة • و اما اسم جمع او جنس لا واحد له من لفظه نحو ابل وغنم فليس بجمع على الاتفاق بل الابل

اسم جنس و الغنم اسم جمع * ثم الفرق بينهما ان اسم الجنس يطلق على القليل و الكثير اي يقع على الواحد و الاثنين فصاعدا وضعا بخلاف اسم الجمع * فان قيل الكلم لايقع على الكلمة و الكلمتين و هو جنس * قيل ذلك بحسب الاستعمال لا بالوضع على انه لاضير في التزام كون الكلم اسم جمع و يجيئ ايضا في لفظ اسم الجنس * ثم اضافة حروف الى مفرده للجنس اي بجميع حروف مفرده كرجال او بعضها كسفارج في سفرجل و فرازد في فرزدق * و قولنا بتغير ما اي اعم من ان يكون التغير بزيادة كرجال جمع رجل وكما في الجمع السالم او نقصان ككتب جمع كتاب او اختلاف في الحركات و السكنات كأُسد جمع اسد و من ان يكون حقيقة كعامة الجموع او حكما كما في فُلك و هِيجان حيث يتحد فيهما الواحد و الجمع حرفا وهيئة لكنه اعتبر الضمة في فلك و الكسر في هيجان في حال الجمع عارضيتين وفي حال الافراد اصليتين فحصل التغير بهذا الاعتبار * التقسيم * الجمع نوعان صحيح ويسمى سالما وجمع السلامة ايضا ومكسر و يسمى جمع التكسير * فجمع التكسير ما تغير بناء واحده اي من حيث نفسه و اموره الداخلة فيه كما هو المتبادر بخلاف جمع السلامة فان تغير بناء واحده بلحوق الحروف الخارجة فتغير نحو افراس باعتبار الامور الداخلة حيث عرض للفاء السكون و ميرورته حرفا ثانيا بعد ان كان اولا و الفصل بين الراء و السين بعد ان كانا متصلين و ليس كذلك تغير نحو مسلمون لبقاء بناء مفرده و هو مسلم في التلفظ * فالفرق بين التكسير و التصحيح انما هو باختصاص التكسير بالتغير بالامور الدخلة هكذا ذكر المولوي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية و فيه اشارة الى جواز اطلاق جمع التصحيح على الجمع السالم * ثم قال والاوجه ان يقال المراد التغير بغير الحاق الواو و الياء والنون والالف و التاء بل لا حاجة الى مثل هذه التكلفات اصلا اذ في الجمع السالم لم يتغير بناء المفرد اصلا فان البناء و هو الصيغة لايتغير بتغير الآخر فان رجلا و رجلٍ و رجلٌ بناء واحد وقد سبق ذلك في بيان تعريف علم الصرف في المقدمة * ثم المتبادر من التغير تغير يكون بحصول الجمعية فلاينتقض بمثل مصطفون فان تغير الواحد فيه يلزم بعد حصول الجمعية * ثم لما عرفت في تعريف الجمع ان التغير اعم من الحقيقي و الاعتباري لم يخرج من تعريف جمع التكسير نحو فلك و هيجان * و الجمع الصحيح بخلافه اي بخلاف جمع التكسير و هو تارة يكون للمذكر و تارة للمونث فالجمع الصحيح المذكر ما لحق آخر مفرده واو مضموم ما قبلها او ياء مكسور ما قبلها و نون مفتوحة نحو مسلمون و مسلمين جمع مسلم و الجمع الصحيح المونث ما لحق آخر مفرده الف و تاء نحو مسلمات جمع مسلمة و حُذف التاء من مسلمة لئلا يجتمع علامتا التانيث * و ايضا الجمع اما جمع قلة و هو ما يطلق على عشرة فما دونها الى الثلثة بطريق الحقيقة و اما جمع كثرة وهو ما يطلق على ما فوق العشرة الى ما لانهاية له وقيل على ثلثة فما فوقها * ثم الجمع الصحيح كله و نحو افلُس و أفراس و ارغِفة وغِلمة جمع قلة وماعدا ذلك جمع كثرة واذا لم يجيئ للفظ الا جمع القلة كارجل او جمع كثرة كرجال فهو مشترك بينهما * و قد يستعار احدهما للآخر مع وجود ذلك الآخر

كقوله تعالى ثلثة قروء مع وجود اقراء * و قد يجمع الجمع و يسمى جمع الجمع يعني يقدر الجمع مفردا فيجمع على ما يقتضيه الاصول * اما في اوزان القلة ليحصل التكثير ولذلك قل جمع السلامة فيها * وفي جموع الكثرة الغرض من جمعها معاملتها معاملة المفرد و لذلك كثر فيه السلامة رعاية لسلامة الآحاد فمثال جمع التكسير اكالب جمع اكلب جمع كلب واناعيم جمع انعام جمع نعم * و مثال جمع السلامة جمالات جمع جمال جمع جمل و كلابات جمع كلاب جمع كلب و بيوتات جمع بيوت جمع بيت * ثم اعلم ان جمع الجمع لايطلق على اقل من تسعة كما ان جمع المفرد لا يطلق على اقل من ثلثة الا مجازا هكذا يستفاد من شروح الكافية كالفوائدالضيائية و غاية التحقيق والحاشية الهندية و شروح الشافية كالجاربردي * وعند الصوفية هوازالة الشعث والتفرقة بين القدم والحدث لانه لما انجذب بصيرة الروح الى مشاهدة جمال الذات استتر نور العقل الفارق بين الاشياء في غلبة نور الذات القديمة و ارتفع التمييز بين القدم والحدث لزهوق الباطل عند مجي الحق و تسمى هذه الحالة جمعا * ثم اذا اسبل حجاب العزة على وجه الذات و عاد الروح الى عالم الخلق وظهر نور العقل لبعد الروح عن الذات و عاد التمييز بين الحدث و القدم تسمى هذه الحالة تفرقة * ولعدم استقرار حال الجمع فى البداية يتناوب فى العبد الجمع و التفرقة فلا يزال يلوح له لائح الجمع و يغيب الى ان يستقرفيه بحيث لا يفارقه ابدا فلونظر بعين التفرقة لا يزول عنه نظر الجمع ولو نظربعين الجمع لايفقد نظر التفرقة بل يجتمع له عينان ينظربالیمنى الى الحق نظر الجمع و باليسرى الى الخلق نظر التفرقة و تسمى هذه الحالة الصحوالثاني و الفرق الثاني و صحو الجمع وجمع الجمع وهي اعلى رتبة من الجمع الصرف لاجتماع الضدين فيها ولان صاحب الجمع الصرف غير متخلص عن شرك الشرك و التفرقة بالكلية الاترى ان جمعه في مقابلة التفرقة متميز عنها وهو نوع من التفرقة و هذه مشتملة على الجمع و التفرقة فلا تقابل تفرقة ولهذا سميت جمع الجمع * وصاحب هذه الحالة يستوي عنده الخلطة و الوحدة و لا يقدح المخالطة مع الخلق في حالة بخلاف صاحب الجمع الصرف فان حاله ترتفع بالمخالطة و النظر الى صور اجزاء الكون * وصاحب جمع الجمع لو نظر الى عالم التفرقة لم يرصور الاكوان الا آلات يستعلمها فاعل واحد بل لايراها فى البين فيجمع كل الافعال في افعاله و كل الصفات في صفاته و كل الذات في ذاته حتى لواحس بشيئ يراه المحس و نفسه الحس و الحس صفة المحس فتارة يكون هو صفة المحبوب و آلة علمه و تارة يكون المحبوب صفة و آلة علمه و تصرفه كقوله سبحانه كنت له سمعا وبصرا و يدا و مويدا وكما لايتطرق السكر الى الصحو الثاني نكذلك لاتصيب التفرقة هذا الجمع لان مطلعه افق الذات المجردة وهو الافق الاعلى و مطلع الجمع الصرف افق اسم الجامع و هو الافق الادنى * والجمع الصرف يورث الزندقة و الالحاد و يحكم برفع الاحكام الظاهرية كما ان التفرقة المحضة تقتضي تعطيل الفاعل المطلق * والجمع مع التفرقة يفيد حقيقة التوحيدوالتمييزبين احكام الربوبية و العبودية ولهذا

قالت المتصوفة الجمع بلاتفرقة زندقة و التفرقة بلا جمع تعطيل و الجمع مع التفرقة توحيد و لصاحب الجمع ان يضيف الى نفسه كل اثر ظهر فى الوجود و كل فعل و صفة و اثر لانحصار الكل عنده في ذات واحدة فتارة يحكي عن حال هذا و تارة عن حال ذاك ولا نعني بقولنا قال فلان بلسان الجمع الا هذا و الجمع و اد ينصبّ الى بحر التوحيد كذا في شرح القصيدة الفارضية * و در كشف اللغات ميگويد جمعيت در اصطلاح سالكان اشارت ازان است كه ازهمه بمشاهده و احد پردازي * و تفرقه عبارتست ازانكه دل را بواسطهٔ تعلق بامور متعدده پراگنده سازي * وقيل جمعيت آنكه سالك بمرتبهٔ محو رسد و اورا شعور از خلق و خود نماند * و نيز ميگويند كه جمع شهود حق است بي خلق و جمع الجمع شهود خلق است قائم بحق *

جمع الجمع قد عرفت معناه عند النحاة و الصوفية قبيل هذا *

جمع الموتلف والمختلف عند اهل البديع هو ان تريد التسوية بين الشيئين فتاتي بمعان متالفة في مدحهما و تروم بعد ذلك ترجيح احدهما على الآخر بزيادة فضل لاينقص الآخر فتاتي لاجل ذلك بمعان تخالف بمعنى التسوية كقوله تعالى و داؤد و سليمان اذ يحكمان فى الحرث الآية سوىّ فى الحكم و العلم و زاد فضلُ سليمان بالفهم كذا فى الاتقان *

الجمع مع التفريق هكذا فى المطول و فى الاتقان الجمع و التفريق و المآل واحد و هو عند اهل البديع ان تدخل شيئين في معنًى و تفرق بين جهتي الادخال كقوله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها الآية قال الطيبي جمع الله سبحانه النفسين في حكم التوفي ثم فرق بين جهتي التوفي بالحكم بالامساك و الارسال اي الله يتوفى الانفس التي تقبض و التي لم تقبض فيمسك الاولى و يرسل الاخرى *

الجمع مع التقسيم هكذا فى المطول و فى الاتقان الجمع و التقسيم و هو عند اهل البديع جمع متعدد في حكم تحت حكم ثم تقسيمه او العكس اي تقسيم متعدد ثم جمعه تحت حكم و الاول كقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه و منهم مقتصد و منهم سابق بالخيرات والثاني كقول الشاعر * شعر * اذا حاربوا ضروا عدوهم * اوحاولوا النفع في اشياعهم نفعوا * سجية تلك منهم غير محدثة * ان الخلاق فاعلم شرها البدع * قسم فى البيت صفة الممدوحين الى ضر الاعداء ونفع الاشياع اي الانصار ثم جمعهما فى الوصف الثاني اي في كونهما سجية حيث قال سجية تلك منهم *

الجمع مع التفريق والتقسيم تفسيره يعلم مما سبق ومثاله قوله تعالى يوم ياتي لا تكلم نفس الا باذنه الآيات فالجمع في قوله لا تكلم نفس الا باذنه لانها متعددة معنى اذ النكرة في سياق النفي تعم و التفريق في قوله فمنهم شقي و سعيد و التقسيم في قوله فاما الذين شقوا و اما الذين سعدوا وهذه البدائع كلها من المحسنات المعنوية هكذا يستفاد من الاتقان و المطول *

جمع المسائل في مسئلة يجيئ في لفظ المغالطة في فصل الطاء من باب الغين المعجمة *

الجامع يطلق على معان * منها مامر و هو العلة والتعريف المنعكس * ومنها ما هو مصطلح المحدثين وهو كتاب جمع فيه الاحاديث على ترتيب الابواب الفقهية او غيرها كالحروف فيجعل حديث انما الاعمال بالنيات في باب الهمزة على هذا القياس * و الاولى ان تقتصر على صحيح او حسن فان جمع الجميع فليبين علة الضعيف و جمع الجامع الجوامع هكذا يستفاد من شرح النخبة و شرحه * ومنها نوع من الحسن لغيره و هو ما يكون حسنا لحسن في شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه و يجيئ في فصل النون من باب الحاء المهملة * ومنها ما هو مصطلح اهل البيان فان الجامع عندهم يطلق على معان احدها ما قصد اشتراك طرفي الاستعارة فيه اي المشبه و المشبه به و هو الذي يسمى في التشبيه وجها على ما في المطول في تقسيم الاستعارة و ثانيها نوع من الايجاز كما يجيئ في فصل الزاء المعجمة من باب الواو و ثالثها ما يجمع بين شيئين سواء كانا جملتين اولا عند القوة المفكرة جمعا من جهة العقل او الوهم او الخيال و بهذا المعنى يستعمل في باب الوصل و الفصل * فالجامع بهذا المعنى ثلثة انواع العقلي و الوهمي و الخيالي * و توضيحه ان العقل قوة للنفس الناطقة بها تدرك الكليات والخيال قوة لها خزانة تصور المحسوسات و الوهم قوة بها تدرك المعاني الجزئية المنتزعة عن المحسوسات * و للنفس قوة اخرى تسمى مفكرة و متخيلة كما ستعرف في مواضعها * فالمراد بالجامع العقلي اجتماع ما هو سبب لاقتضاء العقل اجتماع الجملتين عند المفكرة كان يكون بينهما تماثل اي الاتحاد في النوع او تضايف كما بين العلة و المعلول و الاقل والاكثر و بالجامع الوهمي ما لا يكون سببا الا باحتيال الوهم و ابرازه له في نظر العقل في صورة ما هو سبب لاقتضاء العقل و ذلك بان يكون بينهما شبه تماثل كلوني بياض و صفرة فان الوهم يبرزهما في معرض المثلين او تضاد كالسواد و البياض و الايمان و الكفر او شبه تضاد كالسماء والارض فان الوهم ينزلهما منزلة التضايف و لذلك تجد الضد اقرب خطورا بالبال مع الضد و بالجامع الخيالي ما يكون سببا بسبب تقارن امور في الخيال حتى لو خلي العقل و نفسه غافلا عن هذا التقارن لم يستحسن جمع الجملتين واسباب التقارن مختلفة متكثرة جدا ولذلك اختلف الثابتة ترتبا ووضوحا فكم من صور لا انفكاك بينها اصلا في خيال وفي خيال مما لا يجتمع اصلا وكم من صور لا تغيب عن خيال وهي في خيال آخر مما لا تقع قط هذا * لكن بقي ههنا الجمع بين امرين سببه التقارن في الحافظة التي هي خزانة الوهم و التقارن في خزانة العقل وهي المبدأ الفياض على مازعم الحكماء فان الالف و العادة كما يكون سببا للجمع في الخيالات يكون سببا للجمع بين الصور العقلية و الوهمية فاحتال السيد السند بحمل الخيال على مطلق الخزانة و قال لما كان الخيال اصلا في الاجتماع اذ يجتمع فيه الصور التي منها تنزع المعاني الجزئية و الكليات اطلق الخيال على الخزانة مطلقا * و الاقرب ان يجعل التقارن في غير الخيال ملحقا بالخيال متروكا بالمقايسة اذ جل ما يستعمله البلغاء مبنيا على التقارن هو الخيالي فاقتصروا على بيانه

و ان اردت القصر فالجامع اما التقارن فى الخزانة مطلقا فهو الخيالي والملحق به او لا و هوا ما ان يكون بسبب امرينا سب الجمع و يقتضيه بحسب نفس الامر فهو العقلي و الا فهو الوهمي هذا كله خلاصة ما فى الاطول فى بحث الوصل و الفصل •

جامع الحروف نزد بلغاء كلاميست مركب از جميع حروف تهجي بي تكرار در يک لفظ و اگر در دو لفظ بود جائز است چنانچه درين بيت • بيت • اثر وصف غم عشق خطت • ندهد حظ كسي جز بضلال • چراكه در لفظ ندهد و ضلال دال و لام مكرر است كذا في مجمع الصنائع •

جامع الكلام نزد شعراء عبارتست ازآنكه شاعر در ابيات خويش از موعظت وحكمت وشكايت روزگار درج كند كذا في مجمع الصنائع ونيز بمعنى كلام موجز آيد كه الفاظ او قليل باشند و معاني كثير كما وقع في فتح المبين شرح الاربعين فى الخطبة قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم او تيت جوامع الكلم اي اوتيت الكلم الجوامع لقلة الفاظها وكثرة معانيها ومنه حديث انما الاعمال بالنيات فان تحته كنوزا من العلم و منه البينة على المدعي و اليمين على من انكر و منه الاخراج بالضمان و منه الغرم بالغنم •

المجموع عند النحاة هو الجمع وعند المحاسبين هو الحاصل من عمل الجمع وقد سبق و العلماء قد يستعملونه في معان أخر منها الاجزاء من غير ان يعتبر معها الهيئة الوحدانية اي الكثير المحض ومنها الاجزاء مع الهيئة الوحدانية ومنها الاجزاء من حيث انها معروضة لها و المعنى الاول نفس الاجزاء والمعنى الثاني اجزاؤه لاتنحصر في هذه الاجزاء بل يعتبر معها امر آخر هو الهيئة الوحدانية و المعنى الثالث الهيئة الوحدانية خارجة عنها كذا في مرزا زاهد حاشية شرح المواقف آخر المقصد الاول من مرصد الوجود •

مجمع البحرين قد سبق في لفظ البحر في فصل الراء من باب الباء الموحدة •

مجمع البطنين نزد اطباء عبارتست از موضعي كه جمع شده دروي بطن اوسط دماغ به بطن مقدم كذا في بحر الجواهر •

مجمع النور هو ملتقى عصبتين مجوفتين اودع فيه القوة الباصرة وقد سبق في لفظ البصر في فصل الراء من باب الباء الموحدة •

مجمع الاهواء هو حضرة الجمال المطلق فانه لا يتعلق هوىً الا برشحة من الجمال و لذلک قيل • شعر • نقل فؤادک حيث شئت من الهوى • ما الحب الا للحبيب الاول • و قال الشيباني رحمة الله عليه • شعر • كل الجمال غدا لوجهک مجملا • لكنه فى العالمين مفصل • كذا فى الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابى الغنائم •

الجماعة لغة فرقة يجتمعون والفقهاء يريدون بها صلوة الامام مع غيره ولو صبيا يعقل فهي مجاز

او حقيقة عرفية وهي سنة موكدة كذا في جامع الرموز وعند اهل الرمل هي اسم شكل صورته هكذا

الاجتماع عند اهل الرمل اسم شكل صورته هكذا — : — وعند المنجمين و اهل الهيئة هو جمع النيرين اي الشمس و القمر في جزء من فلك البروج و ذلك الجزء الذي اجتمع النيران فيه يسمى جزء الاجتماع و يجيئ في لفظ النظر في فصل الراء من باب النون • وعند بعض الحكماء يطلق على الارادة كما وقع في شرح الاشارات وهكذا ذكر في شرح حكمة العين وحاشيته للسيد السند في آخر الكتاب • وعند المتكلمين قسم من الكون ويسمى تاليفا و مجاورة و مماسة ايضا كما يجيئ في فصل النون من باب الكاف •

اجتماع الساكنين على حده وهو جائز وهو ما كان الاول حرف مد والثاني مدغما فيه كدابة وخويصة في تصغير خاصة و اجتماع الساكنين على غير حده وهو غير جائز وهو ما كان على خلاف الساكنين على حده وهو اما ان لا يكون الاول حرف مدا و لا يكون الثاني مدغما فيه كذا في السيد الجرجاني •

الاجماع في اللغة هو العزم يقال اجمع فلان على كذا اي عزم و الاتفاق يقال اجمع القوم على كذا اي اتفقوا • وفي اصطلاح الاصوليين هو اتفاق خاص وهو اتفاق المجتهدين من امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم في عصر على حكم شرعي • و المراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او الاقوال او الافعال او السكوت و التقرير• ويدخل فيه ما اذا اطبق البعض على الاعتقاد و البعض على غيره مما ذكر بحيث يدل على ذلك الاعتقاد • واحترز بلفظ المجتهدين بلام الاستغراق عن اتفاق بعضهم و عن اتفاق غيرهم من العوام والمقلدين فان موافقتهم ومخالفتهم لايعبأ بها • وقيد من امة محمد للاحتراز عن اتفاق مجتهدي الشرائع السالفة ومعنى قولهم في عصر في زمان ما قل او كثر وفائدته الاشارة الى عدم اشتراط انقراض عصر المجمعين • ومنهم من قال يشترط في الاجماع و انعقاده حجة انقراض عصر المجمعين فلا يكفي عنده الاتفاق في عصر بل يجب استمراره ما بقي من المجمعين احد فلابد عنده من زيادة قيد في الحد و هو الى انقراض العصر ليخرج اتفاقهم اذا رجع بعضهم و الاشارة الى دفع توهم اشتراط اجتماع كلهم في جميع الاعصار الى يوم القيمة • و قيد شرعي للاحتراز عن غير شرعي اذ لا فائدة للاجماع في الامور الدنيوية و الدينية الغير الشرعية هكذا ذكر صدر الشريعة • و فيه نظر لان العقلي قد يكون ظنيا فبالاجماع يصير قطعيا كما في تفضيل الصحابة و كثير من الاعتقاديات • و ايضا الحسي الاستقبالي قد يكون مما لم يصرح المخبر الصادق به بل استنبطه المجتهدون من نصوصه فيفيد الاجماع قطعية • و اطلق ابن الحاجب و غيره الامر ليعم الامر الشرعي و غيره حتى يجب اتباع اجماع آراء المجتهدين في امر الحروب و غيرها • و يرد عليه ان تارك الاتباع ان اثم فهو امر شرعي و الا فلا معنى للوجوب • اعلم انهم اختلفوا في انه هل يجوز حصول الاجماع بعد خلاف مستقر من حي او ميت ام لا • فقيل لا يجوز بل يمتنع مثل هذا الاجماع فان العادة تقتضي بامتناع الاتفاق

على ما استقر فيه الخلاف ٭ و قيل يجوز و القائلون بالجواز اختلفوا فقال بعضهم يجوز و ينعقد وقال بعضهم يجوز و لاينعقد اي لا يكون اجماعا هوحجة شرعية قطعية فمن قال لا يجوز اويجوز و ينعقد فلا يحتاج الى اخراجه اما على القول الاول فلعدم دخوله في الجنس و اما على الثاني فلكونه من افراد المحدود و اما من يقول يجوز و لاينعقد فلابد عنده من قيد يخرجه بان يزيد في الحد لم يسبقه خلاف مستقر من مجتهد ٭ ثم اعلم ان هذا التعريف انما يصح على قول من لم يعتبر في الاجماع موافقة العوام و مخالفتهم كما عرفت ٭ فاما من اعتبر موافقتهم فيما لا يحتاج فيه الى الراي وشرط فيه اجتماع الكل فالحد الصحيح عنده ان يقال هو الاتفاق في عصر على امر من الامور من جميع من هو اهله من هذه الامة ٭ فقوله من هو اهله يشتمل المجتهدين فيما يحتاج فيه الى الراي دون غيرهم و يشتمل الكل فيما لا يحتاج فيه الى الراي فيصير جامعا مانعا ٭ و قال الغزالي الاجماع هو اتفاق امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم على امر ديني قيل و ليس بسديد فان اهل العصر ليسوا كل الامة وليس فيه ذكر اهل الحل و العقد اي المجتهدين و لخروج القضية العقلية و العرفية المتفق عليهما ٭ و اجيب عن الكل بالعناية فالمراد بالامة الموجودون في عصر فانه المتبادر و الاتفاق قرينة عليه فانه لايمكن الا بين الموجودين و ايضا المراد المجتهدون لانهم الاصول و العوام اتباعهم فلا راي للعوام ٭ ثم الامر الديني يتناول الامر العقلي و العرفي لان المعتبر منهما ليس بخارج عن البين فان تعلق به عمل او اعتقاد فهو امر ديني و الا فلايتصور حجيته فيه اذ المراد بالاجماع المحدود الاجماع الشرعي دون العقلي و العرفي بقرينة ان الاجماع حجة شرعية فمادل عليه فهو شرعي هذا كله خلاصة ما في العضدي وحاشيته للمحقق التفتازاني و التلويح اعلم انه اذ اختلف الصحابة في قولين يكون اجماعا على نفي قول ثالث عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى ٭ و قال بعض المتاخرين اي الآمدي المختار هو التفصيل و هو ان القول الثالث ان كان يستلزم ابطال ما اجمعوا عليه فهو ممتنع و الافلا اذ ليس فيه خرق الاجماع حيث و افق كلواحد من القولين من وجه و ان خالفه من وجه فمثال الاول انهم اختلفوا في عدة حامل توفي عنها زوجها فعند البعض تعتد بابعد الاجلين و عند البعض بوضع الحمل فعدم الاكتفاء بالاشهر قبل وضع الحمل مجمع عليه فالقول بالاكتفاء بالاشهر قبل الوضع قول ثالث لم يقل به احد لان الواجب اما ابعد الاجلين او وضع الحمل و مثل هذا يسمى اجماعا مركبا ٭ و مثال الثاني انهم اختلفوا في فسخ النكاح بالعيوب الخمسة و هي الجذام و البرص و الجنون في احد الزوجين والجب و العنة في الزوج و الرتق و القرن في الزوجة فعند البعض لا فسخ في شيئ منها وعند البعض حق الفسخ ثابت في الكل فالفسخ في البعض دون البعض قول ثالث لم يقل به احد و يعبر عن هذا بعدم القائل بالفصل و اجماع المركب ايضا ٭ و بالجملة فالاجماع المركب اعم مطلقا من عدم القائل بالفصل لانه يشتمل على ما اذا كان احدهما اي احد القائلين قائلا بالثبوت في احدى الصورتين

فقط و الآخر بالثبوت فيهما او بالعدم فيهما و على ما اذا كان احدهما قائلا بالثبوت في الصورتين و الآخر بالعدم في الصورتين و عدم القائل بالفصل هذه الصورة الاخيرة و ان شئت زيادة التحقيق فارجع الى التوضيح و التلويح • وقال الچلپي في حاشية التلويح وقيل الاجماع المركب الاتفاق في الحكم مع الاختلاف في العلة و عدم القول بالفصل هو الاجماع المركب الذي يكون القول الثالث فيه موافقا لكل من القولين من وجه كما في فسخ النكاح بالعيوب الخمسة فكانهم عنوا بالفصل التفصيل انتهى • و في معدن الغرائب الاجماع على قسمين مركب و غير مركب فالمركب اجماع اجتمع عليه الآراء على حكم حادثة مع وجود الاختلاف في العلة و غير المركب هو ما اجتمع عليه الآراء من غير اختلاف في العلة مثال الاول اي المركب من علتين الاجماع على وجود الانتقاض عند القيئ و مس المرأة اما عندنا معاشر الحنفية فبناء على ان العلة هي القيئ و اما عند الشافعي فبناء على انها المس • ثم هذا النوع من الاجماع لايبقى حجة بعد ظهور الفساد في احد المأخذين اي العلتين حتى لو ثبت ان القيئ غير ناقض فابوحنيفة رح لا يقول بالانتقاض و لو ثبت ان المس غير ناقض فالشافعي رح لا يقول بالانتقاض لفساد العلة المبني عليها الحكم • ثم الفساد متوهم في الطرفين لجواز ان يكون ابو حنيفة رح مصيبا في مسئلة المس مخطئا في مسئلة القيئ و الشافعي رح مصيبا في مسئلة القيئ مخطئا في مسئلة المس فلا يودي هذا الاجماع الى وجود الاجماع على الباطل و بالجملة فارتفاع هذا الاجماع جائز بخلاف الاجماع الغير المركب • ثم قال و من الاجماع قسم آخر يسمى عدم القائل بالفصل و هو ان تكون المسئلتان مختلفا فيهما فاذا ثبت احدهما على الخصم ثبت الآخر لان المسئلتين اما ثابتتان معا او منفيتان معا و هو نوع من الاجماع المركب • و له نوعان احدهما ما اذا كان منشأ الخلاف في المسئلتين واحدا كما اذا خرّج العلماء من اصل واحد مسائل مختلفة ونظيره اذا اثبتنا ان النهي عن التصرفات الشرعية كالصلوة و البيع يوجب تقريرها قلنا يصح النذر بصوم يوم النحر و البيع الفاسد يفيد الملك عند القبض بعدم القائل بالفصل لان من قال بصحة النذر قال بافادة الملك كما قال اصحابنا فاذا اثبتنا الاول ثبت الآخر اذ لم يقل احد بصحة النذر و عدم افادة الملك و منشأ الخلاف واحد و هو ان النهي عن التصرفات الشرعية يوجب تقريرها و الثاني ما اذا كان منشأ الخلاف مختلفا و هو ليس بحجة كما اذا قلنا القيئ ناقض فيكون البيع الفاسد مفيدا للملك بعدم القائل بالفصل و منشأ الخلاف مختلف فان حكم القيئ ثابت بالاصل المختلف فيه و هو ان غير الخارج من السبيلين ينقض الوضوء عندنا بالحدث و حكم البيع الفاسد متفرع على ان النهي عن التصرفات الشرعية يوجب تقريرها •

الجوع گرسنگي وگرسنه شدن قال الاطباء سببه احساس فم المعدة بالخلو ولذع السوداء المنصبة اليه من الطحال و قد يراد به الحاجة الى الغذاء • و الجوع المغشي هو ان لايملك صاحبه بطنه اذا جاع

و اذا تأخر عنه الطعام غشي عليه وسقطت قوته • و الجوع البقري هو جوع الاعضاء مع شبع المعدة • و الفرق بينه و بين الجوع الكلبي ان في جوع الكلب تكون الاعضاء شبعا مع جوع المعدة و في البقري عكسه كذا في بحر الجواهر •

فصل الفاء * **الجزاف** بالحركات الثلث و الضم انصح معرب گذاف على ما في المنتخب ومعناه الاخذ بكثرة من غير تقدير • وقد يطلق بحسب اصطلاح الحكماء على فعل يكون مبدؤه شوقا تخيليا من غير ان يقتضيه فكرة كالرضاخة او طبيعة كالتنفس او مزاج كحركات المرضى او عادة كاللعب باللحية مثلا وهو باعتبار من الفاعل كالعبث باعتبار من الغاية • وقد يراد به الفعل الذي يتعلق الارادة به للشعور به فقط من غير استحقاق او اختصاص كذا في شرح الاشارات في آخر النمط الخامس •

الجفاف بالفتح وتخفيف الفاء هو مقابل البلة وقد سبق في فصل اللام من باب الباء الموحدة •

المجفف هو اسم فاعل من التجفيف و هو عند الاطباء دواء يفني الرطوبة بتلطيفه و تحليله كذا في بحر الجواهر •

الجوف بالفتح و سكون الواو لغة التقعير • و يطلق في الطب على شيئين احدهما يسمى الجوف الاعلى و هو الحاوي لآلات التنفس و هو الصدر و الثاني يسمى الجوف الاسفل و هو الحاوي لآلات الغذاء • و قد فصل بينهما بالحجاب المورّب صيانة لاعضاء التنفس خصوصا القلب عن مضارّات الابخرة و الادخنة التي لايخلو عنها طبخ الغذاء كذا في بحر الجواهر • قذارات

الاجوف هو عند الصرفيين لفظ عينه حرف علة ويسمى معتل العين وذا الثلثة ايضا كقول وبيع وقال و باع فان كان حرف العلة واوا يسمى الاجوف الواوي و ان كان حرف العلة ياء يسمى الاجوف اليائي • و عند الاطباء اسم عرق نبت من محدب الكبد لجذب الغذاء منه الى الاعضاء و انما سمي به لان تجويفه اعظم من باقي العروق و هما اجوفان الاجوف الصاعد و الاجوف النازل و كل منهما منشعب بشعب مختلفة • و الاجوفان ايضا البطن و الفرج و العصبان المجوفان الكائنان في العينين و ليس في البدن غيرهما عصب مجوف نابت من الدماغ كذا في بحر الجواهر • و قد يطلق الاجوف على معاء مخصوص ايضا كما تقرر في علم التشريح •

التجويف عند الاطباء هو الفضاء الحاصل في باطن العضو الحاوي بشيئ ساكن • وقولهم باطن العضو احتراز عن التقعر فانه في ظاهر العضو كباطن الراحة • و قولهم بشيئ ساكن احتراز عن الحاوي المتحرك فانه يسمى مجرى هكذا في الاقسرائي و أمراض التجاويف المسماة بامراض الاوعية ايضا يجيئ في لفظ المرض في فصل الضاد المعجمة من باب الميم •

فصل اللام * **الجدل** بفتح الجيم و الدال المهملة في اللغة خصومت كردن و ربودن بر خصومت

كما في المنتخب • و عند المنطقيين هو القياس المولف من مقدمات مشهورة او مسلمة و صاحب هذا القياس يسمى جدليا و مجادلا اعنى الجدل قياس مفيد لتصديق لايعتبر فيه الحقية و عدمها بل عموم الاعتراف او التسليم مركب من مقدمات مشهورة لايعتبر فيها اليقين و ان كانت يقينية بل تطابق جميع الآراء كحسن الاحسان الى الآباء او اكثرها كوحدة الاله او بعضها المعين كاستحالة التسلسل من حيث هي كذلك فان المشهورات يجوز ان تكون يقينية بل اولية لكن بجهتين مختلفتين او مركب من مقدمات مسلمة اما وحدها او مع المشهورات وهي اي المسلمات قضايا توجد من الخصم مسلمة او تكون مسلمة فيمابين الخصوم فيبنى عليها كلواحد منهما الكلام في دفع الآخر حقة كانت او باطلة مشهورة كانت او غير مشهورة • ثم اخذ القياس فى التعريف يشعر بان الجدل لاينعقد على هيئة الاستقراء و التمثيل و ليس كذلك اللهم الا ان يراد بالقياس مطلق الدليل هذا حاصل ما ذكره الصادق الحلواني في حاشية القطبي • ويمكن ان يقال ان هذا التعريف ليس لمطلق الجدل بل للجدل الذي هو من الصناعات الخمس التي هي من اقسام القياس • و ما ذكره من ان المشهورات يجوزان تكون يقينية بل اولية باعتبار نظر يجيئ في لفظ المشهورات في فصل الراء المهملة من باب الشين المعجمة • ثم قال و الغرض من الجدل ان كان الجدلي سائلا معترضا الزام الخصم واسكاته و ان كان مجيبا حافظا للراي ان لايصير ملزما من الخصم • و المفهوم من كلامهم ان السائل المعترض يؤلفه مما سلم من المجيب مشهورا كان او غير مشهور و المجيب الحافظ يؤلفه من المشهورات المطلقة او المحدودة حقة كانت او غير حقة • وفي ارشاد القاصد الجدل علم يتعرف به كيفية تقرير الحجج الشرعية من الجدل الذي هو احد اجزاء المنطق لكنه خصص بالمباحث الدينية و للناس فيه طرق اشبهها طريقة العميدي و من الكتب المختصرة فيه المغني للابهري و الفصول للنسفي و الخلاصة للمراغي و من المتوسطة النفائس للعهدي و الوسائل للارموي و من المبسوطة تهذيب الكتب للابهري •

المجادلة هي عند اهل المناظرة المناظرة لالاظهار الصواب بل لالزام الخصم فان كان المجادل مجيبا كان سعيه ان لا يلزم وسلم عن الزام الغير اياه و ان كان سائلا فسعيه ان يلزم الغير • و قد يكون السائل و المجيب كلاهما مجادلين. كذا فى الرشيدية قال السيد السند في شرح المواقف فى المقصد السادس من مرصد النظر هذه المجادلة حرام اما المجادلة لاظهار الحق و ابطال الباطل فما مور به قال الله تعالى فجادلهم بالتي هي احسن انتهى • ولا يخفى ان ما ذكره بناء على اخذه المجادلة بالمعنى اللغوي و هو المنازعة و المخاصمة •

المجادل هو صاحب الجدل او صاحب المجادلة كما عرفت •

الجزل بالفتح و سكون الزاء المعجمة عند اهل العروض هو الخزل بالخاء المعجمة و يجيئ في فصل اللام من باب الخاء المعجمة •

الجزالة بالفتح نزد بلغاء كلاميست كه بالفاظ فصيح و تركيب عالي و معاني بديع آورده شود و كلمه بعد كلمه چنان موافق و محكم نشيند كه اگر خواهد كلمهٔ ديگر بجاي او بيارد لطافت تركيب زائل گردد كذا في جامع الصنائع و مخفي نيست كه كلام قرآن همه جزيل و بليغ است •

الجعل بالفتح و سكون العين المهملة في اللغة بمعني كردن علي ما في الصراح و هو عند الحكماء علي قسمين جعل بسيط و هو جعل الشيئ و اثره نفس ذلك الشيئ فلا يستدعي الا امرا واحدا و لا يكون بحسبه الا مجعولا فقط و حاصله اخراج شيئ من العدم الي الوجود وقد اشير اليه في القرآن و جعل الظلمات والنور و جعل مركب و هو جعل الشيئ شيأ و اثره مفاد الهيئة التركيبية الحملية اعني اتصاف الماهية بالوجود من حيث انه غير مستقل بالمفهومية و مرآة لملاحظة الطرفين و هو يتوسط بين الشيئين فيستدعي مجعولا و مجعولا اليه • فالاشراقيون ذهبوا الي الاول فقالوا الفاعل يجعل نفس الماهية • و المشائيون الي الثاني اي الجعل المؤلف و قالوا الفاعل يجعل الماهية موجودة كذا ذكر ميرزا زاهد في حاشية شرح المواقف في الامور العامة في مقصد الماهية مجعولة ام لا و استدل علي حقية الجعل البسيط بوجوه منها انه يجب الانتهاء الي جعل بسيط متعلق بالوجود او الاتصاف به اذ كل مايفرض انه مجعول فهو ايضا في نفسه ماهية فيحتاج الي الجعل و هلم جرا و منها ان الوجود امر اعتباري و كذا وجود الاتصاف و اثر الجعل كماهو الظاهر امر عيني و منها ان مصداق حمل الوجود في الواجب تعالي الحقيقة من حيث هي و في الممكن الماهية من حيث اسنادها الي الجاعل فاذا فرض استغناء ها في نفسها عنه يصدق حمل الوجود عليها في مرتبة ذاتها فلا يكون الممكن ممكنا و استدل علي حقية الجعل المؤلف بوجهين • الاول ان توسط الجعل بين الماهية و نفسها غير معقول و لا يخفي انه مبني علي عدم تصوير الجعل البسيط فان الجعل المتوسط المتخلل بين الشيئ و نفسه هو الجعل المؤلف لا الجعل البسيط و الثاني ان علة الاحتياج في الممكن هي الامكان و هو كيفية نسبة الوجود الي الماهية فيكون المجعول الماهية باعتبار الوجود لا الماهية من حيث هي • و لا يخفي ان الامكان علة لاحتياج الماهية باعتبار الوجود لا لاحتياجها مطلقا فلايلزم رفع احتياجها من حيث هي كيف و لها في كل مرتبة احتياج مع ان ما هو علة الاحتياج هو الامكان بمعني مصداق الجعل و هو نفس الممكن هكذا في حواشي السلم و ان شئت الزيادة علي هذا فارجع الي حواشي الزاهدية علي شرح المواقف •

الجلال بالفتح و تخفيف اللام في اللغة بزرگي كما في المنتخب و ايضا جلال احتجاب ذات است بتعينات اكوان و هر جمالي جلالها دارد كذاني كشف اللغات • و در اصطلاح صوفيه بمعني اظهار استغناي معشوقست از عشق عاشق و آن دليل بفناء وجود و غرور عاشق بود و اظهار بيچارگي او و بقاي ظهور معشوق است چنانكه عاشق را يقين شود كه ارست كذا في بعض الرسائل • و في الانسان الكامل

الجلال عبارة عن ذاته تعالى بظهوره في اسمائه و صفاته كماهي عليه هذا على الاجمال • و اما على التفصيل فان الجلال عبارة عن صفة العظمة و الكبرياء و المجد و السناء و كل جمال له فان شدة ظهوره يسمى جلالا كما ان كل جلال له فهو في مبادي ظهوره على الخلق يسمى جمالا • ومن ههنا قيل ان لكل جمال جلال و لكل جلال جمال و ان بايدي الخلق لايظهرلهم من جمال الله الا جمال الجلال او جلال الجمال • و اما الجمال المطلق و الجلال المطلق فانه لايكون شهوده الا لله وحده فانا قد عبرنا عن الجلال بانه ذاته باعتبار ظهوره في اسمائه و صفاته كما هي عليه له في حقه و يستحيل هذا الشهود الا له و عبرنا عن الجمال بانه اوصافه العلى و اسمائه الحسنى و استيفاء اوصافه و اسمائه للخلق محال • وفي حواشي شرح العقائد النسفية في الخطبة الجلال صفة القهر و يطلق الجلال ايضا على الصفات السلبية مثل ان لايكون الله تعالى جسما و لا جسمانيا و لا جوهرا و لا عرضا و نحو ذلك من السوالب • و در كشف اللغات ميگويد ونيز صفات باطن حق تعالى را جلال گويند و صفات ظاهر را جمال • و در اصطلاح متصوفه جلال احتجاب حق است از بصائر و ابصار چه هيچ احدي از ما سوى الله ذات مطلق او را نه بيند و مما يناسب هذا يجيئ في لفظ المحبة في فصل الباء الموحدة من باب الحاء المهملة •

الجمال بالفتح و تخفيف الميم في اللغة بمعني خوب شدن و خوبي صورت و سيرت كما في المنتخب • وفي بحر الجواهر الجمال يطلق على معنيين احدهما الجمال الذي يعرفه كل الجمهور مثل صفاء اللون و لين الملمس و غير ذلك مما يمكن ان يكتسب وهو على قسمين ذاتي و ممكن الاكتساب و ثانيهما الجمال الحقيقي وهو ان يكون كل عضو من الاعضاء على الفصل ماينبغي ان يكون عليه من الهيئات و المزاج انتهى • و جمال در اصطلاح صوفيه عبارتست از الهام غيبي كه بر دل سالك و ارد شود و نيز بمعني اظهار كمال معشوق از عشق و طلب عاشق آيد كذا في بعض الرسائل • وفي شرح القصيدة الفارضية الجمال الحقيقي صفة ازلية لله تعالى شاهده في ذاته اولاً مشاهدة علمية فاراد ان يراه في صنعه مشاهدة عينية فخلق العالم كمرآة شاهد فيه عين جماله عيانا و يجيئ في لفظ المحبة في فصل الباء الموحدة من باب الحاء المهملة • وفي الانسان الكامل جمال الله تعالى عبارة عن اوصافه العلى و اسمائه الحسنى هذا على العموم • و اما على الخصوص فصفة الرحمة و صفة العلم و صفة اللطف و النعم و صفة الجود و الرزاقية و الخلاقية و صفة النفع و امثال ذلك فكلها صفات جمال • ثم صفات مشتركة لهاوجه الى الجمال و وجه الى الجلال كاسم الرب فانه باعتبار التربية و الانشاء اسم جمال و باعتبار الربوبية و القدرة اسم جلال و مثله اسم الله و اسم الرحمن بخلاف اسمه الرحيم فانه اسم جمال اعلم ان جمال الحق و ان كان متنوعا فهو نوعان النوع الاول معنوي و هو معاني الاسماء و الصفات و هذا النوع مختص بشهود الحق اياه و النوع الثاني صوري و هو هذا العالم المطلق المعبر عنه بالمخلوقات على تفاريعه و انواعه فهو حسن مطلق الهي

ظهر في مجال الٰهية سميت تلك المجالي بالخلق و هذه التسمية لها من جملة الحسن الالٰهي و القبيح من العالم كالمليح منه باعتبار كونه مجلى الجمال الالٰهي باعتبار تنوع الجمال فان من الحسن ايضا ابراز جنس القبيح على قبحه لحفظ مرتبته من الوجود كما ان من الحسن الالٰهي هو ابراز جنس الحسن على وجه حسنه لحفظ مرتبته من الوجود • و اعلم ايضا ان القبح في الاشياء انما هو بالاعتبار لا بنفس ذلك الشيء فلا يوجد في العالم قبيح الا بالاعتبار فارتفع حكم القبيح المطلق من الوجود فلم يبق الا الحسن المطلق اذ قبح المعاصي انما ظهر باعتبار النهي و قبح الرائحة المنتنة انما هو باعتبار من لا يلايمها طبعه و اما هي فعند الجعل و من يلايم طبعه لها من المحاسن • و الاحراق بالنار انما قبيح باعتبار من يهلك فيها و اما عند السمندل و هو طير لا يكون حيوته الا في النار فمن غاية المحاسن فكل ما خلق ليس قبيحا بل مليح بالاصالة لانه صورة حسنه و جماله الا ترى ان الكلمة الحسنة في بعض الاحوال تكون قبيحة ببعض الاعتبارات و هي في نفسها حسنة فعلم ان الوجود بكماله صورة حسنه و مظهر جماله • و قولنا ان الوجود بكماله يدخل فيه المحسوس و المعقول و الموهوم و الخيالي و الاول و الآخر و الظاهر و الباطن و القول و الفعل و الصورة و المعنى • اعلم ان الجمال المعنوي الذي هو عبارة عن اسمائه و صفاته انما اختص الحق بشهود كمالها على ما هي عليه • و اما مطلق الشهود لها فغير مختص بالحق لانه لابد لكل من اهل المعتقدات في ربه اعتقاد انه على ما استحقه من اسمائه و صفاته او غير ذلك و لابد لكل من شهود صورة معتقدة و تلك الصورة ايضا صورة جمال الله فصار ظهور الجمال فيها ظهورا صوريا لا معنويا فاستحال شهود الجمال المعنوي بكماله لغيره تعالى •

الجملة بالضم لغة المجموع • و عند بعض النحاة هي الكلام و المشهور انها اعم منه فان الكلام ما تضمن الاسناد الاصلي المقصود لذاته و الجملة ما تضمن الاسناد الاصلي سواء كان مقصودا لذاته اولا و يجيء في لفظ الكلام في فصل الميم من باب الكاف • و شبه الجملة عندهم هو اسم الفاعل و اسم المفعول و الصفة المشبهة و اسم التفضيل و المصدر فان هذه الاشياء مع فاعلها ليست بجملة بل مشابهة لها لتضمنها النسبة و كذا كل ما فيه معنى الفعل نحو حسبك في قولنا حسبك زيد رجلا و نحو يالزيد في قولك يالزيد فارسا هكذا يستفاد من الفوائد الضيائية و حواشيها و غاية التحقيق و العباب في بحث التمييز و لا يبعد ان يجعل المنسوب ايضا من شبه الجملة لان حكمه حكم الصفة المشبهة على ما صرح به في العباب • و للجملة تقسيمات * **التقسيم الاول** * الجملة اما فعلية و هي ما كان صدرها فعلا كقام زيد و كان زيد قائما و اما اسمية و هي ما كان صدرها اسما كزيد قائم و هيهات العتيق و اقائم الزيدان و اما ظرفية و هي ما كان صدرها ظرفا او الجار و المجرور فانه ايضا ظرف اصطلاحا نحو اعندك زيد و افي الدار زيد و اما شرطية و هي ما تشتمل اداة الشرط سواء كانت مركبة من فعليتين نحو ان

تكرمني اكرمك او من شرطيتين معنًى نحو ان كان متى كان زيد يكتب فهو يحرك يده فمتى لم يحرك يده لم يكتب * وقولنا معنًى اشارة الى ان الشرط لا يجوز ان يكون جملة شرطية لفظا لانهم لا يوالون بين حرفي الشرط فان ارادوا ذلك ادخلوا كان و اسندوه الى ضمير الشان و جعلوا الشرطية خبره فيكون الجملة فعلية لفظا و شرطية معنى * ثم المراد بصدر الجملة المسند و المسند اليه ايهما كان صدرا في الاصل فلا عبرة بما تقدم عليها من الحروف كهمزة الاستفهام و الحروف المشبهة بالفعل و نحو ذلك فنحو اقام زيد فعلية و ان زيدا قائم اسمية * و كذا نحو كيف جاء زيد و فريقا كذبتم و ان احد من المشركين استجارك فعلية فان هذه الاسماء متاخرة في النية هكذا يستفاد من المغني و العباب الا ان صاحب المغني لم يعد الشرطية قسما على حدة و قال الصواب انها من قبيل الفعلية * و منهم من عد نحو اقائم الزيدان و هيهات العتيق من الفعلية لا من الاسمية * و قال في الضوء شرح المصباح* و الجمل اربع لان المسند و المسند اليه اما ان لم يعرض لهما ما يسلب عنهما صلاحية السكوت عليهما و يخرجهما الى جملة اخرى او قد عرض لهما ذلك و الثاني هو الجملة الشرطية و الاول اما ان لايكون المسند موخرا عن المسند اليه لا لفظا ولا تقديرا او يكون موخرا عنه اما لفظا او تقديرا و الثاني هو الجملة الاسمية نحو زيد قائم او قائم زيد والاول اما ان يسد مسد المسند ظرف او ماجرى مجراه اولا و الثاني هو الجملة الفعلية نحو ضرب زيد و اقائم الزيدان و هيهات الامر و غير ذلك و الاول هو الجملة الظرفية انتهى * و قال الزمخشري الاصل ان يكون الجمل على ضربين اسمية و فعلية و اليه ذهب ابن الحاجب و صاحب اللب و ابن مالك و اليه ذهب صاحب الوافي حيث قال و تنقسم الجملة الى فعلية و لو ظرفية او شرطية و الى اسمية انتهى * و تحقيق ذلك ما وقع في العباب من ان هذا التقسيم اقناعي لتفهيم المخاطب و الا فهي على الحقيقة على ضربين فعلية و اسمية الا ان الشرط لما خالف الظاهر من حيث جري الجملة فيه مجرى المفرد في امتناعها من ان تستقل بنفسها عدت مفردا * و الظرف لما كان فيه اضمار الفعل ملتزما و ناب هو عن الفعل في احتمال ضميره و قيامه مقامه صار في حكم ما ليس من الفعل في شيئ انتهى * فائدة * قد تكون الجملة محتملة للاسمية و الفعلية و الظرفية و من امثلته مارايته مذ يومان فان تفسيره عند الاخفش و الزجاج بيني و بين لقائه يومان و عند ابي‌بكر و ابي علي أمدُ انتفاء الروية يومان و عليهما فالجملة اسمية لا محل لها من الاعراب و مذ خبر على الاول و مبتدأ على الثاني * و قال الكسائي و جماعة المعنى مذ كان يومان فمذ ظرف لما قبلها و ما بعدها جملة فعلية حذف فعلها وهي في محل خفض * و قال آخرون المعنى من الزمن الذي هو يومان و مذ مركبة من حرف الابتداء و ذو الطائية واقعة على الزمن و ما بعدها جملة اسمية و حذف مبتدأ ها و لا محل لها لانها صلة

التقسيم الثاني*

الجملة اما خبرية او انشائية لانه ان كان لها خارج تطابقه اولا تطابقه فخبرية و الا فانشائية و يجيئ في

لفظ الخبر و الانشاء * التقسيم الثالث * الجملة اما صغرى او كبرى فالكبرى هي الاسمية التي خبرها جملة نحو زيد قام ابوه و زيد ابوه قائم و الصغرى هي المبنية على المبتدأ كالجملة المخبر بها في المثالين * و قد تكون الجملة صغرى و كبرى باعتبارين نحو زيد ابوه غلامه منطلق فمجموع هذا الكلام جملة كبرى لاغير و غلامه منطلق صغرى لاغير لانها خبر وابوه غلامه منطلق كبرى باعتبار غلامه منطلق و صغرى باعتبار جملة الكلام و هذا هو مقتضى كلامهم * و قد يقال كما تكون مصدّرة بالمبتدأ تكون مصدّرة بالفعل نحو ظننت زيدا يقوم ابوه * و انما قلنا صغرى و كبرى موافقة لهم و انما الوجه استعمال فُعلى افعل باللام او بالاضافة لكن ربما استعمل افعل التفضيل الذي لم يرد به المفاضلة مطابقا مع كونه مجردا فعلى ذلك يتخرج قول النحويين * و كذلك قول العروضيين فاصلة كبرى و فاصلة صغرى * و قد يحتمل الكلام الكبرى وغيرها كما في نحو زيد في الدار اذ يحتمل تقديره استقر و مستقر * التقسيم الرابع * الجملة اما ان يكون لها محل من الاعراب اولا و الجمل التي ليس لها محل من الاعراب سبع * الاولى الابتدائية وتسمى المستانفة ايضا وهو اوضح لان الابتدائية تطلق ايضا على الجملة المصدرة بالمبتدأ و لو كان لها محل * ثم الجمل المستانفة نوعان احدهما الجمل المفتتح بها النطق كقولك ابتداء زيد قائم و منها الجمل المفتتح بها السور و ثانيهما المنقطعة مما قبلها اى التي قطع تعلقها بما قبلها لفظا او معنى * فالاول نحو مات فلان رحمه الله فان الجملة الدعائية متعلقة بالاولى من جهة المعنى لا من جهة اللفظ اذ لارابط لفظيا يربطها * والثاني نحو اَوَلم يروا كيف يبدأ الله الخلق ثم يعيده فالرابط المعنوي مفقود لان اعادة الخلق لم تقع بعد فيقرروا برويتها مع ان الرابط اللفظي موجود و هو حرف العطف * و من الاستيناف جملة العامل الملغى لتاخره نحو زيد قائم اظن فاما العامل لتوسطه نحو زيد اظن قائم فمن باب الاعتراض و يخص اهل البيان الاستيناف بما كان جوابا لسوال مقدر * الثانية المعترضة و يجيئ في فصل الضاد المعجمة من باب العين المهملة * الثالثة التفسيرية و تسمى بالجملة المفسرة ايضا و هي الفضلة الكاشفة لحقيقة ماتليه * فبقيد الفضلة خرجت الجملة المفسرة لضمير الشان فانها كاشفة لحقيقة المعنى المراد به و لها محل بالاجماع لانها خبر في الحال او في الاصل و كذا خرجت الجملة المفسرة في باب الاشتغال * فقد قيل انها تكون ذات محل و هذا القيد اهملوه ولابد منه * و قال الشلوبين ان الجملة المفسرة فهي بحسب ما تفسره فهي في نحو زيدا ضربته لا محل لها وفي نحو انا كل شيئ خلقناه بقدر و نحو زيد الخبز ياكله بنصب الخبز في محل رفع و لهذا يظهر الرفع اذا قلت آكله * و قد بيّنا ان جملة الاشتغال ليست من الجمل التي تسمى في الاصطلاح جملة مفسرة و ان حصل فيها تفسير هكذا ذكر صاحب المغني * و قال في التحفة شرح المغني و فيما ذكره نظر اذ التعريف المذكور غير مانع لصدقه على الجملة الحالية في قولك مررت الى زيد النحوي و ماجزاء الاحسان الا الاحسان اذ هي فضلة كاشفة

لحقيقة ماتليه من النحوي فيلزم ان لايكون لها محل من الاعراب * و ايضا لايخرج بقيد الفضلة الجملة المفسرة في باب الاشتغال في مثل قولنا قام زيد عمروا يضربه لانها ههنا مفسرة للحال و هي فضلة انتهى فعلى هذا الجملة المفسرة هى الكاشفة لحقيقة ماتليه اعم من ان يكون لها محل اولا و من ان تكون فضلة او غيرها * ثم قال صاحب المغني المفسرة ثلثة اقسام مجردة من حرف التفسير كقوله تعالى ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون فخلقه و ما بعده تفسير بمثل آدم لا باعتبار مايقتضيه ظاهر لفظ الجملة من كونه قدر جسدا من طين ثم كُوّن بل باعتبار المعنى اي ان شان عيسى كشان آدم في الخروج عن مستمر العادة و هو التولد بين ابوين و مقرونة باى كقول الشاعر * مصرع * و ترمينني بالطرف اى انت مذنب * و مقرونة بان نحو فاوحينا اليه ان اصنع الفلك و قولك كتبت اليه ان افعل ان لم يقدر الباء قبل ان * اعلم انه لا يمتنع كون الجمل الانشائية مفسرة بنفسها و يقع ذلك في موضعين احدهما ان يكون المفسر انشاء ايضا نحو احسن الى زيد اعطه الف دينار و الثاني ان يكون مفردا موديا معنى الجملة نحو بلغني عن زيد كلام والله لافعلن كذا * الرابعة المجاب بها القسم نحو والقرآن الحكيم انك لمن المرسلين * الخامسة الواقعة جوابا لشرط غير جازم مطلقا اوجازم و لم يقترن بالفاء و لا باذ الفجائية فالاول جواب لو و لولا ولما و كيف و الثاني جواب ان و ما في معناه نحو ان تقم اقم و ان قمت قمت اما الاول فلظهور الجزم في لفظ الفعل واما الثاني فلان المحكوم بموضعه مايجزم الفعل لا الجملة باسرها كذا ذكر صاحب المغني * وفي التحفة شرحه الحق ان جملة جواب الشرط لا محل لها مطلقا لان كل جملة لاتقع موقع المفرد فلا محل لها و جملة الجواب لا تقع موقع المفرد * السادسة الواقعة صلة لاسم او حرف فالاول نحو جاء الذي ابوه قائم فالذي في موضع رفع والصلة لامحل لها وقيل للموصول و صلته موضع لانهما ككلمة واحدة و الحق الاول بدليل ظهور الاعراب في نفس الموصول في نحو قوله تعالى ايهم اشد على الرحمن عتيا برفع ايّ و الثاني نحو اعجبني ان قمت او ما قمت اذا قلنا بحرفية ما المصدرية و في هذا النوع يقال الموصول وصلته في موضع كذا لان الموصول حرف فلا اعراب له لا لفظا و لا تقديرا * السابعة التابعة لما لا محل له نحو قام زيد ولم يقم عمرو ان قدرت الواو للعطف دون الحال و لم يثبت عند الجمهور وقوع البيان والبدل جملة كذا ذكر في المغني وقال شارحه قد اجازوا في قوله تعالى و اتقوا الذي امدكم بما تعلمون امدكم بانعام و بنين و جنات و عيون ان يكون جملة امدكم الثانية بدلا من جملة امدكم الاولى واجازوا في قول الشاعر * ع * اقول له ارحل لا تقيمن عندنا * ان يكون لا تقيمن بدلا من ارحل ولم ار من انتقد ذلك بانه خلاف مذهب الجمهور فينبغي تحرير النقل في ذلك انتهى كلامه * ثم صاحب المغني لم يتعرض للتاكيد والوصف لظهور امرهما فان التاكيد في الجمل لا خفاء في جوازه نحو زيد قائم زيد قائم و الوصف لاخفاء في امتناعه يشهد بذلك تعريفه * و الجمل التي لها محل من الاعراب ايضا سبع الاولى الواقعة خبرا سواء كان خبر المبتدأ او خبر كان و ان و نحو ذلك

و محلها بحسب اقتضاء العامل من الرفع و النصب * الثانية الواقعة حالا نحو و لاتمنن تستكثر الثالثة الواقعة مفعولا و محلها النصب ان لم تنب عن الفاعل وهذه النيابة مختصة بباب القول نحو ثم يقال هذا الذي كنتم به تكذبون لان الجملة التي يرادبها لفظها تنزل منزلة الاسماء المفردة * قيل و تقع ايضا في الجملة المقرونة بمعلق نحو عُلم اقام زيد * و اجازهولاء وقوع هذه فاعلا و حملوا عليه قوله تعالى و تبين لكم كيف فعلنا بهم و الصواب خلاف ذلك و على قول هولاء فتزاد في الجمل التي لها محل الجملة الواقعة فاعلا * وتقع الجملة مفعولا في ثلثة ابواب احدها باب ظن و علم وثانيها باب التعليق وذلك غير مختص بباب ظن وعلم بل هو جائز في كل فعل قلبيّ و لهذا انقسمت هذه الجملة الى ثلثة اقسام الاول ان تكون في موضع مفعول مقيد بالجار نحو او لم يتفكروا ما بصاحبهم من جنة فلينظر ايها ازكى طعاما و يسألون ايان يوم الدين لانه يقال فكرت فيه ونظرت فيه و سألت عنه ولكنها علقت ههنا بالاستفهام عن الوصول في اللفظ الى المفعول وهي من حيث المعنى مطالبة على معنى ذلك الحرف * و زعم ابن عصفور انه لايعلق فعل غير علم و ظن حتى يضمّن معناه و على هذا فتكون هذه الجملة سادة مسد مفعولين و الثاني ان تكون في موضع المفعول المصرح نحو عرفت من ابوك لانك تقول عرفت زيدا و الثالث ان تكون في موضع مفعولين نحو و لتعلمن اينا اشد عذابا و ابقى و الثالث باب الحكاية بالقول او بمرادفه * فالاول نحو قال اني عبد الله و هل هي مفعول به او مفعول مطلق نوعيّ فيه مذهبان * و الثاني نوعان ما معه حرف التفسير نحو كتبت اليه ان افعل و الجملة في هذا النوع ليست مفعولا اذ لا محل لها و ما ليس معه حرف التفسير نحو و وصى بها ابراهيم بنيه و يعقوب يابني ان الله اصطفى لكم الدين الآية و الجملة في هذا النوع في محل النصب اتفاقا * فقال الكوفيون النصب بالفعل المذكور * وقال البصريون النصب بقول مقدر هكذا ذكر صاحب المغني و الصواب ترك ذكرما معه حرف التفسير لعدم كونه مفعولا و الكلام فيه كذا في التحفة * فائدة * قد يقع بعد القول جملة محكية ولا عمل للقول فيها نحو اول قولي اني احمد الله بكسر انّ اذ الجملة حينئذ خبر * الرابعة المضاف اليها و محلها الجر ولايضاف الى الجملة الا ثمانية الاول اسماء الزمان ظروفا كانت او اسماء * والثاني حيث و يختص بذلك عن سائر اسماء المكان و اضافتها الى الجملة لازمة بشرط كونها ظرفا * و الثالث آية بمعنى علامة * والرابع ذو في قولهم اذهب بذي تسلم و الباء في ذلك ظرفية و ذي صفة لزمن محذوف ثم قال الاكثرون هي بمعنى صاحب فالموصوف نكرة اي اذهب في وقت صاحب سلامة * و قيل بمعنى الذي فالموصول معرفة والجملة صلة ولا محل لها * الخامس لدن و السادس ريث و السابع قول و الثامن قائل * الخامسة الواقعة بعد الفاء جوابا لشرط جازم * السادسة التابعة لمفرد و هي ثلثة انواع الاول المنعوت بها نحو من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه الثاني المعطوفة بالحرف نحو زيد منطلق و ابوه ذاهب ان قدرت العطف

على الخبر الثالث المبدلة كقوله ما يقال لك الا ما قد قيل للرسل من قبلك انّ ربك لذو مغفرة وذو عقاب اليم * السابعة التابعة لجملة لها محل و يقع ذلك في باب النسق والبدل خاصة * فالاول نحو زيد قام ابوه و قعد اخوه اذا قدرت العطف على قام ابوه * و الثاني شرطه كونه ا وفى من الاولى بتادية المعنى هكذا ذكر صاحب المغني ولعل ترك ذكر التاكيد لشهرة امره و الا ففى الفوائد الضيائية التاكيد اللفظي يجري فى الالفاظ كلها اسماء اوافعالا او حروفا اوجملا او مركبات تقييدية او غيرذلك * ثم قال صاحب المغني هذا الذي ذكرته من انحصار الجمل التي لها محل في سبع جار على ما قرروه * و الحق انها تسع والذي اهملوه الجملة المستثناة و الجملة المسند اليها * اما الاولى فنحو لست عليهم بمصيطر الا من تولى و كفر فيعذبه الله قال ابن خروف من مبتدأ و يعذبه الله الخبر والجملة في موضع النصب على الاستثناء المنقطع * و اما الثانية فنحو تسمع بالمعيدي خير من ان تراه اذا لم يقدّر ان تسمع بل قدّر تسمع قائما مقام السماع * فائدة * يقول المعرّبون الجمل بعد المعارف احوال و بعد النكرات صفات و شرحه ان الجمل الخبرية التي لم تستلزم لها ما قبلها ان كانت مرتبطة بنكرة محضة فهي صفة لها او بمعرفة فهي حال عنها او بغير المحض منهما فهي محتملة لهما وكل ذلك بشرط وجود المقتضي وانتفاء المانع وان شئت التوضيح الوافي فارجع الى المغني *

المجمل فى اللغة المجموع و جملة الشيء مجموعه * ومنه اجمل الحساب اذا جمعه * ومنه المجمل في مقابلة المفصل فى العلمي حاشية شرح هداية الحكمة فى الخطبة الفرق بين الاجمال و التفصيل ان المجمل كالمعرف بالفتح ملحوظ بملاحظة واحدة و المفصل كالمعرف بالكسر ملحوظ بملاحظات متعددة كالزحل والمشتري و المريخ والشمس والزهرة و عطارد و القمر بالنسبة الى الكواكب السيارة * والتحقيق ان التفصيل بالنسبة الى الاجمال مجموع الآجزاء ومتى تحقق احدهما تحقق الآخر في ضمنه فهما متحد ان ذاتا مختلفان اعتبارا و ملاحظة انتهى * والمجمل في عرف الاصوليين هو ماخفي المراد منه بنفس اللفظ خفاء لا يدرك بالعقل بل ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعاني المتساوية الاقدام كالمشترك او لغرابة اللفظ و توحشه من غير اشتراك فيه كالهلوع اوباعتبار ابهام المتكلم الكلام كانتقاله من معناه الظاهر الى ماهو غير معلوم كالصلوٰة والزكوٰة والربوا فان المجمل انواع ثلثة نوع لايفهم معناه لغة كالهلوع قبل التفسير و نوع معناه معلوم لغة لكنه ليس بمراد كالربوا و الصلوٰة و نوع معناه معلوم لغة الا انه متعدد لغة كالمشترك ففى القسم الاخير خفي المراد باعتبار الوضع وفى الاولين باعتبار غرابة اللفظ وابهام المتكلم * فقولهم ماخفي المراد منه بمنزلة الجنس يشمل المجمل و المشكل و المتشابه و الخفي * و قولهم بنفس اللفظ يخرج الخفي فان خفاءه بعارض * والقيد الاخير يخرج المشكل اذ يدرك المراد منه بالعقل وكذا المتشابه اذ لاطريق الى درك المراد منه اذ لايدرك عقلا ولا نقلا وهذا هو المراد مما ذكره فخر الاسلام من ان المجمل ما ازدحمت فيه المعاني

و اشتبه المراد به اشتباها لا يدرك المراد الا ببيان من جهة المجمل فانه اراد بالمعنى مفهوم اللفظ وبازدحامها تواردها على اللفظ من غير رجحان لاحدها على الآخر * و قيل ما ازدحمت فيه المعاني قيد زائد اذ يكفيه ان يقول هو ما اشتبه المراد الى آخره و لذا قال شمس الائمة رح هو لفظ لايفهم المراد منه الا باستفسار المجمل * و قال القاضي الامام هو الذي لا يعقل معناه اصلا و لكنه احتمل البيان * و قال آخر هو ما لايمكن العمل الا ببيان يقترن به هكذا يستفاد من كشف البزدوي و التلويح * وفي بعض كتب الحنفية هو ما لايوقف على المراد منه الا ببيان غير اجتهادي * فقيد ما لايوقف كالجنس يتناول المجمل و المتشابه * وبقيد الا ببيان خرج المتشابه فانه لا يرجى بيانه * و بقيد غير اجتهادي خرج المشترك فانه يجوز تاويله بالاجتهاد و النظر في القرائن و ماخذ الاشتقاق * و كذا خرج مااريد مجازه للنظر في الوضع و العلاقة و العلامات و تبيين بهذا ان قول بعض اصحابنا الحنفية ان المشترك نوع من المجمل فيه نظر لعدم انطباق حد المجمل عليه و نقيض المجمل المبين انتهى ما حاصله * وقال بعض الشارحين وفي اخراج المشترك مطلقا عن المجمل نظر كما في ادخاله فيه مطلقا نظر لان من افراد المشترك مالا يمكن الاطلاع عليه بالاجتهاد اصلا فيكون من قبيل المجمل البتة لصدق حده عليه قطعا و من افراده ما يمكن الاطلاع عليه بالاجتهاد فلايكون من قبيل المجمل * و مثال المشترك الذي هو من المجمل ما اذا اوصى لمواليه وله موال اعلى و اسفل ومات من غير بيان حيث تبطل الوصية بعدم المرجح انتهى * اعلم ان هذا الذي ذكر انما هو مذهب الحنفية فانهم قالو المجمل والمشكل و الخفي والمتشابه الفاظ متباينة لايصدق احدها على الآخر منها ولذا وقع في التلويح اذا خفي المراد من اللفظ فخفاؤه اما لنفس اللفظ او لعارض ا لثاني يسمى خفيا و الاول اما ان يدرك المراد منه بالعقل اولا الاول يسمى مشكلا والثاني اما ان يدرك المراد بالنقل اولا يدرك اصلا الاول يسمى مجملا والثاني متشابها فهذه الاقسام متباينة قطعا بلاخلاف بخلاف الظاهر و النص و المفسر و المحكم فانها اختلف فيها فقيل بتباينها وقيل بتغايرها انتهى * و اما الشافعي رحمه الله تعالى فلم يفرق بينها بل اطلق على الجميع لفظ المجمل ولا يجوز عنده تفسير المتشابه بالتفسير الذي فسر به الحنفية اذ يجوز عنده تاويل المتشابه فلايجوز عنده تفسيره بتفسيرهم ويدل على ماذكرنا ما وقع في الاتقان ان المجمل مالم تتضح دلالته وهو واقع في القرآن خلافا لداؤد الظاهري وفي جواز بقائه مجملا اقوال اصحها لا يبقى المكلف بالعمل به بخلاف غيره * ثم قال اختلف في آيات هل هي من قبيل المجمل ام لا منها احل الله البيع و حرم الربوا قيل انها مجملة لان الربوا هو الزيادة وما من بيع الا وفيه زيادة افتقر الى بيان ما يحل وما يحرم وقيل لا لان البيع منقول شرعا فحمل على عمومه ما لم يقم دليل التخصيص * و قال الماوردي للشافعي في هذه الآية اربعة اقوال القول الاول انها عامة فان لفظها لفظ عموم يتناول كل بيع ويقتضي اباحة كل بيع الا ما خصه الدليل و هذا القول اصحها عند الشافعي و اصحابه لانه صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن بيوع كانوا يعتادونها ولم يبين الجائز فدل

على ان الآية تناولت اباحة جميع البيوع الا ما خص منها فبين صلى الله عليه وآله وسلم المخصوص وقال فعلى هذا في العموم قولان احدهما انه عموم اريد به العموم و ان دخل التخصيص وثانيهما انه عموم اريد به الخصوص قال والفرق بينهما ان البيان في الثاني متقدم على اللفظ وفي الاول متاخر عنه مقترن به قال و على القولين يجوز الاستدلال بالآية في المسائل المختلف فيها مالم يقم دليل تخصيص والقول الثاني انها مجملة لايعقل منها صحة بيع من فساده الا ببيان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال ثم هي مجملة بنفسها ام بعارض ما نهي عنه من البيوع وجهان و هل الاجمال في المعنى المراد دون لفظها لان البيع لفظه اسم لغوي معناه معقول لكن لما قام بازائه من السنة ما يعارضه تدافع العمومان و لم يتعين المراد الا ببيان السنة فصار مجملا لذلك دون اللفظ او في اللفظ ايضا لانه لما لم يكن المراد منه ما وقع عليه الاسم وكانت له شرائط غير معقولة في اللغة كان مشكلا ايضا هو وجهان قال وعلى الوجهين لايجوز الاستدلال بها على صحة بيع وفساده وان دلت على صحة البيع من اصله قال و هذا هو الفرق بين العموم و المجمل حيث جاز الاستدلال بظاهر العموم ولم يجز الاستدلال بظاهر المجمل والقول الثالث انها عامة مجملة معا و اختلف في وجه ذلك على اوجه احدها ان العموم في اللفظ و الاجمال في المعنى الثاني ان العموم في و احل الله البيع و الاجمال في وحرم الربوا الثالث انه كان مجملا فلما بينه النبي صلى الله عليه وآله و سلم صار عاما فيكون داخلا في المجمل قبل البيان وفي العموم بعد البيان فعلى هذا يجوز الاستدلال بظاهرها في البيوع المختلف فيها و القول الرابع انها تناولت بيعا معهودا و نزلت بعد ان احل النبي صلى الله عليه وآله و سلم بيوعا وحرم بيوعا فاللام للعهد فعلى هذا لايجوز الاستدلال بظاهرها انتهى كلام الاتقان * تنبيه * فهم من كلام الحنفية ان المجمل هو اللفظ الموضوع وهو ظاهر و فهم مما وقع في الاتقان ان المجمل يتناول الفعل ايضا و يؤيده ما في العضدي و حاشيته للسعد التفتازاني ما حاصلهما ان المجمل مالم يتضح دلالته اي ماله دلالة غير واضحة فخرج المهمل اذ ليس له دلالة على المعنى اصلا و هو يتناول القول و الفعل و المشترك و المتواطي فان الفعل قد يكون مجملا كالقيام من الركعة الثانية من غير تشهد فانه محتمل للجواز وللسهو فكان مجملا بينهما * و اما من عرفه بانه اللفظ الذي لايفهم منه عند الاطلاق شيئ فقد عرف المجمل الذي هو من اقسام المتن الذي هو لفظ ولا يرد المهمل اذ المتن هو اللفظ الموضوع و اراد بالشيئ المعنى اللغوي اي ما يمكن ان يعلم و يخبر به لا الموجود فلايرد ان المستحيل على هذا ينبغي ان يكون مجملا لان المفهوم منه ليس بشيئ مع انه ليس بمجمل لوضوح مفهومه و المراد بتفهم الشيئ فهمه على انه مراد لامجرد الخطور بالبال فلا يرد ان التعريف غير منعكس لجواز ان يفهم من المجمل احد محامله لا بعينه كما في المشترك انتهى * و في ظاهر هذا الكلام دلالة ايضا على عدم التفرقة بينه و بين الخفي و المشكل و المتشابه * فائدة * قد يسمى المجمل بالمبهم ايضا يدل عليه ما وقع في الاتقان من انه قال ابن الحصار من الناس من جعل المجمل والمحتمل

بازاء شيئ واحد قال و الصواب ان المجمل اللفظ الذي لا يفهم منه المراد و المحتمل اللفظ الواقع بالوضع الاول على معنيين فصاعدا سواء كان حقيقة في كلها او بعضها قال فالفرق بينهما ان المحتمل يدل على امور معروفة و اللفظ المشترك متردد بينها والمجمل لا يدل على امر معروف مع القطع بان الشارع لم يفوض لاحد بيان المجمل بخلاف المحتمل * فائدة * للاجمال اسباب منها الاشتراك و منها الحذف نحو و ترغبون ان تنكحوهن يحتمل في و عن و منها اختلاف المرجع نحو ضرب زيد عمرا فضربته و منها احتمال العطف و الاستيناف كقوله تعالى الا الله و الراسخون في العلم يقولون آمنا به ومنها غرابة اللفظ و منها عدم كثرة الاستعمال الآن نحو يلقون السمع اي يسمعون فاصبح يقلب كفيه اي نادما و منها التقديم و التاخير كقوله تعالى يسألونك كانك حفي عنها اي يسألونك عنها كانك حفي و منها قلب المنقول نحو طور سينين اي سينا و منها التكرير القاطع لوصل الكلام في الظاهر نحو للذين استضعفوا لمن آمن منهم كذا في الاتقان *

الجمل الكبير عبارتست از اعداد حروف بحساب ابجد يفهم هكذا من بعض رسائل الجفر * و در هفت اقليم احمد رازي آرد و مراد از جمل صغير حساب ابجد است و مراد از جمل كبير آنست كه حروف را ملفوظي اعتبار نمايند زيراكه عبارت است ازآنكه حرف اول ساقط كردانيده مابقي را كه بينات آنست بحساب جمل صغير اعتبار نمايند انتهى كلامه * و في لطائف اللغات حساب جمل بدو طريق است صغير و كبير آنچه متعارف است آنرا صغير گويند و كبير آنست كه با بينات حساب كنند * وفي المنتخب الجمل بضم جيم و تشديد ميم مفتوحه حساب ابجد و بتخفيف نيز آمده چنانكه مشهوراست *

الجهل بالفتح و سكون الهاء في اللغة نا دانستن و ناداني على ما في المنتخب * و عند المتكلمين يطلق بالاشتراك على معنيين الاول الجهل البسيط و هو عدم العلم عما من شانه ان يكون عالما فلا يكون ضدا للعلم بل متقابلا له تقابل العدم و الملكة * و يقرب منه السهو و كانه جهل بسيط سببه عدم استثبات التصور حتى اذا نُبه الساهي ادنى تنبيه تنبّه * وكذا الغفلة و الذهول و الجهل البسيط بعد العلم يسمى نسيانا قال الآمدي ان الذهول و الغفلة و النسيان عبارات مختلفة لكن يقرب ان تكون معانيها متحدة و كلها مضادة للعلم بمعنى انه يستحيل اجتماعها معه قال و الجهل البسيط يمتنع اجتماعه مع العلم لذاتيهما فيكون ضدا له و ان لم يكن صفة اثبات * و ليس الجهل البسيط ضدا للجهل المركب و لا الشك و لا الظن و لا النظر بل يجامع كلا منها لكنه يضاد النوم و الغفلة و الموت لانه عدم عما من شانه ان يقوم به العلم و ذلك غير متصور في حالة النوم و اخواته * و اما العلم فانه يضاد جميع هذه الامور المذكورة و الثاني الجهل المركب و هو عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق سواء كان مستندا الى شبهة او تقليد فليس الثبات معتبرا في الجهل المركب كما هو المشهور في الكتب و انما سمي مركبا لانه يعتقد الشيئ على خلاف ما هو عليه فهذا جهل بذلك الشيئ و يعتقد انه يعتقده على ما هو

عليه فهذا جهل آخر قد تركبا معا و هو ضد للعلم لصدق حد الضدين عليهما فان الضدين معنيان وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل واحد و بينهما غاية الخلاف ايضا • و قالت المعتزلة اي كثير منهم هو مماثل للعلم فامتناع الاجتماع بينهما للمماثلة لا للمضادة كذا في شرح المواقف • وفي شرح التجريد في مبحث العلم الجهل يطلق على معنيين احدهما يسمى جهلا بسيطا و هو عدم العلم او الاعتقاد عما من شانه ان يكون عالما او معتقدا و بهذا المعنى يقابل العلم و الاعتقاد مقابلة العدم و الملكة و ثانيهما يسمى جهلا مركبا و هو اعتقاد الشيء على خلاف ما اعتقد عليه اعتقادا جازما سواء كان مستندا الى شبهة او تقليد و هو بهذا المعنى قسم من الاعتقاد بالمعنى الاعم •

المجهول و هو ما ليس بمعلوم قال السيد السند في حاشية شرح المطالع الاعدام المضافة انما تتمايز بملكاتها و لا تنقسم الا باقسامها فكما ان المعلوم ينقسم الى معلوم تصوري ومعلوم تصديقي كذلك ينقسم المجهول الى مجهول تصوري اي مجهول اذا ادرك كان ادراكه تصورا و الى مجهول تصديقي اي مجهول اذ ادرك كان ادراكه تصديقا و المجهول المطلق اي من جميع الوجوه لايمكن الحكم عليه و تحقيقه يطلب من شرح المطالع و حواشيه • ثم المجهول كما يطلق على ما عرفت كذلك يطلق على معان آخر • منها الفعل الذي ترك فاعله و اقيم مفعوله مقام فاعله و يسمى فعل ما لم يسم فاعله ايضا كضُرِب و يُضرَب و يقابله المعلوم و المعروف كضرب و يضرب و هذا مصطلح النحاة و الصرفيين • و منها ما هو مصطلح بلغاء الفرس در جامع الصنائع گوید مجهول حرفیست که درگفتن ساکن بود و در وزن متحرک چون سین اراسته و خواسته و خاء ساخته و پرداخته انتهى • و نیز اهل فرس مجهول را اطلاق میکنند بر واو و یا که ساکن باشند و حرکت ماقبل مجانس ایشان باشد و در خواندن نا تمام باشند چون واو بوسه و یای تیشه و اگر در خواندن نا تمام نباشند معروف نامند چون واو بود و یاء تیر ودرجهان گیري این اصطلاح بسیار جا واقع شده • و بعبارت دیگر معروف آنست که ضمهٔ ماقبل واو وکسرهٔ ماقبل یارا اشباع کنند و مجهول آنست که اشباع نکنند بجهت آنکه یاي مجهول بدان ماند که در اصل الف بوده باشد و بواسطهٔ اماله یا شده باشد واین یارا با کلمات عربي که امالهٔ آن در فارسي مشهور است قافیه کنند چون لفظ حجیب و شکیب بدانکه معروف و مجهول فی الحقیقت صفت حرکت ماقبل واو و یا است و واو و یا را که مجهول و معروف میگویند باعتبار حرکت ما قبل است كذا في منتخب تكميل الصناعة • ومنها ما هو مصطلح المحدثين و الاصوليين و هو الراوى الذي لا يعرف هو او لا يعرف فيه تعديل و لا تجريح معين و يقابله المعروف • قالوا سبب جهالة الراوي امران احدهما ان الراوي قد تكثر نعوته من اسم او كنية او لقب او صفة او حرفة او نسب فيشتهر بشيء منها فيذكر بغير ما اشتهر به لغرض ما فيظن انه آخر فيحصل الجهل و ثانيهما ان الراوي قد يكون مقلا

من الحديث فلا يكثر الاخذ عنه فان لم يسم الراوي بان يقول اخبرني فلان او رجل سُمي مبهما و ان سمى الراوي و انفرد راو و احد بالرواية عنه فهو مجهول العين و بهذا عرف ابن عبد البر • و قال الخطيب مجهول العين هو كل من لم يعرفه العلماء و لم يعرف حديثه الا من جهة راو و احد • و اعترض عليه بان البخاري و مسلما قد خرّجا عن مرداس و لم يخرّج عنه غير قيس بن ابي جازم فدل على خروجه من الجهالة رواية و احد • و اجيب بان مرداس صحابي و الصحابة كلهم عدول فلا يضر الجهل باعيانهم وبان الخطيب يشترط في الجهالة عدم معرفة العلماء و هو مشهور عند اهل العلم • و ان روى عنه اثنان فصاعدا و لم يوثق فهو مجهول الحال لان جهالة العين ارتفعت برواية اثنين الا انه ما لم يوثق به يبقى مجهول الحال و يسمى بالمستور ايضا و هو على قسمين مجهول العدالة ظاهرا و باطنا و مجهول العدالة باطنا فقط و ابن الصلاح و غيره سمى القسم الاخير بالمستور كذا في شرح النخبة و شرحه و يؤيده ما في خلاصة الخلاصة المجهول ثلثة اقسام الاول المجهول ظاهرا و باطنا و الثاني المجهول باطنا هو المستور و الثالث المجهول هو عند المحدثين كمن لم يعرف حديثه الامن راو و احد •

مجهول النسب و هو في الشرع شخص جهل نسبه في البلدة التي هو فيها كما في القنية • و قيل ما جهل نسبه في بلد تولد فيه و ان عرف نسبه فيه فهو معروف النسب كما في عتاق الكفاية كذا في جامع الرموز في كتاب الاقرار •

المجهولية هي فرقة من الخوارج العجاردة مذهبهم كمذهب الخازمية الا انهم قالوا معرفة الله تكفي ببعض اسمائه فمن عرفه كذلك فهو عارف به مومن و فعل العبد مخلوق له •

الجاهلية هو الزمان الذى قبل البعثة • و قيل ما قبل فتح مكة كذا في شرح شرح النخبة في تعريف المخضرمين في بيان الحديث المرفوع و الموقوف و المقطوع •

تجاهل العارف هو عند اهل البديع من المحسنات المعنوية تعريفه كما سماه السكاكي سوق المعلوم مساق غيره لنكتة قال السكاكي لا احب تسميته بالتجاهل لوروده في كلام الله تعالى و النكتة كالتحقير في قوله تعالى حكاية عن الكفار هل ندلكم على رجل ينبئكم اذا مزقتم كل ممزق الآية يعنون محمدا صلى الله عليه وآله وسلم كان لم يكونوا يعرفون منه الا انه رجلٌ ما و هو عندهم اظهر من الشمس و كالتعريض نحو انا او اياكم لعلى هدًى او في ضلال مبين و كغير ذلك من الاعتبارات كذا في المطول و مثاله في الكلام الفارسي هذا البيت • بيت • روزگار آشفة تريا زلف تويا كارمن • ذره كمتريا دهانت يا دل غمخوارمن •

المتجاهلية و آن فرقه ايست از متصوفه مبطله كه لباس فاسقانه پوشند و افعال فساق كنند و گويند مراد ما دفع ريا است و اين همه عين ضلالت است كذا في توضيح المذاهب •

فصل الميم * **الجذام** بالضم و الذال المعجمة المخففة مشتق من الجذم و هو القطع و هي علة

ردية تحدث من انتشار المرة السوداء في البدن كله فيفسد مزاج الاعضاء و يتغير هيئاتها و ربما يتفرق في آخرها اتصالها • قال القرشي السوداء اذا انتشرت في البدن كله فان عفنت اوجبت حمى الربع و ان اندفعت الى الجلد او جبت اليرقان الاسود و ان تراكمت او جبت الجذام كذا في بحر الجواهر •

الجرم بالكسر و سكون الراء المهملة هو الجسم الا ان اكثر استعماله في الاجسام الفلكية • و قال السيد السند في شرح الملخص الجرم هو الجسم و قد يخص بالفلكيات انتهى و الاجرام الجمع •

الاجرام الاثيرية هي الاجسام الفلكية مع ما فيها و تسمى عالما علويا ايضا كذا ذكر الفاضل العلي البرجندي في بعض تصانيفه • و جرم الكوكب يطلق ايضا على نوره في الفلك و يجيء مشروحا في لفظ الاتصال في فصل اللام من باب الواو و يسمى نصف الجرم ايضا فان جرم الشمس مثلا خمسة عشر درجة مما قبلها و كذا مما بعدها و لاشك انه نصف لمجموع مما قبلها و مما بعدها كذا في كفاية التعليم •

الجرسام بالفتح هو البرسام كذا في بحر الجواهر و قد سبق في فصل الميم من باب الباء الموحدة •

الجسم بالكسر و سكون السين المهملة في اللغة تن و هر چيز عظيم خلقت كما في المنتخب • و عند اهل الرمل اسم لعنصر الارض و آن هشت خانه اند چنانكه در لفظ مطلوب در فصل باي موحده از باب طاي مهملة مذكور خواهد شد پس خانه آنكيس را جسم اول گويند تا خانه عتبة الداخل كه جسم هفتم است • و عند الحكماء يطلق بالاشتراك اللفظي على معنيين احدهما ما يسمى جسما طبيعيا لكونه يبحث عنه في العلم الطبيعي و عرف بانه جوهر يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قائمة • و انما اعتبر في حده الفرض دون الوجود لان الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة ربما لم تكن موجودة فيه بالفعل كما في الكرة و الاسطوانة و المخروط المستديرين و ان كانت موجودة فيه بالفعل كما في المكعب مثلا فليست جسميته باعتبار تلك الابعاد الموجودة فيه لانها قد تزول مع بقاء الجسمية الطبعية بعينها • واكتفى بامكان الفرض لان مناط الجسمية ليس هو فرض الابعاد بالفعل حتى يخرج الجسم عن كونه جسما طبيعيا لعدم فرض الابعاد فيه بل مناطها مجرد امكان الفرض سواء فرض او لم يفرض • و لا يرد الجواهر المجردة لانا لانسلم انه يمكن فرض الابعاد فيها بل الفرض محال كالمفروض على قياس ما قيل في الجزئي و الكلي • و تصوير فرض الابعاد المتقاطعة ان تفرض في الجسم بعدا ما كيف اتفق و هو الطول ثم بعدا آخر في اي جهة شئت من الجهتين الباقيتين مقاطعا له بقائمة و هو العرض ثم بعدا ثالثا مقاطعا لهما على زوايا قائمة و هو العمق و هذا البعد الثالث لا يوجد في السطح فانه يمكن ان يفرض فيه بعدان متقاطعان على قوائم ولايمكن ان يفرض فيه بعد ثالث مقاطع للاولين الا على حادة و منفرجة • و ليس قيد التقاطع على زوايا قوائم لاخراج السطح كما توهمه بعضهم لان السطح عرض فخرج بقيد الجوهر بل لاجل ان يكون القابل للابعاد الثلثة خاصة للجسم فانه بدون هذ القيد لا يكون خاصة له • فان قيل كيف يكون

خاصة للجسم الطبعي مع ان التعليمي مشارك له فيه • أجيب بان الجسم الطبعي تعرض له الابعاد الثلثة المتقاطعة على قوائم فتكون خاصة له و التعليمي غير خارج عنه تلك الا بعاد الثلثة لانها مقومة له • و بالجملة فهذا حد رسمي للجسم لاحد ذاتي سواء قلنا ان الجوهر جنس للجواهر او لازم لها لان القابل للابعاد الثلثة الى آخره من اللوازم الخاصة لا من الذاتيات لانه اما امر عدمي فلا يصلح ان يكون فصلا ذاتيا للجسم الذي هو من الحقائق الخارجية و اما وجودي ولا شك في قيامه بالجسم فيكون عرضا و العرض لا يقوم الجوهر فلا يصح كونه فصلا ايضا كيف و الجسم معلوم بداهة لا بمعنى انه محسوس صرف لان ادراك الحواس مختص بسطوحه و ظواهره بل بمعنى ان الحس ادرك بعض اعراضه كسطحه وهو من مقولة الكم و لونه وهو من مقولة الكيف و ادي ذلك الى العقل فحكم العقل بعد ذلك بوجود ذات الجسم حكما ضروريا غير مفتقر الى تركيب قياسي • ان قيل هذا الحد صادق على الهيولى التي هي جزء الجسم المطلق لكونها قابلة للابعاد • قلنا ليست قابلة لها بالذات بل بواسطة الصورة الجسمية و المتبادر من الحد امكان فرض الابعاد نظرا الى ذات الجوهر فلا يتناول ما يكون بواسطة • فان قلت فالحد صادق على الصورة الجسمية فقط • قلنا لاباس بذلك لان الجسم في بادى الراي هو هذا الجوهر الممتد في الجهات اعنى الصورة الجسمية • و اما ان هذا الجوهر قائم بجوهر آخر فمما لا يثبت الا بانظار دقيقة في احوال هذا الجوهر الممتد المعلوم وجوده بالضرورة فالمقصود ههنا تعريفه • و ثانيهما ما يسمى جسما تعليميا اذ يبحث عنه في العلوم التعليمية اي الرياضية و يسمى ثخنا ايضا كما سبق في باب الثاء المثلثة و عرفوه بانه كم قابل للابعاد الثلثة المتقاطعة على الزوايا القائمة • و القيد الاخير للاحتراز عن السطح لدخوله في الجنس الذي هو الكم • قيل الفرق بين الطبيعي و التعليمي ظاهر فان الشمعة الواحدة مثلا يمكن تشكيلها باشكال مختلفة تختلف مساحة سطوحها فيتعدد الجسم التعليمي • و اما الجسم الطبيعي نفي جميع الاشكال امر واحد ولو اريد جمع المعنيين في رسم يقال هو القابل لفرض الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة ولا يذكر الجوهر ولا الكم * التقسيم * الحكماء قسموا الجسم الطبيعي تارة الى مركب يتالف من اجسام مختلفة الحقائق كالحيوان و الى بسيط وهو ما لايتالف منها كالماء و قسموا المركب الى تام و غير تام و البسيط الى فلكي و عنصري و تارة الى مولف يتركب من الاجسام سواء كانت مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير المركب من القطع الخشبية المتشابهة في الماهية والى مفرد لا يتركب منها • قال في العلمي حاشية شرح هداية الحكمة و النسبة بين هذه الاقسام ان المركب مباين للبسيط الذي هو اعم مطلقا من المفرد اذ ما لا يتركب من اجسام مختلفة الحقائق قد لا يتركب من اجسام اصلا و قد يتركب من اجسام غير مختلفة الحقائق • و بالجملة فالمركب مباين للبسيط و للمفرد ايضا فان مباين الاعم مباين الاخص

والمركب اخص مطلقا من المولف اذكل مايتركب من اجسام مختلفة الحقائق مولف من الاجسام بلاعكس كلي والبسيط اعم من وجه من المولف لتصادقهما في الماء مثلا وتفارقهما في المفرد المباين للمولف وفي المركب * واما عند المتكلمين فعند الاشاعرة منهم هو المتحيز القابل للقسمة في جهة واحدة او اكثر فاقل ما يتركب منه الجسم جوهران فردان اي مجموعهما لا كلواحد منهما * وقال القاضي الجسم هو كلواحد من الجوهرين لان الجسم هو الذي قام به التاليف اتفاقا والتاليف عرض لا يقوم بجزئين على اصول اصحابنا لامتناع قيام العرض الواحد الشخصي بالكثير فوجب ان يقوم بكل من الجوهرين المولفين على حدة فهما جسمان لا جسم واحد وليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى ان لفظ الجسم يطلق على ماهو مولف في نفسه اي فيمابين اجزائه الداخلة فيه او يطلق على ماهو مولف مع غيره كما توهمه الآمدي بل هو نزاع في امر معنوي هو انه هل يوجد ثمه اي في الجسم امر موجود غير الاجزاء هوالاتصال والتاليف كما يثبته المعتزلة اولايوجد فجمهور الاشاعرة ذهبوا الى الاول فقالوا الجسم هومجموع الجزئين والقاضي الى الثاني فحكم ان كلواحد منهما جسم وقالت المعتزلة الجسم هو الطويل العريض العميق واعترض عليه الحكماء بان الجسم ليس جسما بما فيه من الابعاد بالفعل وايضا اذا اخذنا شمعة وجعلنا طولها شبرا وعرضها شبرا ثم جعلنا طولها ذراعا وعرضها اصبعين مثلا فقد زال ما كان وجسميتها باقية بعينها وهذا غير وارد لانه مبني على اثبات الكمية المتصلة * واما على الجزء وتركب الجسم منه كما هو مذهب المتكلمين فلم يحدث في الشمعة شيئ لم يكن ولم يزل عنها شيئ قد كان بل انقلب الاجزاء الموجودة من الطول الى العرض اوبالعكس * اونقول المراد انه يمكن ان يفرض فيه طول وعرض وعمق كما يقال الجسم هو المنقسم والمراد قبوله للقسمة * ثم اختلف المعتزلة بعد اتفاقهم على ذلك الحد في اقل مايتركب منه الجسم من الجواهرالفردة فقال النظام لايتالف الجسم الا من اجزاء غيرمتناهية وقال الجبائي يتالف الجسم من اجزاء ثمانية بان يوضع جزء ان فيحصل الطول وجزء ان آخران على جنبه فيحصل العرض واربعة اخرى فوق تلك الاربعة فيحصل العمق وقال العلاف من ستة بان يوضع ثلثة على ثلثة والحق انه يمكن من اربعة اجزاء بان يوضع جزء ان وبجنب احدهما ثالث وفوقه جزء آخر وبذلك يتحصل الابعاد الثلثة وعلى جميع التقادير فالمركب من جزئين او ثلثة ليس جوهرا فردا ولاجسما عندهم سواء جوزوا التاليف ام لا وبالجملة فالمنقسم في جهة واحدة يسمونه خطا وفي جهتين سطحا وهما واسطتان بين الجوهر الفرد والجسم عند هم وداخلتان في الجسم عند الاشاعرة والنزاع لفظي وقيل معنوي * ووجه التطبيق بين القولين على ما ذكره المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المطالع ان المراد ان ما يسميه كل احد بالجسم ويطلقه هل يكفي في حصوله الانقسام مطلقا او الانقسام في الجهات الثلث فالنزاع لفظي بمعنى انه نزاع في ما يطلق

عليه لفظ الجسم و ليس لفظيا بمعنى ان يكون النزاع راجعا الى مجرد اللفظ و الاصطلاح لا في المعنى انتهى • و ما عرفه به بعض المتكلمين كقول الصالحية من المعتزلة الجسم هو القائم بنفسه وقول بعض الكرامية هو الموجود و قول هشام هو الشيئ فباطل لانتقاض الاول بالباري تعالى و الجوهر الفرد و انتقاض الثاني بهما و بالعرض ايضا و انتقاض الثالث بالثلثة ايضا على ان هذه الاقول لا يساعد عليها اللغة فانه يقال زيد اجسم من عمرو اي اكثر ضخامة و انبساط ابعاد و تاليف اجزاء • فلفظ الجسم بحسب اللغة ينبئ عن التركيب و التاليف و ليس في هذه الاقوال انباء عن ذلك • و اما ما ذهب اليه النجار و النظام من المعتزلة من ان الجسم مجموع اعراض مجتمعة و ان الجواهر مطلقا اعراض مجتمعة فبطلانه اظهر • فائدة • قال المتكلمون الاجسام متجانسة بالذات اي متوافقة الحقيقة لتركبها من الجواهر الفردة و انها متماثلة لا اختلاف فيها و انما يعرض الاختلاف لافي ذاتها بل بما يحصل فيها من الاعراض بفعل القادر المختار هذا ما قد اجمعوا عليه الا النظام فانه يجعل الاجسام نفس الاعراض و الاعراض مختلفة بالحقيقة فيكون الاجسام على رائه ايضا كذلك وقال الحكماء بانها مختلفة الماهيات • فائدة • الجسم المركب لاشك في ان اجزائه المختلفة موجودة فيه بالفعل و متناهية • و اما الجسم البسيط فقد اختلف فيه فذهب جمهور الحكماء الى انه غير متالف من اجزاء بالفعل بل بالقوة فانه متصل واحد في نفسه كما هو عند الحس لكنه قابل لانقسامات غير متناهية على معنى انه لاتنتهى القسمة الى حد لا يكون قابلا للقسمة و هذا كقول المتكلمين ان الله تعالى قادر على المقدورات الغير المتناهية مع قولهم بان حدوث ما لانهاية محال فكما ان مراد هم ان قادريته تعالى لاتنتهي الى حد الا ويصح منه الايجاد بعد ذلك فكذلك الجسم لايتناهى في القسمة الى حد الا و يتميز فيه طرف عن طرف فيكون قابلا للقسمة الوهمية • و ذهب بعض قدماء الحكماء و اكثر المتكلمين من المحدثين الى انه مركب من اجزاء لاتتجزى موجودة فيه بالفعل متناهية • و ذهب بعض قدماء الحكماء كانكسافراطيس و النظام من المعتزلة الى انه مولف من اجزاء لاتتجزى موجودة بالفعل غير متناهية • و ذهب بعض كمحمد الشهرستاني و الرازي الى انه متصل واحد في نفسه كما هو عند الحس قابل لانقسامات متناهية • و ذهب ديمقراطيس و اصحابه الى انه مركب من بسائط صغار متشابهة الطبع كلواحد منها لاينقسم فكا اي بالفعل بل وهما و نحوه و تالفها انما يكون بالتماس و التجاور لا بالتداخل كما هو مذهب المتكلمين • و ذهب بعض القدماء من الحكماء الى انه مولف من اجزاء موجودة بالفعل متناهية قابلة للانقسام كالخطوط و هو مذهب ابي البركات البغدادي فانهم ذهبوا الى تركب الجسم من السطوح و السطوح من الخطوط و الخطوط من النقط • فائدة • اختلف في حدوث الاجسام و قدمها فقال المليون كلهم من المسلمين و اليهود و النصارى و المجوس الى انها محدثة بذواتها و صفاتها و هو الحق • و ذهب

ارسطو و من تبعه کا لفارابي و ابن‌سينا الى انها قديمة بذواتها و صفاتها قالوا الاجسام اما فلكيات او عنصريات اما الفلكيات فانها قديمة بموادها و صورها الجسمية والنوعية و اعراضها المعينة من الاشكال و المقادير الا الحركات و الاوضاع المشخصة فانها حادثة قطعا • و اما مطلق الحركة و الوضع فقديمة ايضا و اما العنصريات فقديمة بموادها و بصورها الجسمية بنوعها لان المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية التي هي طبيعة واحدة نوعية لاتختلف الا بامور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب افرادها ازلا و ابدا و قديمة بصورها النوعية بجنسها لان مادتها لايجوز خلوها عن صورها النوعية باسرها بل لابد ان تكون معها واحدة منها لكن هذه متشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب انواعها نعم الصورة المشخصة فيهما اي في الصورة الجسمية و النوعية و الاعراض المختصة المعينة محدثة ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية • و ذهب من تقدم ارسطو من الحكماء الى انها قديمة بذواتها محدثة بصفاتها و هولاء قد اختلفوا في تلك الذوات القديمة فمنهم من قال انه جسم و اختلف فيه فقيل انه الماء و منه ابداع الجواهر كلها من السماء و الارض و ما بينهما وقيل الارض و حصل البواقي بالتلطيف و قيل النار و حصل البواقي بالتكثيف و قيل البخار و حصلت العناصر بعضها بالتلطيف و بعضها بالتكثيف و قيل الخليط من كل شيئ لحم و خبز و غير ذلك فاذا اجتمع من جنس منها شيئ له قدر محسوس ظن انه قد حدث و لم يحدث انما حدث الصورة التي اوجبها الاجتماع و يجيئ في لفظ العنصر ايضا في فصل الراء من باب العين المهملتين و منهم من قال انه ليس بجسم و اختلف فيه ما هو فقالت الثنوية من المجوس النور و الظلمة و تولد العالم من امتزاجهما و قال الحرمانيون منهم القائلون بالقدماء الخمسة النفس و الهيولى و قد عشقت النفس بالهيولى لتوقف كمالاتها على الهيولى فحصل من اختلاطها المكونات و قيل هي الوحدة فانها تحيزت و صارت نقطا و اجتمت النقط خطا و الخطوط سطحا و السطوح جسما • و قد يقال اكثر هذه الكلمات رموز لايفهم من ظواهرها مقاصدهم • و ذهب جالينوس الى التوقف حكي انه قال في مرضه الذي مات فيه لبعض تلامذته اكتب عني اني ما علمت ان العالم قديم او محدث و ان النفس الناطقة هي المزاج او غيره • و اما القول بانها حادثة بذواتها و قديمة بصفاتها فلم يقل به احد لانه ضروري البطلان • فائدة • الاجسام با قية خلافا للنظام فانه ذهب الى انها متجددة آنا فآنا كالاعراض و ان شئت توضيح تلك المباحث فارجع الى شرح المواقف و شرح الطوالع •

الاجسام المختلفة الطبائع العناصر و ما يتركب منها من المواليد الثلثة • و الاجسام البسيطة المستقيمة الحركة التي مواضعها الطبيعية داخل جوف فلك القمر و يقال لها باعتبار انها اجزاء للمركبات اركان اذ ركن الشيئ هو جزؤه و باعتبار انها اصول لما يتالف منها اسطقسات و عناصر لان الاسطقس هو الاصل بلغة

اليونانية و كذا العنصر بلغة العرب الا ان اطلاق الاسطقسات عليها باعتبار ان المركبات تتالف منها و اطلاق العناصر باعتبار انها تنحل اليها فلوحظ فی اطلاق لفظ الاسطقس معنى الكون و في اطلاق لفظ العنصر معنى الفساد كذا في تعريفات السيد الجرجاني •

الجسماني هو الشيئ الحال فی الجسم كما في شرح المواقف فی المقصد الخامس من مرصد الماهية •

المجسم عند المهندسين يطلق على شكل يحيط به سطح واحد او اكثر كما يجيئ في فصل اللام من باب الشين المعجمة • و بعبارة اخرى المجسم ماله طول و عرض و سمك اي عمق و حاصله الجسم التعليمي و على عدد يجتمع من ضرب عدد في عدد مسطح و يحيط به ثلثة اعداد هي اضلاعه فهو اعم من العدد المكعب لان كل مكعب يصدق عليه انه هو الحاصل من ضرب عدد في عدد مسطح بناء على ان المسطح اعم من المربع كما اذا ضرب ثلثة في اثنين ثم الحاصل فی الاربعة فالحاصل و هو اربعة و عشرون مجسم هذا خلاصة ما في تحرير اقليدس و حواشيه و المجسمات المتشابهة المتساوية هي التي تحيط بها سطوح متشابهة متساوية لعدة متساوية فان لم يعتبر تساوی السطوح فهي متشابهة فقط كذا في صدر المقالة الحادية العشر من تحرير اقليدس •

المجسمية فرقة يقولون ان الله جسم حقيقة • فقيل هو مركب من لحم و دم كمقاتل ابن سليمان وغيره • وقيل هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء وطوله سبعة اشبار من شبر نفسه • ومنهم من يبالغ ويقول انه على صورة انسان • فقيل شاب امرد جعد قطط • و قيل هو شيخ اسمط الراس واللحية تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا • و الكرامية قالوا هو جسم اي موجود و قال قوم منهم اي قائم بنفسه فلا نزاع بيننا معاشر الاشاعرة و بينهم الا فی التسمية كذا في شرح المواقف في مبحث ان الله تعالى ليس بجسم •

الجم عند اهل العروض اجتماع العقل و الخرم كما في رسالة قطب الدين السرخسي وهكذا في عنوان الشرف وبعض رسائل العروض العربي الا انه ذكر فيهما الجمم بفك الادغام • و في كنز اللغات الجم بالفتح ترك كردن سواري اسپ و المناسبة بين المعنى اللغوي و الا صطلاحي اظهر • و فی المنتخب الجمم بفتحتين بی‌كنكره شدن عمارت و المناسبة بين المعنيين حينئذ ظاهرة •

الجهمية فرقة هم جبرية خالصة و قد سبق في فصل الراء المهملة من هذا الباب •

فصل النون

* **الجن** بالكسر و تشديد النون بمعنى پري و هو خلاف الانس الواحد منه جني بكسرتين كذا فی الصراح • و في تهذيب الكلام زعم الحكماء ان الملائكة هم العقول المجردة و النفوس الفلكية و الجن ارواح مجردة لها تصرف فی العنصريات و الشيطان القوة المتخيلة ولا يمتنع ظهور الكل اي الملائكة و الجن و الشياطين على بعض الابصار و في بعض الاحوال انتهى • اعلم ان الناس قديما

وحدينا اختلفوا في ثبوت الجن و نفيه • و في النقل الظاهر من اكثر الفلاسفة انكاره و ذلك
لان اباعلي بن سينا قال الجن حيوان هوائي يتشكل باشكال مختلفة ثم قال و هذا شرح الاسم • فقوله و هذا
شرح الاسم يدل على ان هذا الحد شرح للمراد من هذا اللفظ و ليس لهذه الحقيقة وجود في الخارج • و اما
جمهور ارباب الملل و المصدقين بالانبياء فقد اعترفوا بوجود الجن و اعترف به جمع عظيم من قدماء الفلاسفة
و اصحاب الروحانيات و يسمونها الارواح السفلية و زعموا ان الارواح السفلية اسرع اجابة لانها ضعيفة •
و اما الارواح الفلكية فهي ابطأ اجابة لانها اقوى • و اختلف المثبتون على قولين منهم من زعم انها
ليست اجساما و لا حالة فيها بل جواهر قائمة بانفسها قالوا و لا يلزم من هذا تساويها لذات الاله لان
كونها ليست اجساما و لا جسمانية سلوب و المشاركة في السلوب لاتقتضي المساواة في الماهية و قالوا ثم
ان هذه الذوات بعد اشتراكها في هذه السلوب انواع مختلفة بالماهية كاختلاف ماهيات الاعراض
بعد اشتراكها في الحاجة الى المحل فبعضها خيّرة محبة للخيرات و بعضها شريرة محبة للشرور و الآفات
و لا يعرف عدد انواعهم و اصنافهم الا الله تعالى و قالوا و كونها موجودات مجردة لا يمنع من كونها عالمة
بالجزئيات قادرة على الافعال و هذه الارواح يمكنها ان تسمع و تبصر و تعلم الاحوال الجزئية و تفعل الافعال
و تعقل الاحوال المخصوصة • و لما ذكرنا ان ماهياتها مختلفة لاجرم لم يبعد في انواعها ان يكون نوع منها
قادرا على افعال شاقة عظيمة يعجز عنها قوى البشر ولايبعد ان يكون لكل نوع منها تعلق بنوع مخصوص
من اجسام هذا العالم • و كما انه دلت الدلائل الطبية اي المذكورة في علم الطب على ان المتعلق الاول
للنفس الناطقة اجسام بخارية لطيفة تتولد من الطف اجزاء الدم و هي المسمى بالروح القلبي
والروح الحيواني ثم بواسطة تعلق النفس للارواح تصير متعلقة بالاعضاء التي تسري فيها هذه الارواح لم يبعد
ايضا ان يكون لكلواحد من هولاء الجن تعلق بجزء من اجزاء الهواء و يكون ذلك الجزء من الهواء
هو المتعلق الاول لذلك الروح ثم بواسطة سريان ذلك الهواء في جسم آخر كثيف يحصل لتلك
الارواح تعلق و تصرف في تلك الاجسام الكثيفة • و من الناس من ذكر في الجن طريقة اخرى فقال
هذه الارواح البشرية و النفوس الناطقة اذا فارقت ابدانها و ازدادت قوة و كمالا بسبب ما في ذلك
العالم الروحاني من انكشاف الاسرار الروحانية فاذا اتفق ان حدث بدن آخر مشابه لما كان لتلك
النفس المفارقة من البدن فبسبب تلك المشاكلة يحصل لتلك النفس المفارقة تعلق ما بهذا البدن
و تصير تلك النفس المفارقة كالمعاونة لنفس ذلك البدن في افعالها و تدبيرها لذلك البدن
فان الجنسية علة الضم فان اتفقت هذه الحالة في النفس الخيّرة سمي ذلك المعين ملكا و تلك
الاعانة الهاما و ان اتفقت في النفس الشريرة سمي ذلك المعين شيطانا و تلك الاعانة وسوسة •
و منهم من زعم انها اجسام و القائلون بهذا اختلفوا على قولين منهم من زعم ان الاجسام مختلفة في

خلافياتها انما المشترك بينها صفة واحدة و هو كونها باسرها في الحيز و المكان و الجهة و كونها قابلة للابعاد الثلثة و الاشتراك في الصفات لا يقتضي الاشتراك في الماهية و الا يلزم ان تكون الاعراض كلها متساوية في تمام الماهية مع ان الحق عند الحكماء انه ليس للاعراض قدر مشترك بينها من الذاتيات اذ لوكان كذلك لكان ذلك المشترك جنسا لها وحينئذ لا تكون الاعراض التسعة اجناسا عالية بل كانت انواع جنس فلما كان الحال في الاعراض كذلك فلم لا يجوز ان يكون الحال في الاجسام ايضا كذلك فانه كما ان الاعراض مختلفة في تمام الماهية متساوية في وصف عرضي و هو كونها عارضة لمعروضاتها فكذلك الاجسام مختلفة في الماهيات متساوية في الوصف العرضي المذكور و هذا الاحتمال لا دافع له اصلا فلما ثبت هذا الاحتمال ثبت انه لا يمتنع في بعض الاجسام اللطيفة الهوائية ان يكون مخالفا لسائر انواع الهواء في الماهية ثم تكون تلك الماهية تقتضي لذاتها علما مخصوصا و قدرة على افعال عجيبة من التشكل باشكال مختلفة و نحوه و على هذا يكون القول بالجن و قدرتها على التشكل ظاهر الاحتمال • و منهم من قال الاجسام متساوية في تمام الماهية و القائلون بهذا ايضا فرقتان الاولى الذين زعموا ان البنية ليست شرطا للحيوة و هو قول الاشعري و جمهور اتباعه و ادلتهم في هذا الباب ظاهرة قريبة قالوا لوكانت البنية شرطا للحيوة لكان اما ان يقوم بالجزئين حيوة واحدة فيلزم قيام العرض الواحد بالكثير و انه محال و اما ان يقوم بكل جزء منها حيوة على حدة وحينئذ فاما ان يكون كلواحد من الجزئين مشروطا بالآخر في قيام الحيوة فيلزم الدور او يكون احدهما مشروطا بالآخر في قيام الحيوة و بالعكس فيلزم الدور ايضا اويكون احدهما مشروطا بالآخر من غير عكس فيلزم الترجيح بلا مرجح اولا يكون شيئ منهما مشروطا بالآخر و هو المطلوب• و اذا ثبت هذا لم يبعد ان يخلق الله تعالى في الجواهر الفردة علما بامور كثيرة و قدرة على اشياء شاقة شديدة و ارادة اليها نظهر القول بوجود الجن سواء كانت اجسامهم لطيفة او كثيفة و سواء كانت اجرامهم صغيرة او كبيرة • الثانية الذين زعموا ان البنية شرط للحيوة و انه لابد من صلابة في الجثة حتى يكون قادرا على الافعال الشاقة وهو قول المعتزلة وقالوا لايمكن ان يكون المرء حاضرا و الموانع مرتفعة و الشرائط من القرب و البعد حاصلة وتكون الحاسة سليمة و مع هذا لا يحصل الادراك المتعلق بتلك الحاسة بل يجب حصول ذلك الادراك حينئذ و الا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال لانراها و هذا سفسطة • وقال الاشاعرة يجوز ان لا يحصل ذلك الادراك لان الجسم الكبير لا معنى له الا تلك الاجزاء المتالفة و اذا رأينا ذلك الجسم الكبير على مقدار من البعد فقد رأينا تلك الاجزاء فاما ان تكون روية هذا الجزء مشروطة بروية ذلك الجزء اولا يكون فان كان الاول لزم الدور لان الاجزاء متساوية و ان لم يحصل هذا الافتقار فحينئذ روية الجوهر الفرد على ذلك القدر من المسافة تكون ممكنة • ثم من المعلوم ان ذلك الجوهر الفرد لوحصل

وحده من غير ان ينضم اليه سائر الجواهر فانه لايرى فعلمنا ان حصول الروية عند اجتماع جملة الشرائط لا يكون واجبا بل جائزا فعلى هذا قول المعتزلة بثبوت الملك و الجن مشكل فانهم ان كانوا موصوفين بالكثافة و الصلابة فوجب عندهم رويتهم مع انه ليس كذلك فان جمعا من الملائكة عندهم و عند الاشاعرة حاضرون ابدا وهم الحفظة و الكرام الكاتبون و يحضرون ايضا عند قبض الارواح و قد كانوا يحضرون عند الرسول صلى الله عليه و آله وسلم و ان احدا من القوم ما كان يراهم • وكذلك الناس الجالسون عند من يكون في النزع لايرون احدا فان وجب روية الكثيف عند الحضور فلم لانراها و ان لم تجب الروية فقد بطل مذهبهم و ان كانوا موصوفين بالقوة الشديدة مع عدم الكثافة و الصلابة فقد بطل مذهبهم • و قولهم البنية شرط للحيوة ان قالو انها اجسام لطيفة روحانية و لكنها للطافتها لا تقدر على الافعال الشاقة فهذا انكار بصريح القرآن فان القرآن دل على ان قوتها عظيمة على الافعال الشاقة وبالجملة فحالهم في الاقرار بالملك والجن مع هذه المذاهب عجيب هكذا في التفسير الكبير في تفسير سورة الجن ومايتعلق بهذا يجيئ في لفظ المفارق في فصل القاف من باب الفاء • و في الينابيع قيل العقلاء ثلثة اصناف الملائكة و الجن و الانس فالملائكة خلقت من النور و الانس خلق من الطين و الجن خلق من النار فالجن خلقوا رقاق الاجسام بخلاف الملائكة و الانس • و روايت كرده اند از پيغمبر عليه الصلوة و السلام كه گفت پريان سه گروه اند يک گروه پرها دارند چون مرغان پرند و يک گروه برهيآت مار و سگ باشند و يک گروه خود را بر صفت آدميان و هر حيثيتي كه ميخواهند مي‌گردانند • وفي الانسان الكامل اعلم ان سائر الجن على اختلاف اجناسهم كلهم على اربعة انواع فنوع عنصريون و نوع ناريون و نوع هوائيون و نوع ترابيون • فاما العنصريون فلا يخرجون عن عالم الارواح و تغلب عليهم البساطة و هم اشد قوة سموا بهذا الاسم لقوة مناسبتهم بالملائكة وذلك لغلبة الامور الروحانية على الامور الطبيعية السفلية ولا ظهور لهم الا في الخواطر قال تعالى شياطين الانس و الجن ولا يتراؤن الا للاولياء • و اما الناريون فيخرجون من عالم الارواح غالبا وهم متنوعون في كل صورة اكثرما يناجون الانسان في عالم المثال فيفعلون به ما يشاؤن في ذلک العالم وكيد هولاء شديد فمنهم من يحمل الشخص بهيكله فيرفعه الى موضعه و منهم من يقيم معه فلايزال الرائي مصروعا مادام عنده • و اما الهوائيون فانهم يتراؤن في المحسوس يقابلون الروح فتنعكس صورتهم على الرائي فيصرع • و اما الترابيون فانهم يلتبسون الشخص و يضرونه برائحتهم و هولاء اضعف الجن قوة و مكرا انتهى • فائدة • قد يطلق لفظ الجن على الملائكة والروحانيين لان لفظ الجن مشتق من الاستتار والملائكة و الروحانيون لا يرون بالعيون فصارت كانها مستترة من العيون فلهذا اطلق لفظ الجن عليها و بهذا المعنى وقع في قوله و جعلوا لله شركاء الجن • فائدة • قال اصحابنا الاشاعرة الجن يرون الانس لانه تعالى خلق في عيونهم ادراكا

و الانس لا يرونهم لانه تعالى لم يخلق الادراك في عيون الانس * و قالت المعتزلة الوجه في ان الانس لايرون الجن ان الجن لرقة اجسامهم و لطافتها لايرون ولوزاد الله في ابصارنا قوة لرأيناهم كما يرى بعضنا بعضا ولو انه تعالى كثّف اجسامهم وبقيت ابصارنا على هذه الحالة لرأيناهم ايضا فعلى هذا كون الانس مبصرا للجن موقوف عندهم إما على ازدياد كثافة اجسام الجن او على ازدياد قوة ابصار الانس * فائدة جليلة * الانسان قد يصير جنا في عالم البرزخ بالمسخ و هذا تعذيب و غضب من الله تعالى على من شاء كمن كان يمسخ في الامم السابقة و القرون الماضية قردة و خنازير الا انه قد رفع هذ العذاب عن هذه الامة المرحومة في عالم الشهادة ببركة النبي صلى الله عليه وآله و سلم الا ما هو من علامات الساعة الكبرى فقد ورد في الاحاديث الصحيحة ان يكون في هذه الامة مسخ و خسف وقذف عند القيامة و ذلك اي مسخ الانسان جنا في البرزخ يكون غالبا في الكفار و المومنين الظالمين المؤذين و الزانين و المغلمين سيما اذا ماتوا او قُتلوا على جنابة * و كذا المرتدين غير تائبين اذا ماتوا غير تائبين و ليس كل من كان كذلك يكون ممسوخا بل من شاء الله تعالى مسخه و عذابه * و المسخ لايكون في الصلحاء و الاولياء اصلا و ان ماتوا على جنابة و يكون المسخ في القيامة كثيرا كما ورد ان كلب اصحاب الكهف يصير بلعما و البلعم يجعل كلبا و يدخل ذلك في الجنة و يلقى هذا في النار * و من هذا القبيل جعل راس من رفع و وضع رأسه في الصلوة قبل الامام راس حمار * و منه مسخ آخذ الرشوة و آكل الربوا و واضع الاحاديث و امثال ذلك كثير كذا في شرح البرزخ لملا معين * فائدة * اختلفوا هل من الجن رسول ام لا فقال ضحاك ان من الجن رسلا كالانس بدليل قوله تعالى و ان من امة الا خلا فيها نذير و قوله تعالى ولوجعلناه ملكا لجعلناه الآية قال المفسرون فيه استيناس الانسان بالانسان اكمل من استيناسه بالملك فاقتضى حكمة الله تعالى ان يجعل رسول الانس من الانس لتكميل الاستيناس فهذا السبب حاصل في الجن فيكون رسول الجن من الجن * و الاكثرون قالوا ما كان من الجن رسول البتة و انما كان الرسول من بني آدم و احتجوا بالاجماع هو بعيد لانه كيف ينعقد الاجماع مع حصول الاختلاف و استدلوا ايضا بقوله تعالى ان الله اصطفى ادم و نوحا الآية فانهم اتفقوا على ان المراد بالاصطفاء النبوة فوجب كون النبوة مخصوصة بهذا القوم * فائدة * لا يجب ان يكون كل معصية تصدر من انسان فانها تكون بسبب وسوسة الشيطان و الا لزم التسلسل و الدور في هؤلاء الشياطين فوجب الانتهاء الى قبيح اول و معصية سابقة حصلت بلا واسطة وسوسة شيطان آخر * ثم نقول الشياطين كما انهم يلقون الوسواس الى الانس فقد يوسوس بعضهم بعضا فقيل الارواح اما ملكية و اما ارضية و الارضية منها طيبة طاهرة و منها خبيثة قذرة شريرة تأمر المعاصي و القبائح وهم الشياطين * ثم ان تلك الارواح الطيبة كما تأمر الناس بالطاعات والخيرات فكذلك قد تأمر بعضهم بعضا بها و كذلك

الارواح الخبيثة كما تأمر الناس بالمعصية كذلك تأمر بعضهم بعضا بها • ثم ان صفات الطهر كثيرة وصفات الخبث ايضا كذلك وبحسب كل نوع منها طوائف من البشر وطوائف من الارواح الارضية وبحسب تلك المجانسة و المشابهة ينضم الجنس الى جنسه فان كان ذلك من باب الخير كان الحامل عليه ملكا يقويه و ذلك الخاطر الهام وان كان من باب الشر كان الحامل عليه شيطانا يقويه و ذلك الخاطر وسوسة فلابد من المناسبة و متى لم يحصل نوع من انواع المناسبة بين البشرية و بين تلك الارواح لم يحصل ذلك الانضمام بالنفوس البشرية هكذا يستفاد من التفسير الكبير في تفسير سورة الجن و الانعام و الاعراف • فائدة • اختلاف كرده اند در حكم پريان كه در بهشت باشند يا در دوزخ هرچه كافران اند در دوزخ باشند باتفاق و هرچه مومن اند بقول ابيحنيفه رح از دوزخ برهند و در بهشت در نيايند و نيست گردند مثل حيوانات ديگر و بقول ديگر در بهشت در آيند كذا في الينابيع •

الجنة بالفتح بمعنى بهشت و سبعيه ازين اراده ميكنند راحت ابد ان از تكليفات شرعيه چنانچه خواهد آمد در فصل عين مهمله از باب سين مهمله •

جنة الافعال هى الجنة الصورية من جنس المطاعم اللذيذة و المشارب الهنية و المناكح البهية ثوابا للاعمال الصالحة و تسمى جنة الاعمال و جنة النفس كذا فى الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابى الغنائم •

جنة الوراثة هي جنة الاخلاق الحاصلة بحسن متابعة النبي صلى الله عليه و آله و سلم كذا ايضا فيها •

جنة الصفات هى الجنة المعنوية من تجليات الصفات والاسماء الالهية وهي جنة القلب ايضا فيها •

جنة الذات هي من مشاهدة جمال الاحدية وهي جنة الروح ايضا فيها •

الجنون بالضم لغة بمعني ديوانه شدن و دراز شدن و انبوه شدن درخت و گياه و پري و گويند كه نوعي از ملائكه است كذا فى المنتخب • قال الاصوليون الجنون بمعنى ديوانگي اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة و القبيحة المدركة للعواقب بان لا يظهر آثارها و يتعطل افعالها اما لنقصان جُبل عليه الدماغ في اصل الخلقة و اما لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط و آفة و اما لاستيلاء الشيطان عليه و القاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفزع من غير ما يصلح سببا و هو في القياس مسقط لكل العبادات لمنافاته القدرة و لذا عصم الانبياء عليهم السلام عنه لكنهم استحسنوا انه اذا لم يمتد لا يسقط لعدم الحرج و ان شئت التوضيح فارجع الى التلويح و التوضيح •

الجنون المطبق بكسر الموحدة المخففة لغة المستوعب و شريعة عند ابي حنيفه رح المستوعب شهرا و به يفتى • و عند ابي يوسف رح المستوعب اكثر السنة • و عند محمد رح المستوعب سنة كاملة كما فى الصغرى و هو الصحيح كما فى الكافي وغيره كذا في جامع الرموز في كتاب الوكالة في فصل الوكيل بالخصومة والقبض • و فى البرجندي حد المطبق شهر عند ابي يوسف رح و عند الاكثر اكثر من يوم و ليلة و قيل سنة اشهر انتهى •

الجنون السبعي عند الاطباء هو الجنون الذي معه حركات ردية • ومنه داء الكلب فانه الجنون السبعي الذي يكون معه غضب مختلط بلعب و عبث فاسد و مختلط باستعطاب و يرادف الجنون السبعي المانيا كما يفهم من الموجز • وفي بحر الجواهر ان المرادفة المذكورة بالمعنى اللغوي و اما اصطلاحا فالمانيا اسم لما سوى داء الكلب من الجنون السبعي •

فصل الياء * الاجتباء بباي موحده مصدر است ازباب افتعال بمعني برگزيدن كما في المنتخب • و در اصطلاح سالكان عبارتست ازآنكه حق تعالى بنده را بفيضي مخصوص گرداند كه ازان نعمتها بي سعي بنده را حاصل آيد و آن جز پيغامبران و شهداء و صديقانرا نبود • و اصطفاء خالص اجتبائيرا گويند كه دران بهيچ وجهي از وجوه شائبه نباشد كذا في مجمع السلوك في بيان التوكل •

الجريان بفتح الجيم وسكون الراء المهملة في اللغة بمعنى رفتن آب كما في الصراح • و في اصطلاح النحاة يستعمل لمعان جريان الشيء على ما يقوم هو به مبتداء او موصوفا او ذا حال او موصولا او متبوعا و جريان اسم الفاعل على الفعل اي موازنته اياه في حركاته و سكناته و جريان المصدر على الفعل اى تعلقه به بالاشتقاق كذا في غاية التحقيق في تعريف المصدر •

المَجرى بفتح الميم على انه اسم ظرف من الجريان عند اهل القوافي حركة الروي كما في عنوان الشرف الا ان هذه الحركة في القوافي الفارسية لاتظهر الا بالاضافة الى الرديف مطلقة كانت القوافي او مقيدة كما في جامع الصنائع مثاله • شعر • من اي زاهد ازان ورزم طريق مي پرستي را • كه سوزد آتش مستي خس و خاشاك هستي را • كسرتاي پرستي و هستي مجرى است و رعايت تكرار مجرى در قوافي پارسي و عربي واجب است • و وجه تسميه آنست كه مجرى بمعنى محل رفتن است و اين حركت مشابه مجرى ست بجهت آنكه صوت تا ازو در نميگذرد و بحرف وصل نميرسد پس او را برسبيل تشبيه مجرى نام كردند كذا في منتخب تكميل الصناعة • وعند الاطباء هو تجويف في باطن العضو حاو بشيء متحرك اي نافذ من عضو الى عضو آخر و جمعه المجاري و مجاري النفس عندهم هي قصبة الرئة و شعبها و الشريان الوريدي كذا في بحر الجواهر و قد سبق ايضا في لفظ التجويف في فصل الفاء من هذا الباب • وامراض المجاري تجيء في لفظ المرض في فصل الضاد المعجمة من باب الميم •

مجرى الشمس هو دائرة البروج كما يجيء في فصل الراء المهملة من باب الدال المهملة •

المُجرى بضم الميم على انه اسم مفعول من الاجراء في الاصطلاح القديم للنحاة هو اسم للمنصرف كما ان غير المجرى اسم لغير المنصرف كذا في فتح الباري شرح صحيح البخاري في كتاب التفسير عند شرح قوله سلا سلا و اغلالا و بعضهم لم يجرها اي لم يصرفها و هو اصطلاح قديم يقولون للاسم المصروف مجرى انتهى و وجه التسمية ظاهر • و سيبويه يسمي الحركات بالمجاري كذا في التفسير الكبير في تفسير التعوذ •

مجاراة الخصم ليعثر بان يسلم بعض مقدمات حيث يراد تبكيته و الزامه كقوله تعالى ان انتم الا بشر مثلنا تريدون ان تصدونا عما كان يعبد آباؤنا فاتونا بسلطان مبين قالت لهم رسلهم ان نحن الا بشر مثلكم الآية • فقولهم ان نحن الا بشر مثلكم فيه اعتراف الرسل بكونهم مقصورين على البشرية فكانهم سلموا انتفاء الرسالة عنهم و ليس مرادا بل هو من مجاراة الخصم ليعثر فكانهم قالوا ما ادعيتم من كوننا بشرا حق لاننكره و لكن هذا لا ينافي ان يمنّ الله تعالى علينا بالرسالة كذا في الاتقان • و المجاراة بمعنى باهم رفتن كما في الصراح • و وجه التسمية اظهر •

الجزية بالكسر و سكون الزاء المعجمة هي المال الذي يوضع على الذمي و يسمى بالخراج و خراج الراس كذا في جامع الرموز •

الجزاء بالفتح و تخفيف الزاء في اللغة پاداش كما في الصراح و في اصطلاح النحاة هي جملة علقت على جملة اخرى مسماة بالشرط و يجيئ في فصل الطاء المهملة من باب الشين المعجمة • و كلم المجازاة عندهم هي كلمات تدل على كون احدى الجملتين جزاء للاخرى فالمجازاة بمعنى الشرط و الجزاء كانْ و لو و اذا و متى و نحوها كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية •

الجلاء بالكسر سرمه و روشنائي و در اصطلاح صوفيه جلاء ظهور ذات قدسيه است لذاته في ذاته في تعييناته كذا في كشف اللغات •

الجالي هو عند الاطباء دواء يجرد الرطوبة اللزجة عن مسام العضو كالعسل كذا في الموجز •

المجالي الكلية و المطالع و المنصّات هي مظاهر مفاتيح الغيوب التي انفتحت بها مغالق الابواب المسدودة بين ظاهر الوجود و باطنه و هي خمسة الاول هو مجلى الذات الاحدية و عين الجمع و مقام او ادنى و الطامة الكبرى و مجلى حقيقة الحقائق و هو غاية الغايات و نهاية النهايات الثاني مجلى البرزخية الاولى و مجمع البحرين و مقام قاب قوسين و حضرة جمعية الاسماء الالٰهية الثالث مجلى عالم الجبروت و انكشاف الارواح القدسية الرابع مجلى عالم الملكوت و المدبرات السماوية و القائمين بالامر الالٰهي في عالم الربوبية الخامس مجلى عالم الملك بالكشف الصوري و عجائب عالم المثال و المدبرات الكونية في العالم السفلي كذا في الاصطلاحات الصوفية •

التجلي في اللغة بمعنى الظهور • و عند السالكين عبارة عن ظهور ذات الله و صفاته و هذا هو التجلي الرباني و يتجلى الروح ايضا قال في مجمع السلوك تجلي عبارتست از ظهور ذات و صفات الوهيت و روح را نيز تجلي بود گاه باشد كه صفات روح با ذات روح تجلي كند سالك پندارد كه اين تجلي حق است درين محل مرشد بايد تا از هلاكت خلاص يابد • وفرق ميان تجلي روحاني و رباني آنست كه از تجلي روحاني آرام دل پديد آيد و از شوائب شك و ريب خلاص نيابد و ذوق

معرفت تمام ندهد و تجلي حق سبحانه تعالى بخلاف اين باشد • وديگر آنكه از تجلي روحاني غرور و پندار آيد و در طلب و نياز نقصان شود واز تجلي حقاني برخلاف آن ظاهر آيد هستي به نيستي بدل شود و در وطلب بخوف و نياز بيفزايد • وتجلي حقاني بر دو نوع است تجلي ذات و تجلي صفات و هريک ازين هردو متنوع است در كتب سلوك مثل مرصاد العباد و اساس الطريقة بتشريح مذكور است پير دستگير شيخ مينا رح ميفرمايد كه ميان مشاهده و مكاشفه و تجلي فرقي سخت باريكست هرسالكي نتواند كه فرقي كند • اما آنكه در مرصاد العباد ميگويد كه مشاهده بي تجلي و با تجلي باشد و تجلي بي مشاهده و با مشاهده باشد چون تجلي از صفات جمال باشد با مشاهده بود و چون از صفات جلال باشد بي مشاهده بود كه مشاهده از باب مفاعلة است اثنينيت را ميخواهد وتجلي صفات جلال رفع اثنينيت را اقتضا كند و اثبات وحدت اما مشاهده و تجلي بي مكاشفه نبود و مكاشفه باشد كه بي مشاهده و تجلي بود تم كلامه نيک ميگويد • ليكن نزد من بودن مشاهده بي تجلي مشكل مي نمايد چه تجلي عبارت از ظهور ذات وصفات الوهيت است پس لاجرم مشاهده بي تجلي نبود انتهى كلام مجمع السلوك • و في الانسان الكامل اعلم بان الحق تعالى اذا تجلى على العبد سمي ذلک التجلي بنسبته الى الحق سبحانه تعالى شانا الٰهيا وبنسبته الى العبد حالا ولا يخلو ذلک التجلي من ان يكون الحاكم عليه اسما من اسماء الله تعالى او وصفا من اوصافه فذلک الحاكم هو المتجلي • وان لم يكن له وصف او اسم مما بايدينا من الاسماء و الصفات الالٰهية فحال اسم ذلک الولي المتجلى عليه هو عين الاسم الذي تجلى به الحق عليه و ذلک معنى قوله عليه السلام انه سيحمده يوم القيامة بمحامد لم يحمده بها من قبل و قوله اللهم اني اسألک بكل اسم سميت به نفسک و استأثرت به في عينک فالاسماء التي سماها بها نفسه هي التي نبهنا عليها بانها اسماء احوال المتجلى عليه • ومعنى قوله اسألک ادعوک هو القيام بما يجب عليه من آداب ذلک المتجلي وهذا لا يعرفه الامن ذاق هذا المشهد انتهى • و دركشف اللغات ميگويد كه در شرح فصوص مذكور است كه همه اهل دين خبركرده اند مر امت خود را چنانكه در صحيح آمده است ان الحق يتجلي يوم القيامة في الخلق في صورة منكرة فيقول انا ربكم الاعلى فيقولون نعوذ بالله منک فيتجلى في صورة عقائدهم فيسجدون له • پس وقتيكه حق ظاهر باشد بصورتهاي محدود و كتاب ناطق است بدينكه هو الظاهر و الباطن پس حاصل شد علم مرعارف را بدينمعني كه ظاهر بدين صورتها نيست مگر تجلي و آن تمهيد وجود است كه مسمى است باسم النور و آن يعني وجود ظهور حق است بصور اسماء در اكوان واسماء صور الٰهيه اند و آن ظهور نفس الرحمان است • شعر • همه اشياء باين نَفَس موجود • گويا هست اين خزانهٔ همه جود • انتهى كلامه •

التجلي الشهودي هو ظهور الوجود المسمى باسم النور و هو ظهور الحق بصور اسمائه في الاكوان

التي هي صورها و ذلك الظهور هو نفس الرحمن الذي يوجد به الكل كذا في الاصطلاحات الصوفية

الجناية بالكسر وتخفيف النون في الاصل اخذ الثمر من الشجر نقلت الى احداث الشر ثم الى الشر ثم الى فعل محرم كما اشير اليه في المغرب • و في الخزانة الجناية كل فعل محظور يتضمن ضررا وهي اما على العرض و يسمى قذفا او شتما او غيبة و اما على المال و يسمى غصبا او سرقة او خيانة و اما على النفس و يسمى قتلا او صلبا او احراقا او خنقا و اما على الطرف و يسمى قطعا او كسرا او شجا او نقاء • وقيل هي اسم لكل فعل محرم شرعا لكن في عرف الفقهاء خصت بما يكون في النفس و الطرف هذا خلاصة ما في جامع الرموز و البرجندي •

باب الحاء المهملة

فصل الباء الموحدة * المحبة اعلم ان العلماء اختلفوا في معناها فقيل المحبة ترادف الارادة بمعنى الميل فمحبة الله للعباد ارادة كرامتهم و ثوابهم على التابيد و محبة العباد له تعالى ارادة طاعته • وقيل محبتنا لله تعالى كيفية روحانية مترتبة على تصور الكمال المطلق الذي فيه على الاستمرار و مقتضية للتوجه التام الى حضرة القدس بلا فتور و فرار • و اما محبتنا لغيره تعالى فكيفية مترتبة على تخيل كمال فيه من لذة او منفعة او مشاكلة تخيلا مستمرا كمحبة العاشق لمعشوقه و المنعم عليه لمنعمه و الوالد لولده و الصديق لصديقه هكذا في شرح المواقف و شرح الطوالع في مبحث القدرة • قال الامام الرازي في التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى و من الناس من يتخذ من دون الله اندادا يحبونهم كحب الله الآية اختلف العلماء في معنى المحبة فقال جمهور المتكلمين انها نوع من الارادة و الارادة لا تعلق لها الا بالجائزات فيستحيل تعلق المحبة بذات الله تعالى و صفاته فاذا قلنا نحب الله فمعناه نحب طاعته و خدمته او ثوابه و احسانه • واما العارفون فقد قالوا العبد قد يحب الله تعالى لذاته و اما حب خدمته او ثوابه فدرجة نازلة و ذلك ان اللذة محبوبة لذاتها و كذا الكمال اما اللذة فانه اذا قيل لنا لم تكتسب قلنا لنجد المال فاذا قيل و لم تطلب المال قلنا لنجد به الماكول و المشروب فاذا قيل و لم تطلب الماكول و المشروب قلنا لنحصل اللذة و ندفع الالم فاذا قيل و لم تطلب اللذة و تكره الالم قلنا هذا غير معلل و الالزم اما الدور او التسلسل فعلم ان اللذة مطلوبة لذاتها كما ان الالم مكروه لذاته و اما الكمال فلانا نحب الانبياء و الاولياء بمجرد كونهم موصوفين بصفات الكمال و اذا سمعنا حكاية بعض الشجعان مثل رستم و اسفنديار و اطلعنا على كيفية شجاعتهم مال قلوبنا اليهم حتى انه قد يبلغ ذلك الميل الى انفاق المال العظيم في تقرير تعظيمه و قد ينتهي ذلك الى المخاطرة بالروح و كون اللذة محبوبة لذاتها لا ينافي كون الكمال محبوبا لذاته • اذا ثبت هذا فنقول الذين حملوا محبة الله تعالى على

محبة طاعته او ثوابه فهولاء هم الذين عرفوا ان اللذة محبوبة لذاتها و لم يعرفوا كون الكمال محبوبا لذاته • و اما العارفون الذين عرفوا انه تعالى محبوب لذاته و في ذاته فهم الذين انكشف لهم ان الكمال محبوب لذاته ولا شك ان اكمل الكاملين هو الحق سبحانه تعالى اذ كمال كل شيئ يستفاد منه فهو محبوب لذاته سواء احبه غيره اولا • اعلم ان العبد ما لم ينظر في مملوكاته لايمكنه الوصول الى اطلاع كمال الحق فلا جرم كل من كان اطلاعه على دقائق حكمة الله وقدرته في المخلوقات اتم كان علمه بكماله اتم فكان حبه له اتم و لما لم يكن لمراتب و قوف العبد على تلك الدقائق نهاية فلاجرم لا نهاية لمراتب المحبة ثم اذا كثرت مطالعته لتلك الدقائق كثر ترقبه في مقام المحبة وصار ذلك سببا لاستيلاء حب الله على القلب و شدة الالف بالمحبة و كلما كان ذلك الالف اشد كانت النفرة عما سواه اشد لان المانع عن حضور المحبوب مكروه فلا يزال يتعاقب محبة الله و التنفر عما سواه عن القلب و بالآخر يصير القلب نفورا عما سوى الله و النفرة توجب الاعراض عما سوى الله فيصير ذلك القلب مستنيرا بانوار القدس مستضيئاً باضواء عالم العظمة فانيا عن الحظوظ المتعلقة بعالم الحدوث و هذا مقام عليّ الدرجة و ليس له في هذا العالم الا العشق الشديد على اي شيئ كان• ان قيل قوله يحبونهم كحب الله و الذين آمنوا اشد حبا لله يشتمل على حكمين احدهما ان حب الكفار للانداد مساو لحبهم له تعالى مع ان الله تعالى حكى عنهم انهم قالوا ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى و ثانيهما ان محبة المومنين له تعالى اشد من محبتهم مع انا نرى اليهود ياتون بطاعات شاقة لاياتي بشيئ منها احد من المومنين و لاياتون بها الا لله تعالى ثم يقتلون انفسهم حبا له تعالى • قلت الجواب عن الاول ان المعنى يحبونهم كحب الله في الطاعة لها و التعظيم فالاستواء في هذا القول من المحبة لا ينافي ما ذكرتموه و عن الثاني ان المومنين لا يضرعون الا اليه بخلاف المشركين فانهم يرجعون عند الحاجة الى الانداد • و ايضا من احب غيره رضي بقضائه فلا يتفرق في ملكه فهولاء الجهال قتلوا انفسهم بغير اذنه • و اما المومنون فقد يقتلون انفسهم باذنه كما في الجهاد و ايضا ان المومنين يوحّدون ربهم و الكفار يعبدون مع الصنم اصناما فتنقص محبة الواحد اما الا له الواحد فينضم محبة الجميع اليه انتهى ما قال الامام الرازي • و في شرح القصيدة الفارضية المحبة ميل الجميل الى الجمال بدلالة المشاهدة كما ورد ان الله جميل يحب الجمال و ذلك لان كل شيئ ينجذب الى اصله وجنسه و ينتزع الى انسه و وصله فانجذاب المحب الى جمال المحبوب ليس الا لجمال فيه • والجمال الحقيقي صفة ازلية لله تعالى شاهده في ذاته اولا مشاهدة علمية فاراد ان يراه في صنعه مشاهدة عينية فخلق العالم كمرآة شاهد فيه عين جماله عيانا و اليه اشار صلى الله عليه و آله و سلم بقوله كنت كنزا مخفيا فاحببت ان أعرف فخلقت الخلق الحديث • فالجميل الحقيقي هو الله سبحانه وكل جميل في الكون مظهر جماله و لما خلق الله الانسان على صورته جميلا بصيرا فكلما شاهد جميلا انجذب احداق

بصيرته اليه و امتد نحوه اعناق سريرته و هذا الانجذاب هو الحب الاخص ان ظهر من مشاهدة الروح جمال الذات في عالم الجبروت و الخاص ان ظهر من مطالعة القلب جمال الصفات في عالم الملكوت والعام ان ظهر من ملاحظة النفس جمال الافعال في عالم الغيب و الاعم ان ظهر من معاينة الحس جمال الافعال في عالم الشهادة فالحب بظهوره من مشاهدة الجمال يختص بالجميل البصير وما قيل ان الحب ثابت في كل شيئ لانجذابه الى جنسه فعلى خلاف المشهور • و العشق اخص منه لانه محبة مفرطة و لهذا لايطلق على الله تعالى لانتفاء الافراط عن صفاته • و الحب الالهي وراء حب العقلاء من الانسان و الجن و الملك فانه صفة قديمة قائمة بذاته تعالى و صفته عين الذات فهي قائمة بنفسها و حب العقلاء قائم بهم فيحبونه بحبه اياهم • و تقديم يحبهم على يحبونه اشارة الى هذا و ان لم يفد الواو الترتيب و العلية • و جمال الذات مطلق موجود في كل صفة من الصفات الجمالية والجلالية لعموم الذات اياها فللجلال جمال هو جمال الذات و الجمال صفة الذات و له جمال هو جمال الصفة • و من احب جمال الذات فعلامته ان تستوي عنده الصفات المقابلة من الضر و النفع حتى الحب و القلى و الوصل والقطع و هذه المحبة ثابتة ثبوت الجبل لا يتطرق اليها الزوال • و جمال الصفات مقيد موجود في بعضها و علامة من يحبه ان يؤثرها شطرا من الصفات كالنفع و الحب و الوصل لا باعتبار وصول آثارها اليه بل لانها محبوبة عنده في الاصل • و جمال الافعال اكثر تقيدا منه و علامة من يحبه ان يؤثرها باعتبار وصول آثارها اليه و هذان المحبان قد يتغير حبهما بتغير محبوبهما • و جمال الافعال يسمى حسنا و ملاحة و هو روح منفوخ منه في قالب التناسب • و حسن الصور الروحانية الذ و اشهى و اكثر تاثيرا و تحيرا للمناسبة الخاصة بينه و بين المحل في الروحانية و لهذا كان حسن المسموعات اشد تاثيرا في قلوب ارباب الذوق من حسن المحسوسات الآخر لقرب صورة النغمة من الصور الروحانية و قلما يسلم شاهد الحسن من الوقوع في الفتنة حيث يسلب عنه وصف الحب لغلبة و صف الطبيعة و ثوران الشهوة بحكم من غلب سلب و من عز بز ولايسلم هذا الشهود الا الاحاد و افراد زكت نفوسهم و طهرت قلوبهم و انطفئت فيها نار الشهوة و لهذا حرم الى الاجنبيات فالحظ الاوفر من وجود الحب و شهود الجمال لمحب الذات والحظ الوافر لمحب الصفات و الحظ القليل لمحب الافعال • و المحبة و المحبوبة حبتان عارضتان للمحبة وهي قائمة بذاتها و اتصال المحب بالمحبوب لايمكن الا في عين المحبة لانهما ضدان لايجتمعان لتقابلهما في الاوصاف فان صفات المحب من الافتقار و العجز و الذلة و غيرها اضداد صفات المحبوب من الاستغناء و القدرة و العزة و غيرها و اجتماعهما في عين المحبة بان لا يحب المحب الا المحبة كما قال الجنيد رح المحبة محبة المحبة و هكذا قال النووي رح لان المحبة اذا صارت محبوبة وهي صفة ذاتية للمحب تحقق الوصول و ارتفع التضاد عن الجهتين بفناء المحب في المحبة المحبوبة و لذا

قال المحققون المحب والمحبوب شيئ واحد و في هذا المقام لايكون المحبة حجابا لقيامها بذاتها عند فناء جهتي المحبوبية و المحبية فيها * وما قيل ان المحبة حجاب لاستلزامها الجهتين و اشعارها بالانفصال اريد به محبة غيرمحبوبة وبداية المحبية و المحبوبية امر مبهم لان المحب لا يكون الا بعد سابقية جذب المحبوب اياه ولا يجذ به الا لمحبته اياه فكل محبوب محب وكل محب محبوب و من هذه الجهة تكلم المحب عن نفسه بخصائص المحبوب * و تخصيص بعض الاولياء بالمحبية و بعضهم بالمحبوبية بظهور احد الوصفين فيهم و بطون الآخرفمن ظهرعليه امارات المحبية من سبق اجتهاده الكشف قيل محب لبطون وصف المحبوبية فيه و من ظهرعليه علامات المحبوبية من سبق كشفه الاجتهاد قيل محبوب لبطون وصف المحبية فيه و لا يصل المحب الى المحبوب الا بالمحبوبية ليتمكن الوصول بزوال الاجنبية و حصول الجنسية * و المحبوب الاول من الخلق محمد صلى الله عليه و آله و سلم ثم من كان اقرب منه بحسن المتابعة لانها تفيد المحبوبية قال سبحانه تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله فمن اتبعه يصل اليه فيسري منه خاصية المحبوبية فيه بحيث يتاتى منه جذب آخر الى نفسه و اعطاؤه اياه الخاصية المحبوبية كما ان المقناطيس يجذب الحديد الى نفسه لجنسية روحانية بينهما فيعطيه خاصيته بحيث يتاتى منه جذب حديد آخر و اعطاؤه اياه الخاصية المقناطيسية و لا شك ان الخاصية المقناطيسية فى الحديد ليست الا للمقناطيس و ان وجدت منه ظاهرا فكان تلك الخاصية فى المقناطيس تقول بلسان الحال انا صفة المقناطيس فهكذا الروح المطهر النبوي بالنسبة الى الحضرة الالهية كالحديدة الاولى بالنسبة الى المقناطيس جذبته مقناطيس الذات اليها بخاصية المحبة الازلية اوّلا بلاواسطة ثم ارواح امته بواسطة روحه روحا فروحا متعلقة به كالحديدات المتعلق بعضها ببعض الى الحديدة الاولى و كل حديدة ظهر فيها خاصية المقناطيس فكانها المقناطيس و ان تغاير الجوهران والى هذا اشار صلى الله عليه و آله و سلم من رآني فقد رأى الحق و قول بعض الموحدين من امته انا الحق * فما تكلم به بعض امته من كلام رباني او نبوي على طريق الحكاية لامن نفسه لا يتجه عليه الانكار فافهم ذلك فانه من الاسرار العزيزة ينحل به كثير من المشكلات * و في مجمع السلوك بداية المحبة موافقة ثم الميل ثم المؤانسة ثم المودة ثم الهوى ثم الخلة ثم المحبة ثم الشغف ثم التيم ثم الوله ثم العشق موافقت آنست كه دشمنان حق را مثل دنيا و شيطان و نفس دشمن داري و دوستان حق را دوست داري و با ايشان صحبت داري و فرمان ايشان را عزيز داري تا در دل ايشان جاي يابي و موانست آنست كه از همه گريزان باشي و حق را همه وقت جويان من آنس بالله استوحش من غير الله و مودت آنست كه در خلوت دل مشغول باشي بعجز و زاري و با غايت اشتياق و بيقراري و هوى آنست كه دل را هميشه در مجاهده داري و آب گرداني وخلت آنست كه پركني جملهٔ اعضا را بدوست و خالي گرداني از غير و محبت آنست كه از اوصاف ذميمه

پاك گردي و باوصاف حميده موصوف شوي هرچند كه نفس از ذمائم پاك گردد روح بسوي محبت كشد • و شغف آنست كه از غايت حرارت شوق حجاب دل را پاره گرداني و آب ديده پنهان داري تا محبت را كسي نداند كه محبت سر ربوبيت است و افشاء سر الربوبية كفر مگر بغلبۀ حال وتيم آنست كه خود را بندۀ محبت گرداني و بتجريد ظاهري وتفريد باطني موصوف گردي وولہ آنست كه آئينۀ دل را برابر جمال دوست داري و مست شراب جمال گردي و بطريق بيماران باشي • و عشق آنست كه خود را گم گرداني و بيقرار شوي •

المحبوب قد عرفت معناه وقد يطلق على اخص منه وهو قطب الوحدة ويجيئ في فصل الباء الموحدة من باب القاف • و في بعض الرسائل محبوب بمعني حقيقت روحيه كه آن ذات حق است •

المحبية فرقة من المتصوفة المبطلة • و قول ومعتقد ايشان آنست كه بندہ چون بدرجۀ محبت رسد تكليفات شرعيه ازو ساقط شود و محرمات برو مباح ميگردد و ترك صلٰوة و صيام و حج و زكٰوة و سائر شعائر اسلام و ارتكاب آثام برو مباح گردد نعوذ بالله من هذا الاعتقاد فانه كفر صريح بلا ريب كذا في توضيح المذاهب •

الحبة بالفتح هي مقدار وزن الشعيرتين و قد سبق في لفظ المثقال في فصل اللام من باب الثاء المثلثة • وقد تطلق على ثلث الطسوج و على سدس عشر الدينار و يجيئ في لفظ الدينار في فصل الراء من باب الدال • و في بحر الجواهر الحبة شعيرتان و قيل شعيرة واحدة •

المستحب هو اسم مفعول من الاستحباب بمعني دوست داشتن و نيك شمردن على ما في المنتخب • وفي الشرع ما فعل النبي صلى الله عليه و آله و سلم مرة وترك اخرى فيكون دون السنن الموكدة لاشتراط المواظبة فيها سمي به لاختيار الشارع اياه على المباح • و يسمى بالمندوب ايضا لدعائه اليه و بالتطوع لكونه غيرواجب و بالنفل ايضا لزيادته على غيره و يجيئ في لفظ النفل ايضا في فصل اللام من باب النون • وقد يطلق المستحب على كون الفعل مطلوبا بالجزم او بغير الجزم فيشتمل الفرض و السنة و الندب وعلى كونه غير الجزم فيشتمل الاخيرين فقط كذا في جامع الرموز في بيان مستحبات الوضوء • و المراد بكون الفعل مطلوبا بالجزم كونه مطلوبا طلبا مانعا من النقيض و بكونه مطلوبا بغير الجزم كونه مطلوبا طلبا غير مانع من النقيض كما يستفاد من بعض كتب الاصول ويويده ما في التوضيح الحكم اما بطلب الفعل جازما كالايجاب او غيرجازم كالندب او بطلب الترك جازما كالتحريم او غيرجازم كالكراهة •

الحجب بالفتح وسكون الجيم كما في المنتخب لغة المنع وشرعا منع شخص معين عن ميراثه اما كله او بعضه بوجود شخص آخره و هو نوعان حجب نقصان وهو حجب عن سهم اكثر الى سهم اقل

وهو لخمسة نفر للزوجين والام وبنت الابن و الاخت لاب و حجب حرمان وهو ان يحجب عن الميراث بالمرة فيصير محروما بالكلية و الورثة فيه فريقان فريق لا يحجبون بحال البتة بهذا الحجب وهم ستة الابن و الاب و الزوج و البنت و الزوجة و الام وفريق يرثون بحال و يحجبون بهذا الحجب بحال وهم غير هولاء الستة من الورثة سواء كانوا عصبات او ذوی الفروض كذا فی الشريفي او ذوی الارحام على مايدل عليه ما وقع في فتاوى عالمگيري حيث قال و انما يرث ذو والارحام اذا لم يكن احد من اصحاب الفرائض ممن يرد عليه ولم يكن عصبة • واجمعوا على ان ذوی الارحام لا يحجبون بالزوج و الزوجة اي يرثون معهما فيعطی للزوج و الزوجة نصيبه ثم يقسم الباقي بينهم انتهى • فان قلت فريق لا يحجبون بحال لا يكون من باب الحجب فلم ذكر فی الحجب • قلنا لما توقف علم المحجوب من غير المحجوب احتيج الى ذكره و هذا كما يقال الناس في خطابات الشرع على نوعين احدهما داخل فيها كالعاقل البالغ و الآخر غير داخل فيها كالصبي و المجنون فهما و ان كانا غير مخاطبين فقد ادخلا فی التقسيم فهذا مثله كذا قيل • وبالجملة فالمحجوب حجب الحرمان قد يرث وقد لا يرث فاتضح الفرق بينه وبين المحروم فان المحروم لا يرث بحال لانعدام اهلية الارث فيه ويويده ما فی الاختيار شرح المختار من ان المحروم لا يحجب عندنا لا نقصانا ولا حرمانا مثل الكافر و القاتل و الرقيق لانهم لايرثون لعدم الاهلية و العلية تنعدم لفقد الاهلية و تفوت بفوات شرط من شرائطها كبيع المجنون و اذا انعدمت العلية في حقهم التحقوا بالعدم في باب الارث • و حجب در اصطلاح صوفيه عبارتست از انطباع صور كونيه درقلب كه مانع است قبول تجلي حقائق الٰهي را و ظهور او را بصورت عالم كذا في لطائف اللغات •

الحاجب هو فی الشرع ما عرفت آنفا وكذا المحجوب• اما الحاجب والمحجوب عند الشعراء فما وقع في منتخب تكميل الصناعة حيث قال حاجب عبارتست از كلمه يا بيشتر كه مستعمل باشد در تلفظ و قبل از قافية اصلي بيک معني تكرار يابد و يا چيزئ كه درحكم اين مستعمل باشد مثال اول لفظ از يار درين بيت • بيت • هرچند رسد هر نفس از يار غمي • بايد نشود رنجه دل از يار دمي • مثال دوم لفظ در درين بيت • بيت • زده عشق تو آتشم درجان • سوخت جانم بوصل كن درمان • و اگر حاجب در ميان دو قافيه واقع شود الطف آيد مثاله • بيت• اي شاه زمين بر آسمان داري تخت • سست است عدو تا توكمان داري سخت • وشعريكه مشتمل باشد برحاجب آنرا محجوب نامند و رعايت تكرار حاجب واجب نيست بلكه مستحسن و حاجب و رديف از مخترعات شعراي عجم است نزد فصحاي عرب معتبر نيست • ودر مجمع الصنائع آرد كه بعضى حاجب را بمعني رديف ومحجوب را بمعني مردف بتشديد دال اطلاق كنند •

الحجاب بالكسر والجيم المفتوحة المخففة بمعني پرده وما حجبت به بين الشيئين فهو حجاب و يطلق

الحجاب على باريطون حجابا للدماغ هما اللين و الصلب • و الحجاب الحاجز و يسمى بالحجاب الموّرب ايضا هو الحجاب المعترض الذي بين القلب و المعدة • و اما الحجاب المستبطن للصدر و الاضلاع فقال الشيخ هما واحد ويسمى ورمه بذات الجنب و هو غشاء يستبطن اضلاع الصدر يمنة و يسرة و يكون للصدر كالبطانة كذا في بحر الجواهر • قال الصوفية اعلم ان الحجاب الذي يحتجب به الانسان عن قرب الله اما نوراني و هو نور الروح و اما ظلماني و هو ظلمة الجسم • و المدركات الباطنة من النفس و العقل و السر و الروح و الخفي كلواحد له حجاب • فحجاب النفس الشهوات و اللذات و الاهوية • و حجاب القلب الملاحظة في غير الحق • و حجاب العقل وقوفه مع المعاني المعقولة پس هركه بشهوات و لذات مغرور از معرفت نفس دور و هركه از معرفت نفس دور از معرفت خدا دور و هركرا مناظره بر غير حق و غفلت ارحق شد لاجرم از رسيدن بدل محروم شد و هركرا وقوف بامعاني معقوله باشد از كمال عقل دور باشد چه كمال عقل آنست كه ديده در ذات و صفات خدا دارد نه آنكه مطلع معاني معقوله باشد مثل فلاسفه تا گفته اند سالك را بقدر رفع حجاب و صفاي عقل اول ديدهٔ عقل كشاده آيد و معاني معقولات رو نمايد وباسرار معقولات مكاشف ميشود اين راكشف نظري ميگويند برين اعتماد نبايد كرد • وحجاب السر الوقوف مع الاسرار اگر سالك را اسرار آفرينش و حكمت وجود هرچيز منكشف شود اين را كشف الٰهي ميگويند پس اگر همدرين بماند و اين را مقصد اصلي پندارد حجاب راه وي گشت بايد كه قدم بيشتر نهد • وحجاب الروح المكاشفه و اين را كشف روحاني گويند ودرين مقام حجاب زمان و مكان و جهت برخيزد زمان ماضي و مستقبل يكي كردد و بيشتر كرامات درينمقام پيدا گردد پس سالك را بايد كه كه درين بسند نكند كه همه حجاب روح است • و حجاب الخفي العظمة و الكبرياء و اين مقام مقام كشف صفاتي است پس بايد كه ازين هم قدم پيشترنهد تا بمقام تجلي ذات و نور حقيقي رسد فان الواصل من ليس له التفات الى هذه الاشياء كذا في مجمع السلوك • و در كشف اللغات ميگويد حجاب ظلماني نزد صوفيه چنانكه بطون و قهر و جلال و نيز جملهٔ صفات ذميمه و حجاب نوراني يعني ظهور لطف و جمال و نيز جملهٔ صفات حميده •

الحدبة بفتح الحاء و الدال المهملتين في اللغة كوزي پشت كما في الصراح • و قال الاطباء هي زوال فقرة من فقرات الظهر اما الى قدام او الى خلف او الى احد الجانبين فان مالت الفقرة الى قدام فهو حدبة المقدم و تسمى التقصع و ان مالت الى خلف فهو حدبة الموخر و اذا اطلق لفظ الحدبة و تذكر بلا قيد يراد بها هذه الحدبة الموخرة و ان مالت الى جانب تسمى بالالتواء • ثم الحدبة اما بسبب باد كضربة او سقطة او بدني كرطوبة فالجية وريح و هذا النوع الاخير اي الريحي يسمى رياح الافرسة هذا خلاصة ما في بحر الجواهر و الاقسرائي •

الحدبية فرقة من المعتزلة اتباع فضل الحدبي و مذهبهم مذهب الحابطية الا انهم زادوا التناسخ و ان كل حيوان مكلف فانهم قالوا ان الله سبحانه ابدع الحيوانات عقلاء بالغين في دار سوى هذه الدار و خلق فيهم معرفته و العلم به و اتم عليهم نعمته ثم ابتلاهم و كلفهم بشكر نعمته فاطاعه بعضهم في الجميع فامرهم الى دار نعيم التي ابتداءهم فيها و عصاه بعضهم في الجميع فاخرجهم من تلك الدار الى دار العذاب و هي النار و اطاعه بعضهم في البعض دون البعض فاخرجهم الى دار الدنيا و كساهم هذه الاجساد الكثيفة على صور مختلفة كصورة الانسان و سائر الحيوانات و ابتلاهم بالباساء و الضراء و الآلام و اللذات على مقادير ذنوبهم فمن كانت معاصيه اقل و طاعته اكثر كانت صورته احسن و آلامه اقل و من كان بالعكس فبالعكس و لايزال يكون الحيوان في الدنيا في صورة بعد صورة مادامت ذنوبه معه و هذا عين القول بالتناسخ كذا في شرح المواقف •

الحسب بفتح الحاء و السين المهملتين بزرگي مرد از روي نسب كما في الصراح • و در كشف اللغات گويد حسب بفتحتين بزرگي و بزرگواري مرد در دين و مال • و في فتح القدير في باب الكفؤ من كتاب النكاح الحسب مكارم الاخلاق • و في المحيط عن صدر الاسلام الحسيب هو الذي له جاه و حشمت و منصب •

الحساب بالكسر و الضم و تخفيف السين المهملة في اللغة شمار و شمردن على ما في المنتخب • و يطلق ايضا في الاصطلاح على علم من العلوم المدونة وقد سبق في المقدمة و هو نوعان نظري و عملي و العملي نوعان هوائي و غير هوائي مسمى بالتخت و التراب على ما عرفت • و حساب الابجد اسم حساب مخصوص و يسمى بالجمل ايضا و ذلك انهم عينوا من حروف ابجد هوز حطي كلمن سعفص قرشت ثخذ ضظغ من الالف الى الطاء المهملة للاحاد التسعة المتوالية على الترتيب المذكور و من الياء المثناة التحتانية الى الصاد المهملة للعشرات التسعة المتوالية على الترتيب و من القاف الى الظاء المعجمة لا حاد المئات التسع كذلك و عينوا الغين المعجمة للالف • در حديث آمده است و يل لعالم جهل من تفسير الابجد و معنى ابجد اينست ابجد اي وجد آدم في المعصية هوز اي اتبع هواه فزال عنه نعيم الجنة حطي اي حط عنه ذنبه بالتوبة و الاستغفار كلمن اي متكلم بكلمات فتاب عليه بالقبول و الرحمة سعفص اي ضاق عليه الدنيا ففوض عليه قرشت اي اقر بذنبه فبرّ عليه بالكرامة ثخذ اي اخذ من الله القوة ضظغ اي شجع عن وسواس الشيطان بعزيمة لااله الا الله محمد رسول الله • و المحاسب صاحب الحساب • و المحاسبات بفتح السين عندهم هي ما سوى المساحة و باب الجبر و المقابلة من ابواب علم الحساب و سمي بالمفتوحات ايضا كذا في شرح خلاصة الحساب للمولوي السيد عصمة الله •

الاحتساب * والحسبة في اللغة بمعنى العدّ و الحساب و يجيء الاحتساب بمعنى الانكار

على شيئ و الحسبة بمعنى التدبير * و فى الشرع هما الامر بالمعروف اذا ظهر تركه و النهي عن المنكر اذا ظهر فعله * ثم الحسبة فى الشريعة عام يتناول كل مشروع يفعل لله تعالى كالاذان و الامامة و اداء الشهادة الى كثرة تعداده و لهذا قيل القضاء باب من ابواب الحسبة * وفى العرف اختص بامور احدها اراقة الخمور و ثانيها كسر المعازف و ثالثها اصلاح الشوارع كذا في نصاب الاحتساب *.

الحصبة بالفتح وسكون الصاد المهملة فى اللغة مرضيست كه براندام انسان برآيد باتپ و حصب بتحريك صاد مصدر منه كذا فى الصراح * قال الاطباء الحصبة بثور حمر كحب الجاورس اذا ابتدأت تظهر كعض البراغيث ثم تتحبب ولاتتقيح بل يصير خشكريشة وسببها صفراء حارة رقيقة و كثيرا ما يحصل مثل تلك الصفراء من غليان الدم وسخونته و حرقته ولذا قيل الحصبة كانها جدري صفراوي كما ان الجدري حصبة دموية * و المضاعف من الحصبة و كذا من الجدري ان يكون في جوف كل بثرة بثرة اخرى وهو ردي لدلالته على كثرة المادة * والمختلط ما يختلط من المضاعف و غير المضاعف كذا فى الاقسرائي *

فصل الثاء المثلثة * الحدث بفتح الحاء و الدال المهملتين فى اللغة بمعنى نو پيدا شده و هرچه طهارت تباه كند وحدث مردم كما فى المهذب وكنز اللغات * و عند اهل العربية هو امر يقوم بالفاعل اي معنى قائم بغيره سواء صدر عنه كالضرب و المشي او لم يصدر كالطول و القصر كما فى الرضي والمراد بالمعنى المتجدد ويجيئ في لفظ المصدر في فصل الراء المهملة من باب الصاد المهملة* ويطلق ايضا عندهم على المفعول المطلق و يسمى حدثانا و فعلا ايضا كما فى الارشاد ويجيئ في فصل اللام من باب الفاء * و عند الفقهاء هو النجاسة الحكمية ولا يطلق على الحقيقية بخلاف النجس فانه يطلق على الحقيقية و الحكمية كذا فى العارفية حاشية شرح الوقاية * و فى البرجندي في نواقض الوضوء الحدث هو النجاسة الحكمية التي ترتفع بالوضوء او الغسل او التيمم * وقد يطلق على ما حصلت بخروجه تلك النجاسة وفي شرح المنهاج فتاوى الشافعية مراد الفقهاء من لفظ الحدث معنى مقدر على الاعضاء معلول لاحد الاسباب المذكورة فى الشرع كخروج شيئ من القبل او الدبر و نحو ذلك ولايصح التعبير عنه بما يوجب الوضوء لان الحدث لايوجبه وحده بل مع القيام الى الصلوة انتهى *

الحدوث بالضم مقابل القدم و الحادث مقابل القديم وهو اضافي و حقيقي ذاتي و زماني ويجيئ مستوفى في لفظ القدم في فصل الميم من باب القاف * قال الحكماء الحدوث يستدعي مدة اي زمانا ومادة اي محلا اما موضوعا ان كان الحادث عرضا و اما هيولى ان كان صورة و اما جسما يتعلق به انكان نفسا و تحقيقه يطلب من شرح المواقف *

الاحداث بكسر الالف هومرادف للتكوين وقيل لا ويجيئ في فصل النون من باب الكاف وقد سبق ايضا في لفظ الابداع في فصل العين المهملة من باب الباء الموحدة *

الحديث لغة ضد القديم ويستعمل في قليل الكلام وكثيره * وفي اصطلاح المحدثين قول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وحكاية فعله وتقريره * وفي الخلاصة او قول الصحابي والتابعي * وقال في خلاصة الخلاصة الحديث هو قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم والمروي عن قوله وفعله وتقريره * وقد يطلق على قول الصحابة والتابعين والمروي عن آثارهم * وفي شرح شرح النخبة الحديث ما اضيف الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم قولا او فعلا او تقريرا اوصفة وقيل رويا حتى الحركات والسكنات في اليقظة فهو اعم من السنة * وكثيرا مايقع في كلام اهل الحديث ومنهم العراقي ما يدل على تراد فهما والمفهوم من التلويح ان السنة اعم من الحديث حيث قال السنة ما صدر عن النبي عليه السلام غير القرآن من قول ويسمى الحديث او فعل او تقرير انتهى * وقيد غير القرآن احتراز عن القرآن فانه لا يسمى حديثا اصطلاحا ويدخل في القرآن ما نسخ تلاوته سواء بقي حكمه اولا وكذا القرآت الشاذة والمشهورة اما الاول فلما ذكر في الاتقان في نوع النسخ حيث قال النسخ في القرآن على ثلثة اضرب الاول ما نسخ تلاوته وحكمه معا قالت عايشة رضي الله تعالى عنه كان فيما انزل عشر صفات معلومات فنسخت بخمس معلومات فتوفي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهن مما يقرء من القرآن رواه الشيخان * ومعنى قولها وهن مما يقرء ان التلاوة نسخت ايضا ولم يبلغ ذلك كل الناس الى بعد وفات رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فتوفي وبعض الناس يقرءها * وقال ابو موسى الاشعري نزلت ثم رفعت والثاني ما نسخ حكمه دون تلاوته والثالث ما نسخ تلاوته دون حكمه قال ابو عبيد حدثنا اسمعيل بن ابراهيم عن ايوب عن نافع عن ابن عمر قال لا يقولن احد كم قد اخذت القرآن كله وما يدريه ماكله فانه قد ذهب منه قرآن كثير ولكن ليقل قد اخذت منه ما ظهر وقال حدثنا ابن ابي مريم عن ابن لهيعة عن ابى الاسود عن عروة بن الزبير عن عايشة رضي الله تعالى عنها قالت كانت سورة الاحزاب تقرأ في زمان النبي صلى الله عليه وآله وسلم مائتي آية كتب عثمان المصاحف لم يقدر منها الا على ما هو الآن * ثم ذكر صاحب الاتقان في هذا الضرب آيات منها اذا زنا الشيخ والشيخة فار جموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم ومنها لو ان ابن آدم سأل واديا من مال فاعطيته سأل ثانيا فاعطيته سأل ثالثا ولا يملأ جوف ابن آدم الا التراب ويتوب الله على من تاب وان ذات الدين عند الله الحنفية غير اليهودية ولا النصرانية ومن يعمل خيرا فلن يكفره انتهى * وايضا قد صرح الجلبي في حاشية التلويح في ركن السنة في بيان تعريف السنة بان منسوخ التلاوة ليس من السنة واما الثاني فلما ذكر في الاتقان ايضا في نوع اقسام القرأة حيث قال قال القاضي جلال الدين البلقيني القرأة تنقسم الى متواتر وآحاد وشاذ * فالمتواتر القرآت السبع المشهورة * والآحاد القرآت الثلث التي هي تمام العشر ويلحق بها قرآت الصحابة والشاذ قرآت التابعين كالاعمش * وقال مكي ما روي في القرآن على ثلثة اقسام قسم يقرء به ويكفر جاحده وهو ما نقله الثقات ووافق العربية وخط المصحف وقسم صح نقله

عن الآحاد وصح في العربية وخالف لفظ الخط فيقبل ولا يقرأ به لامرين مخالفته لما اجمع عليه و انه لم يوخذ باجماع بل بخبر الآحاد ولا يثبت به قرآن ولايكفر جاحده و لبئس ما صنع اذ جحده و قسم نقله ثقة ولاوجه له في العربية او نقله غير ثقة فلا يقبل و ان وافق الخط • وقال الزركشي القرآن و القرآت حقيقتان متغايرتان • فالقرآن هو الوحي المنزل على محمد صلى الله عليه وآله و سلم للبيان والاعجاز • و القرآت اختلاف الفاظ الوحي المذكور في الحروف اوكيفيتها من تخفيف و تشديد وغيرهما انتهى • فان قيل قد ذكر صاحب التوضيح ان القرآن هو مانقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا وقال سعد الملة و الدين في التلويح فخرج جميع ما عدا القرآن كسائر الكتب السماوية و غيرها والاحاديث الالٰهية و النبوية ومنسوخ التلاوة و القرآت الشاذة و المشهورة وقال في مختصر الاصول مانقل آحادا فليس بقرآن • قلت قد ذكر في العضدي ان غرض الاصولي هو تعريف القرآن الذي هو جنسه دليل في الفقه انتهى • ولاخفاء في ان القرآن الذي هودليل من الادلة الاربعة الفقهية ليس الا هو القرآن المنقول في المصاحف تواترا فلا تدافع بين ماذكرويين ما ذكره صاحب الاتقان • التقسيم • الحديث اما نبوي و اما الٰهي ويسمى حديثا قدسيا ايضا • فالحديث القدسي هو الذي يرويه النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن ربه عزوجل • والنبوي مالايكون كذلك هكذا يفهم مما ذكرابن الحجرفي الفتح المبين في شرح الحديث الرابع والعشرين • وقال الجلبي في حاشية التلويح في الركن الاول عند بيان معنى القرآن الاحاديث الالٰهية هي التي اوحاها الله تعالى الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ليلة المعراج وتسمى باسرار الوحي • فائدة • قال ابن الحجرهناك لابد من بيان الفرق بين الوحي المتلو هو القرآن والوحي المروي عنه صلى الله عليه وآله وسلم عن ربه عزوجل وهو ماورد من الاحاديث الالهية وتسمى القدسية وهي اكثرمن مائة وقد جمعها بعضهم في جزء كبيراعلم ان الكلام المضاف اليه تعالى اقسام اولها واشرفها القرآن لتميزه عن البقية باعجازه وكونه معجزة باقية على ممر الدهور محفوظة من التغييروالتبديل وبحرمة مسه للمحدث وتلاوته لنحو الجنب وروايته بالمعنى وبتعيينه في الصلوة وبتسميته قرآنا وبان كل حرف منه بعشرة وبامتناع بيعه في رواية عند احمد وكراهته عندنا وبتسمية الجملة منه آية وسورة • وغيره من بقية الكتب والاحاديث القدسية لايثبت لها شيئ من ذلك فيجوز مسه وتلاوته لمن ذكرو روايته بالمعنى ولايجزي في الصلوة بل يبطلها ولا يسمى قرآنا ولايعطى قاريه بكل حرف عشرة ولا يمنع بيعه ولا يكره اتفاقا ولا يسمى بعضه آية ولا سورة اتفاقا ايضا وثانيها كتب الانبياء عليهم الصلوة والسلام قبل تغيرها وتبدلها وثالثها بقية الاحاديث القدسية وهي ما نقل الينا آحادا عنه صلى الله عليه وآله وسلم مع اسناده لها عن ربه فهي من كلامه تعالى فتضاف اليه وهو الاغلب ونسبتها اليه حينئذ نسبة انشاء لانه المتكلم بها اولا وقد يضاف الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم لانه المخبر بها عن الله تعالى

بخلاف القرآن فانه لايضاف الا اليه تعالى فيقال فيه قال الله تعالى وفيها قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيما يروي عن ربه * و اختلف في بقية السنة هل هو كله بوحي اولا و آية و ما ينطق عن الهوى تويد الاول ومن ثم قال صلى الله عليه و آله و سلم الا اني اوتيت الكتاب و مثله معه ولا تنحصر تلك الاحاديث في كيفية من كيفيات الوحي بل يجوز ان تنزل باي كيفية من كيفياته كرو يا النوم والالقاء في الرّوع و على لسان الملك * و لراويها صيغتان احداهما ان يقول قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيما يروي عن ربه وهي عبارة السلف وثانيتهما ان يقول قال الله تعالى فيما رواه عنه رسوله صلى الله عليه و آله وسلم و المعنى واحد انتهى كلامه * وفي فوائد الامير حميد الدين الفرق بين القرآن و الحديث القدسي على ستة اوجه الوجه الاول ان القرآن معجز و الحديث القدسي لا يلزم ان يكون معجزا والثاني ان الصلوٰة لاتكون الا بالقرآن بخلاف الحديث القدسي و الثالث ان جاحد القرآن يكفر بخلاف جاحده و الرابع ان القرآن لابد فيه من كون جبرئيل عليه السلام واسطة بين النبي صلى الله عليه و آله و سلم و بين الله تعالى بخلاف الحديث القدسي و الخامس ان القرآن يجب ان يكون لفظا من الله تعالى و في الحديث القدسي يجوز لفظ من النبي صلى الله عليه و آله وسلم و السادس ان القرآن لا يمس الا بالطهارة والحديث القدسي يجوز مسه من المحدث انتهى * و تبين بهذا الفرق بين الحديث القدسي و بين ما نسخ تلاوته ايضا لما عرفت فيما نقلنا من الاتقان من انه يسمى بالقرآن و الآية * تقسيم آخر * ينقسم الحديث ايضا الى صحيح و حسن و ضعيف و كل منها الى ثلثة عشر صنفا المسند و المتصل و المرفوع و المعنعن والمعلق و الفرد و المدرج و المشهور و العزيز و الغريب و المصحف و المسلسل و زائد الثقة * و ينقسم الضعيف الى اثنى عشر قسما الموقوف و المقطوع و المرسل والمنقطع و المعضل والشاذ والمنكر والمعلل و المدلس و المضطرب و المقلوب و الموضوع هكذا في خلاصة الخلاصة و له اقسام أخر و بيان الجميع في مواضعها * فائدة * اختلف اهل الحديث في الفرق بين الحديث و الخبر فقيل هما مترادفان و قيل الخبر اعم من الحديث لانه يصدق على كل ما جاء عن النبي صلى الله عليه وآله و سلم و عن غيره بخلاف الحديث فانه يختص بالنبي صلى الله عليه و آله و سلم فكل حديث خبر من غير عكس كلي * و قيل هما متباينان فان الحديث ما جاء عن النبي عليه الصلوٰة و السلام و الخبر ما جاء عن غيره ومن ثم قيل لمن يشتغل بالتواريخ و ماشا كلها الاخباري و لمن يشتغل بالسنة النبوية المحدث هكذا في شرح النخبة وشرحه * وفي الجواهر و اما الاثر فمن اصطلاح الفقهاء فانهم يستعملونه في كلام السلف و الخبر في حديث الرسول عليه الصلوٰة و السلام و قيل الخبر يباين الحديث و يرادف الاثر *

علم الحديث هو علم يعرف به اقوال رسول الله صلى الله عليه و آله وسلم و افعاله و احواله وقد سبق في المقدمة *

التحديث لغة الاخبار • و عند المحدثين اخبار خاص بما سمع من لفظ الشيخ اي اخبار خاص بحديث سمع الراوي بلفظه من الشيخ و هو الشائع عند المشارقة و من تبعهم • و اما غالب المغاربة فلم يستعملوا هذا الاصطلاح بل الاخبار و التحديث عندهم بمعنًى و احد • فعلى القول الشائع يحمل ما اذا قال حدثنا على السماع من الشيخ و فيما اذا قال اخبرنا على سماع الشيخ و كلا هما اي التحديث و الاخبار عندهم من صيغ الاداء هكذا في شرح النخبة و شرحه • و قال الحافظ في فتح الباري في كتاب العلم التحديث و الاخبار و الانباء سواء عند اهل العلم بلا خلاف بالنسبة الى اللغة • و اما بالنسبة الى الاصطلاح ففيه الخلاف فمنهم من استمر على اصل اللغة و هذا راي الزهري و مالك و ابن عيينة و يحيي القطان و اكثر الحجازيين و الكوفيين و عليه استمر عمل المغاربة و رجحه ابن الحاجب في مختصره و نُقل عن الحاكم انه مذهب الائمة الاربعة و منهم من رآى اطلاق ذلك حيث يقرأ الشيخ من لفظه و تقييده حيث يقرأ عليه و هو مذهب اسحاق بن راهويه و النسأي و ابن حبان و ابن مندة و غيرهم و منهم من رآى التفرقة بين الصيغ بحسب افتراق التحمل فيخصون التحديث بما تلفظ به الشيخ و الاخبار بما يقرأ عليه و هذا مذهب ابن جريج و الاوزاعي و الشافعي و ابن وهب و جمهور اهل المشرق • ثم احدث اتباعهم تفصيلا آخر فمن سمع وحده من لفظ الشيخ افرد فقال حدثني و من سمع من غيره جمع و من قرأ بنفسه على الشيخ افرد فقال اخبرني و هذا مستحسن و ليس بواجب عندهم و انما ارادوا التمييز بين احوال التحمل • و ظن بعضهم ان ذلك على سبيل الوجوب فتكلفوا في الاحتجاج عليه و له بما لاطائل تحته نعم يحتاج المتاخرون الى مراعاة الاصطلاح المذكور لئلا يختلط لانه صار حقيقة عرفية عندهم فمن تجوز عنها احتاج الى الاتيان بقرينة تدل على مراده و الا فلا يؤمن اختلاط المسموع بالمجاز فيحمل ما يرد من الفاظ المتقدمين على محمل و احد بخلاف المتاخرين انتهى كلامه •

المحدث بكسر الدال المشددة على انه اسم فاعل من التحديث هو عند المحدثين على ما ذكره العراقي من يكون كتب و قرأ و سمع و وعى و رحل الى المدائن و القرى و حصّل اصولا و علق فروعا من كتب المسانيد و العلل و التواريخ التي تقرب من الف تصنيف و قيل من تحمّل الحديث رواية و اعتنى به دراية كذا في شرح النخبة •

المحدث بفتح الدال المشددة على انه اسم مفعول من التحديث عند المحدثين هو الملهم الذي اذا رآى رأيا او ظن ظنا اصاب كانه حُدّث به و القي في روعه من عالم الملكوت كذا ذكر القاضي في شرح المصابيح في باب مناقب عمر رضي الله عنه • و قال السيد الشريف في حاشية المشكوة المحدث الصادق الظن كانه الملهم من الملأ الاعلى و حُدّث بالامر و حقيقته • و در ترجمة مشكوة كفته محدث بمعني ملهم است گويا بوي تحديث كرده مي شود و خبر داده مي شود • و در مجمع البحار گفته

كسي كه انداخته شده است در دل وى سخني پس خبر مي دهد بآن بحدس و فراست ايماني مخصوص مي گرداند حق تعالى بدان هركرا كه مي خواهد از بندگان خود • و قيل آنكه چون ظن كند بچيزي صواب بود گويا حديث كرد شده است بوي • و قيل كلام مي كنند بوي ملائك انتهى كلامه • و المحدث عند النحاة ويسمى المحدث به ايضا هو المسند و المحدث عنه عندهم هو المسند اليه كما فى المصباح •

المحدث على صيغة اسم المفعول من الاحداث اسم ركض الخيل كما يجيئ فى الضاد المعجمة من باب الراء المهملة •

المحادثة نزد صوفيه خطاب حق است بنده را در صورتي از عالم ملك همچنانكه ندا فرمودند موسى را عليه السلام از شجره • شعر • بلسان شجر سخن فرمود • خود بآن سمع موسى بشنود • كذا نقل عن عبد الرزاق الكاشي •

الحارثية بالراء المهملة فرقة من الاباضية اصحاب ابى الحارث الاباضي و قد سبق في فصل الضاد المعجمة من باب الالف •

فصل الجيم * الحج بالفتح والتشديد لغة القصد الى شيئ و شريعة القصد الى بيت الحرام اي الكعبة باعمال مخصوصة في وقت مخصوص كما قالوا و فتح الحاء و كسرها لغة و قيل الكسر لغة اهل نجد و الفتح لغيرهم و قيل بالفتح الاسم و بالكسر المصدر و قيل بالعكس كما في فتح الباري وكذا في جامع الرموز • و فى البرجندي هو لغة القصد غلب على قصد الكعبة للنسك المعروف و الحجة بالكسر المرة و القياس الفتح الا انه لم يسمع وقال الخليل حج فلان علينا اي قدم فا طلق هذا اللفظ على القدوم الى مكة انتهى • ثم الحج نوعان الحج الاكبر وهو حج الاسلام و الحج الاصغر و هو العمرة كذا في جامع الرموز • و اما الحج عند الصوفية فاشارة الى استمرار القصد فى الطلب لله تعالى فالاحرام اشارة الى ترك شهود المخلوقات • ثم ترك المخيط اشارة الى تجرده عن صفاته المذمومة بالصفات المحمودة • ثم ترك حلق الراس اشارة الى ترك الرياسة البشرية • ثم ترك تقليم الاظفار اشارة الى شهود فعل الله فى الافعال الصادرة منه • ثم ترك الطيب اشارة الى التجرد عن الاسماء والصفات بتحققة بحقيقة الذات • ثم ترك النكاح اشارة الى التعفف عن التصرف فى الوجود • ثم ترك الكحل اشارة الى الكف عن طلب الكشف بالاسترسال في هوية الاحدية • ثم الميقات عبارة عن القلب • ثم مكة عبارة عن المرتبة الالهية • ثم الكعبة عبارة عن الذات • ثم الحجر الاسود عبارة عن اللطيفة الانسانية و اسوداده عبارة عن تلوثه بالمقتضيات الطبعية واليه الاشارة بقوله عليه السلام نزل الحجر الاسود اشد بياض من اللبن فسودته خطايا بني آدم و هذا معنى قوله تعالى ثم رددناه اسفل سافلين • فاذا فهمت هذا فاعلم ان الطواف عبارة عما ينبغي له من ان يدرك هويته و معتده ومنشأه و مشهده فكونه سبعة اشارة الى اوصافه السبعة التي بها تمت ذاته وهى الحيوة

والعلم و الارادة و القدرة و السمع و البصر و الكلام • ثم النكتة في اقتران هذا العدد بالطواف هو ليرجع من هذه الصفات الى صفات الله تعالى فينسب حيوته الى الله و علمه الى الله وكذا البواقي فيكون كما قال عليه السلام اكون سمعه الذي يسمع به و بصره الذي يبصر به الحديث • ثم الصلوة مطلقا بعدالطواف اشارة الى بروز الاحدية وقيام ناموسها فيمن ثم له ذلك • و كونها تستحب ان تكون خلف مقام ابراهيم اشارة الى مقام الخلة فهو عبارة عن ظهور الآثار في جسده فان مسح بيده ابرأ الاكمه والا برص وان مشى برجله طويت له الارض و كذلك باقي اعضائه لتحلل الانوار الالٰهية فيها من غير حلول • ثم زمزم اشارة الى علوم الحقائق و الشرب منها اشارة الى التضلع من ذلك • ثم الصفا اشارة الى التصفي عن الصفات الخلقية • ثم المروة اشارة الى الارتواء من الشرب بكاسات الاسماء و الصفات الالٰهية • ثم الحلق حينئذ اشارة الى تحقق الرياسة الالٰهية في ذلك المقام • ثم القصر اشارة لمن قصر فنزل عن درجة التحقيق التي هي مرتبة اهل القربة فهو في درجة العيان و ذلك حظ كافة الصديقين • ثم الخروج من الاحرام عبارة عن التوسع للخلق و النزول اليهم بعد العندية في مقعد الصدق • ثم عرفات عبارة عن مقام المعرفة بالله و العلمين عبارة عن الجمال و الجلال اللذان عليهما سبيل المعرفة بالله لانهما الادلة على الله تعالى • ثم المزدلفة عبارة عن شسوع المقام وتعاليه • ثم المشعرالحرام عبارة عن تعظيم الحرمات الالٰهية بالوقوف مع الامور الشرعية • ثم منى عبارة عن بلوغ المنى لاهل مقام القربة • ثم الجمار الثلث عبارة عن النفس و الطبع و العادة فيحصب كلا منهم بسبع حصوات يعني يفنيها و يدحضها بقوة آثار السبع الصفات الالٰهية • ثم طواف الافاضة عبارة عن دوام الترقي لدوام الفيض الالٰهي و انه لاينقطع بعد الكمال الانساني اذ لا نهاية لله تعالى • ثم طواف الوداع اشارة الى الله تعالى بطريق الحال لانه ايداع سر الله في مستحقه فاسرار الحق تعالى وديعة عند الولي لمن يستحقها لقوله تعالى فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم كذا في الانسان الكامل •

الحجة بالضم مرادف للدليل كما في شرح الطوالع • و الحجة الالزامية هي المركبة من المقدمات المسلمة عند الخصم المقصود منها الزام الخصم و اسكاته وهي شائعة في الكتب • و القول بعدم افادتها الالزام لعدم صدقها في نفس الامر قول بلا دليل لا يعبأ به كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي • و الحجة عند المحدثين هو الذي احاط علمه بثلثمائة الف حديث متنا و اسنادا و احوال رواته جرحا و تعديلا و تاريخا و قدمر في المقدمة • و عند السبعية تطلق على معنى آخر يجيئ في فصل العين المهملة من باب السين المهملة •

الاجتماع بالدليل نزد بلغاء آنست كه شاعر صفتي يا مقدمهٔ ادعائيه ايراد كند بعده آنرا به براهين عقليه يا دلائل نقليه ثابت كند مثاله • شعر • بياميزد زتو باغي وگر برهان كسي خواهد • قدت سرويست وزلفت سنبل وگل رخ • كذا في جامع الصنائع •

الحاجة در مجمع السلوك ميگويد ضرورت مقداريرا گويند كه آدمي بي آن بقا نيابد و آنرا حقوق نفس نيزگويند * و حاجت مقداريرا گويند كه آدمي بي آن بقا يابد مع هذا بدو محتاج شود چون جامۀ دوم بالاي پيراهن ونعلين درپاي * و فضول آنرا گويند كه ازين هر دو قسم بيرون بود وآن پاياني ندارد پس بايدكه مريد مبتدي ترك حاجت و فضول نمايد و ترك ضرورت نكند انتهى *

فصل الدال المهملة * الحد بالفتح لغة المنع ونهاية الشيئ * وعند المهندسين نهاية المقدار وهو الخط والسطح و الجسم التعليمي و يسمى طرفا ايضا و قد يكون مشتركا ويسمى حدا مشتركا ايضا و هو ذو وضع بين مقدارين يكون نهاية لاحد هما و بداية للآخر او نهاية لهما او بداية لهما على اختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات فاذا قسم خط الى جزئين فالحد المشترك بينهما النقطة و اذا قسم السطح كذلك فالحد المشترك بينهما الخط و في الجسم المنقسم كذلك السطح * و الحدود المشتركة يجب كونها مخالفة في النوع لما هي حدود له لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا ضم الى احد القسمين لم يزد به اصلا و اذا فصل عنه لم ينقص شيأ و الا لكان الحد المشترك جزأ آخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلثة و الى ثلثة تقسيما الى خمسة و هكذا فالنقطة ليست جزءا من الخط بل هي عرض فيه وكذا الخط بالقياس الى السطح و السطح بالقياس الى الجسم * اعلم ان نهاية الخط المتناهي الوضع لا المقدار نقطة ونهاية السطح المتناهي الوضع والمقدار بالذات خط او نقطة ونهاية الجسم بالذات سطح و ان شئت التوضيح فارجع الى شرحنا لضابط قواعد الحساب المسمى بموضح البراهين و شرح المواقف في مبحث تقسيم الكم * وحد الكوكب هو جرم الكوكب ونوره في الفلك ويجيئ في لفظ الاتصال في فصل اللام من باب الواو * و ايضا يقسم المنجمون كل برج على الخمسة المتحيرة باقسام مختلفة غيرمتساوية و يسمى كل قسم منها حدا مثلا يقولون ستة درج من اول الحمل حد المشتري ثم الستة الاخرى حد الزهرة ثم الاربعة بعدها حد عطارد ثم الخمسة حد المريخ ثم الخمسة الباقية حد الزحل و في تقسيم الحدود اختلافات كثيرة تطلب من كتب النجوم و يقال لذلك الكوكب صاحب الحد اعلم انهم يحركون دلائل الطالع من درجة الطالع و العاشر و غيرها اي يعتبرون حركتها في السنة الشمسية بمقدار درجة واحدة من المعدل و يسمون هذا العمل تسييرا و اذا بلغ التسيير بحد كوكب ما من الخمسة المتحيرة يسمى موضعه بدرجة القسمة وصاحب ذلك الحد يسمى بالقاسم و تفصيله يطلب من كتب النجوم * و عند الفقهاء عقوبة مقدرة تجب حقا لله تعالى فلا يسمى القصاص حدا لانه حق العبد ولا التعزير لعدم التقدير * والمراد بالعقوبة ههنا ما يكون بالضرب او القتل او القطع فخرج عنه الكفارات فان فيها معنى العبادة و العقوبة و كذا الخراج فانه مؤنة فيها عقوبة هذا هو المشهور * و في غير المشهور عقوبة مقدرة شرعا فيسمى القصاص حدا لكن الحد على هذا على قسمين قسم يصح فيه العفو و قسم

لا يقبل العفو • و الحد على الاول لا يقبل الاسقاط بعد ثبوت سببه عند الحاكم و المقصد الاصلي من شرعه الانزجار عما يتضرر به العباد هكذا يستفاد من الهداية و فتح القدير و البرجندي • و يطلق ايضا على ما يتميز به عقار من غيره مما لايتغير كالدور و الاراضي فالسور و الطريق و النهر لايصلح حدا لانه يزيد و ينقص و يخرب وهذا عنده خلافا لهما وهو المختار عند شمس الاسلام كذا في جامع الرموز في كتاب الدعوى و بهذا المعنى وقع في قولهم لابد في دعوى العقار من ذكر الحدود الاربعة او الثلثة • و عند الاصوليين مرادف للمعرف بالكسر و هو ما يميز الشيء عن غيره و ذلك الشيء يسمى محدودا و معرفا بالفتح • و هو ثلثة اقسام لانه اما ان يحصل في الذهن صورة غير حاصلة او يفيد تمييز صورة حاصلة عما عداها و الثاني حد لفظي اذ فائدته معرفة كون اللفظ بازاء معنى و الاول اما ان يكون بمحض الذاتيات و هو الحد الحقيقي لافادته حقائق المحدودات فان كان جميعا فتام و الا فناقص و اما ان لا يكون كذلك فهو الحد الرسمي• و اما التعريف الاسمي سواء كان حدا او رسما فالمقصود منه تحصيل صور المفهومات الاصطلاحية و غيرها من الماهيات الاعتبارية فيندرج في القول الشارح المخصوص بالتصورات المكتسبة حدا او رسما لا نبائه عن ذاتيات مفهوم الاسم او عنه بلا زمه هكذا في العضدي و حاشيته للسيد السند و كذا عند اهل العربية اي مرادف للمعرف قال المولوي عبد الغفور و عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية في شرح عبارة الكافية و قد علم بذلك حد كلواحد منها ما حاصله انه ليس غرض الادباء من الحد الا التمييز التام و اما التمييز بين الذاتيات و العرضيات فوظيفة الفلاسفة الباحثين عن احوال الموجودات على ماهي عليه • فالحد عند الادباء هو المعرف الجامع المانع وهكذا ذكر المولوي عصام الدين حيث قال معنى الحد عند الادباء المعرف الجامع المانع كما صرح به ابن الحاجب في الاصول • و عند المنطقيين يطلق في باب التعريفات على ما يقابل الرسمي و اللفظي و هو ما يكون بالذاتيات • و في باب القياس على ما ينحل اليه مقدمة القياس كالموضوع و المحمول قال في شرح المطالع لابد في كل قياس حملي من مقدمتين تشتركان في حد و يسمى ذلك الحد حدا اوسط لتوسطه بين طرفي المطلوب و تنفرد احدى المقدمتين بحد هو موضوع المطلوب و يسمى اصغر لان الموضوع في الاغلب اخص فيكون اقل افرادا فيكون اصغر و تنفرد المقدمة الثانية بحد هو محمول المطلوب و يسمى اكبر لانه في الاغلب اعم فيكون اكثر افرادا فما ينحل اليه مقدمة القياس كالموضوع و المحمول يسمى حدا لانه طرف النسبة تشبيها له بالحد الذي هو في كتب الرياضيين • فكل قياس يشتمل على ثلثة حدود الاصغر و الاكبر و الاوسط مثلا اذا قلنا كل انسان حيوان و كل حيوان جسم فالمطلوب اي النتيجة الحاصلة منه كل انسان جسم و الانسان حد اصغر و الحيوان حد اوسط و الجسم حد اكبر هذا • ثم ان هذه الاصطلاحات غير مختصة بالقياس الحملي فالواجب ان تعتبر بحيث تعمه و غيره فيبدل لفظ الموضوع بالمحكوم عليه و لفظ المحمول بالمحكوم به انتهى • و يؤيد هذا التعميم

ما في الطيبي من ان المشترك المكرر بين مقدمتي القياس فصاعدا يسمى اوسط لتوسطه بين طرفي المطلوب سواء كان موضوعا او محمولا مقدما او تاليا انتهى • و قال الصادق الحلواني في حاشيته في هذه العبارة اشعار بان الحد الاوسط لا يختص بالاقتراني و لاالحملي و لا البسيط و ظاهر كلام القوم خلاف الكل لاشعاره باختصاصه بالاقتراني الحملي البسيط •

المحدود قد علم معناه بما سبق في لفظ الحد الا ان في المعنى الاخير المستعمل في باب القياس لا تسمى المقدمة و لا النسبة محدودة اصطلاحا • و يطلق ايضا عند النحاة على قسم من الظرف المسمى بالموقت و يقابله المبهم و على قسم من المفعول المطلق المسمى بالموقت ايضا و يقابله المبهم ايضا و يجيئ في فصل الفاء من باب الظاء المعجمة •

محدد الجهات هو الفلك الاعظم وقد يطلق عليه بلا اضافة ويجيئ في فصل الكاف من باب الفاء •

الحسد بفتح الحاء و السين المهملتين في اللغة بد خواستن كما في الصراح • و في خلاصة السلوك الحسد حده عند اهل السلوك ارادة زوال نعم المحسود و قيل الذي لا يرضى اهله بقسمة الواجد وقيل الحسد احسن افعال الشيطان و اقبح احوال الانسان و قيل الحسد داء لادواء له الا الموت و قيل الحسد جرح لايندمل الا بهلاك الحاسد او المحسود و قيل الحسد نار وقودها الحاسد و قال حكيم الحسد في كل احوال الاشياء مذموم الا بالعلم و العمل بالعلم و السخاوة بالمال و التواضع بالبدن انتهى • در صحائف آرد حسد آنست كه زوال نعمت ديگري خواهد و اين در جميع مذاهب حرام است و اما اگر زوال آن نخواهد بلكه برخود نيز مثل آن خواهد حرام نباشد و اين را غبطه گويند ميان اهل بهشت اين خواهد بود • در مجمع السلوك مي آرد حسد آرزو بردن بر نعمت غيري كه مخصوص بدو است و يا بر زوال نعمت غيري پس اگر خداي تعالى شخصي را بصفتي مخصوص گرداند و شخصي ديگر آرزو دارد كه آن صفت بمن نيز حاصل شود اين را حسد گويند چه اين شخص آرزو دارد بر زوال خصوص نعمت و اگر آرزو برد بر حصول نعمت غيري بدون زوال آن نعمت و يا خصوص آن نعمت بدان غير اين را غبطه گويند و اين محمود است • و ذكر في منهاج العابدين الحسد ارادتك بزوال نعم الله عن اخيك المسلم مما له فيه صلاح فان لم ترد زوالها فهو غبطة و على هذا يحمل قوله عليه وآله و سلم لا حسد الا في اثنين اي لا غبطة الا في ذلك فعبر عن الغبطة بالحسد اتساعا لتقاربهما فان لم يكن فيه صلاح فاردت زواله عنه فذلك غيرة و ضد الحسد النصيحة • فان قيل كيف يعلم ان له فيه صلاح او فساد • قلت يعلم بالظن الغالب فانه جار مجرى العلم في هذا الموضع • ثم ان اشتبه عليك فلا ترد زوال نعمة ولا بقاءها من احد من المسلمين الا مقيدا بالتفويض و شرط الصلاح لتخلص من حكم الحسد انتهى كلام مجمع السلوك •

الحمد بالفتح و سكون الميم في اللغة هو الوصف بالجميل على الجميل الاختياري على قصد التعظيم و نقيضه الذم و هذا اولى مما قيل هو الوصف بالجميل على جهة التعظيم و التبجيل لان الحمد لا يتحقق الابعد امور ثلثة الوصف بالجميل و هو المحمود به و كونه على الجميل الاختياري اعني المحمود عليه وكونه على قصد التعظيم و التعريف الاول مشتمل على جميع هذه الامور بخلاف التعريف الثاني فانه لايشتمل المحمود عليه ان جعل الباء صلة للوصف كما هو الظاهر او المحمود به ان جعل الباء للسببية. فان قيل اذا وصف المنعم بالشجاعة ونحوها لاجل انعامه كانت الشجاعة محمودا بها و الانعام محمودا عليه و اما اذا وصف الشجاع بالشجاعة لشجاعته لم يكن هناك محمود عليه مع ان هذا الوصف حمد قطعا • قلت تلك الشجاعة من حيث انها كان الوصف بها كانت محمودا بها و من حيث قيامها بمحلها كانت محمودا عليها فهما متغايران هنا بالاعتبار ولذا يقال وصفته بالشجاعة لكونه شجاعا • ثم الوصف يتبادر منه ذكر مايدل على صفة الكمال فيكون قولا مخصوصا فصار مورد الحمد اللسان وحده و لما لم يقيد الوصف بكونه في مقابلة النعمة ظهر ان الحمد قد يكون و اقعا بازاء النعمة و قد لايكون • و بقيد الجميل المحمود به يخرج الوصف على الجميل بما ليس بجميل • وبقيد الجميل المحمود عليه يخرج الوصف على غير الجميل • وفي قيد الاختياري اشارة الى ان الحمد اخص من المدح و البعض اعتبر قيد الاختياري في جميع المحمود به وهو غير مشهور فانه يعم الاختياري و غيره على الاظهر و على هذا قيل الحمد هو الثناء باللسان على الجميل الاختياري من انعام او غيره و المدح هو الثناء باللسان على الجميل مطلقا يقال مدحت اللؤلؤ على صفائها و لا يقال حمدتها على ذلك فالحمد يختص بالفاعل المختار دون المدح فانه يقع على الحي وغيره وبالجملة فالممدوح عليه كالممدوح به لايجب ان يكون اختياريا بخلاف المحمود عليه فانه يجب كونه اختياريا • ومنهم من منع صحة المدح على ما ليس اختياريا و جعل مثال اللؤلؤ مصنوعا • و توضيحه ما ذكره السيد السند في حاشية ايساغوجي من ان من يقول بكون الجميل الاختياري ماخوذا في الحمد انما يقول بكونه ماخوذا فيه بحسب العقل و لا فرق فيه بين الحمد و المدح صرح به صاحب الكشاف حيث قال وكل ذي لب اذا رجع الى بصيرته لا يخفى عليه ان الانسان لا يمدح بغير فعله وقد نفى الله تعالى على الذين انزل فيهم و يحبون ان يحمدوا بما لم يفعلوا الآية • ثم سأل كيف ذلك و ان العرب يمدح بالجمال وحسن الوجه واجاب بان الذي يسوّغ ذلك ان حسن المنظر يشعر عن مخبر مرضي و اخلاق محمودة • ثم نقل عن علماء البيان تخطية المادح على غير الاختياري و جعله غلطا و هو مخالف للمعقول و قصر المدح على الجميل الاختياري وهذا صريح في ان اخذ الاختياري في الحمد انما هو بحسب العقل و انه لا فرق فيه بين الحمد و المدح انتهى • وايضا صريح في ان الحمد و المدح مترادفان و هذا هو الاشهر كما قيل وقيل ترادفهما باعتبار عدم اختصاصهما بالاختياري فالحمد ايضا

غير مختص بالاختياري كالمدح و اختاره السيد السند في حاشية ايساغوجي و استدل عليه بقوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا و بالحديث الماثور و ابعثه المقام المحمود الذي و عدته * قال و الحمل على الوصف المجازي و صفا له بوصف صاحبه كالكتاب الكريم و الاسلوب الحكيم صرف عن الظاهر * ثم معنى الجميل الاختياري هو الصادر بالاختيار كما هو المشهور او الصادر عن المختار و ان لم يكن مختارا فيه كما قال به بعض المتاخرين فعلى القول الثاني لانقض بصفات الله تعالى لان صفاته تعالى صادرة عن المختار و هو ذاته تعالى اي مستندة اليه و ان لم تكن صادرة عنه بالاختيار و كذا على القول الاول بان يراد بالاختياري اعم من ان يكون اختياريا حقيقة او بمنزلة الاختياري و الصفات المذكورة بمنزلة الافعال الاختيارية لاستقلال الذات فيها و عدم احتياجه فيها الى امر خارج كما هو شان الافعال الاختيارية * و فيه ان ذات الواجب تعالى يحتاج في بعض الافعال الاختيارية الى خارج كارزاق زيد مثلا فانه يحتاج فيه الى وجود زيد فالاولى ان يقال المراد بالاختيار المعنى الاعم المشترك بين القادر و الموجب و هو كون الفاعل بحيث ان شاء فعل و ان لم يشأ لم يفعل فانه متفق عليه بين المتكلمين و الحكماء في الواجب و غيره لا كونه بحيث يصح منه الفعل و الترك لانه مقابل للايجاب هكذا يستفاد مما ذكر صاحب الاطول و ابو الفتح في حاشية الحاشية الجلالية * و بالقيد الاخير خرج الاستهزاء و السخرية اذ لابد في الحمد ان يكون ذلك الوصف على قصد التعظيم بان لايكون هناك قرينة صارفة عن ذلك القصد لانه اذا عرى عن مطابقة الاعتقاد او خالفه افعال الجوارح و نحوها لم يكن حمدا حقيقة بل كان من السخرية و الاستهزاء لا يقال فقد اعتبر في الحمد فعل الجنان و الاركان ايضا لانا نقول ان كلواحد منهما شرط لكون فعل اللسان حمدا لاركن منه * وفي اسرار الفاتحة المدح يكون قبل الاحسان و بعده و الحمد لا يكون الا بعده و ايضا قد يكون منهيا كما قال عليه السلام احثوا التراب على وجوه المداحين و الحمد مامور به مطلقا قال عليه السلام من لم يحمد الناس لم يحمد الله انتهى * ولا يخفى ما فيه من المخالفة لما سبق عن عموم الحمد النعم الواصلة الى الحامد و غيرها * ثم اعلم ان القول المخصوص الذي يحمدون به انما يريدون به انشاء الحمد و ايجاد الوصف لا الاخبار به فهو انشاء لا خبر و ليس ذلك القول حمدا بخصوصه بل لانه دال على صفة الكمال و مظهر لها اي لها مدخل تام في ذلك و من ثم اى من اجل ان لدلالته على صفة الكمال و اظهاره لها مدخلا تاما في كونه حمدا عبر بعض المحققين من الصوفية عن اظهار الصفات الكمالية بالحمد تعبيرا عن اللازم بالملزوم مجازا حيث قال حقيقة الحمد اظهار الصفات الكمالية و ذلك قديكون بالقول وقد يكون بالفعل و هذا اقوى لان الافعال التي هي آثار الصخارة تدل عليها دلالة قطعية بخلاف دلالة الاقوال فانها وضعية قد يتخلف عنها مدلولها و من هذا القبيل حمد الله وثناؤه على ذاته و ذلك انه تعالى حين بسط بساط الوجود على ممكنات لا تحصى و وضع عليه موائد كرمه التي لاتتناهى فقد كشف عن صفات كماله و اظهرها بدلالات قطعية

تفصيلية غير متناهية فان كل ذرة من ذرات الوجود تدل عليها ولا يتصور في العبارات مثل ذلك ومن ثمة قال النبي صلى الله عليه و آله و سلم لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك والاحصاء يمكن ان يكون بمعنى العلم او العد على سبيل الاستقصاء و على كلا التقديرين الضمير المرفوع اعني انت مبتدأ و الكاف زائدة وكلمة ما موصولة او موصوفة و اختيارها على كلمة من ياباها و اثنيت على نفسك صلتها اوصفتها كما في قوله ، ع ، انا الذي سمّتني امي حيدرة ، وهذه الجملة خبر للمبتدأ والمجموع تعليل لعدم علمه صلى الله عليه وآله وسلم ثناء عليه تعالى لانه اذا اثنى على نفسه كان ثناء غير متناه فلا يعلم ولا يعد بل لامناسبة لشيئ من العلم و العد المذكورين الا لله تعالى او بمعنى القدرة و الجملة استينافية كانه قيل من ثنى حق الثناء وتمامه ويكون كلمة انت تاكيد للضمير المجرور في عليك و ما موصولة اوموصوفة او مصدرية والمعنى انه لا اقدر على ثناء عليك مثل الثناء الذي اثنيت به بحذف العائد الى الموصول او الموصوف او مثل ثناءك بجعل ما مصدرية ، و مقصوده عليه السلام من هذا الكلام اظهار العجز عن مثل ثناء الله تعالى على ذاته وسلب المماثلة بين ثنائه قولا اوفعلا و بين ثنائه تعالى على ذاته اعلم ان الحمد في العرف هو الشكر في اللغة و هو فعل يشعر بتعظيم المنعم بسبب كونه منعما و يجيئ ذلك في فصل الراء المهملة من باب الشين المعجمة ، قال بعض الصوفية لسان الحمد ثلث اللسان الانساني واللسان الروحاني و اللسان الرباني اما اللسان الانساني فهو للعوام وشكره به التحدث لانعام الله واكرامه مع تصديق القلب باداء الشكر واما اللسان الروحاني فهو للخواص و هو ذكر القلب لطائف اصطناع الحق في تربية الاحوال و تزكية الافعال واما اللسان الرباني فهو للعارفين و هو حركة السر لقصد شكر الحق جل جلاله بعد ادراكه لطائف المعارف و غرائب الكواشف بنعت المشاهدة و الغيبة في القربة و اجتناء ثمرة الانس و خوض الروح في نحو القدس و ذوق الاسرار بمباشرة الانوار ،

فصل الذال المعجمة * الحذ عند اهل العروض سقوط الوتد المجموع من آخر الجزء و الجزء الذي فيه الحذ يسمى احذّ كذا في عنوان الشرف و جامع الصنائع فاذا اخذ فعلن من متفاعلن بحذف علن منه و ابدال متفا لكونه مهملا من فعلن يسمى ذلك العمل حذا وكذا الحال في فعلن الماخوذ من مستفعلن ، و في بعض رسائل العروض العربي الحذذ بفك الادغام ويويد هذا ما وقع في المنتخب و الصراح من ان الحذذ بفتحتين من تصرفات اهل العروض و هو اسقاط الوتد المجموع من متفاعلن و القصيدة تسمى حذاء و هذا من البحر الكامل ،

فصل الراء المهملة * الحجر بحركات الحاء و سكون الجيم لغة المنع مطلقا ، و في الشرع منع نفاذ القول اي منع لزومه فانه ينعقد عقد المحجور موقوفا و اللام عهدية اي قول شخص مخصوص اي الصغير و الرقيق و المجنون فلا يصدق على منع القاضي نفاذ اقرار المكره مثلا ، و احتزز عن الفعل فانه

لا حجر فيه لانه [illegible] الى اعتبار الشرع فلو اتلف الصبي او المجنون او العبد شيئا يضمنون و الاولى ذكر لفظ اللزوم [illegible] النفاذ لان النافذ اعم من اللازم على انه غير جامع لقول صغير غير عاقل و ملحق به فانه لا يصح اص[illegible] كذا صرح في جامع الرموز و البرجندي •

الحجر [illegible] بمعني سنگ كما في الصراح والحجر الاسود هو الحجر المعروف في البيت الحرام • و الحجر الاسود [illegible] الصوفية عبارة عن اللطيفة الانسانية و اسوداده عبارة عن تلوثه بالمقتضيات الطبعية وقد سبق في [illegible] الحجر في فصل الجيم من هذا الباب •

الحجرة [illegible] بالضم والسكون كما في المنتخب في علم الاصطرلاب عبارة عن الام وقيل مغايرة له قد سبق في فصل [illegible] من باب الالف • و اجزاء حجره عبارتست ارسيصد وشصت قسم دائره كه بر روي آن حجره بود و [illegible] حجره نيز گويند و آن بمنزلهٔ درجات معدل النهاراست كه منطقهٔ فلك نهم است كذا [illegible] بيست باب •

[illegible] هو ورم صغير ينجمد و يتحجر في العين كذا في بحر الجواهر •

الحدر بالفتح و سكون الدال المهملة عند القراء من مراتب التجويد و قد سبق في فصل الدال المهملة من باب الجيم •

التحذير في اللغة مصدر حذر بتشديد الذال المعجمة بمعني ترسانيدن • وعند النحاة هو المفعول به بتقدير اتق و نحوه مثل حذر وبعد و اجتنب و ذلك التقدير اما التحذير مما بعده نحو اياك و الاسد اي اتق اياك من مقارنة الاسد فالمحذر منه هو الذي وقع بعد اياك وهو الاسد و اما لذكر المحذر منه مكررا [illegible] طول الكلام به نحو الطريق الطريق اي اتق الطريق هكذا يفهم من شروح الكافية •

الحر بالفتح و التشديد لغة الخلوص و شرعا خلوص حكمي يظهر في الآدمي لانقطاع حق الغير عنه و الحرية بالضم مثله و الحر بالضم لغة من الحر بالفتح و يقابله الرقيق و يقابل الحر و الحرية الرق هكذا صرح في جامع الرموز • و في مجمع السلوك و الحرية عند السالكين انقطاع الخاطر من تعلق ماسوى الله تعالى بالكلية پس بنده در مقام حريت وقتي رسد كه غرضي از اغراض دنياوي ويرا نماند و پرواي دنيا وعقبى ندارد چرا كه چيزيكه تودربند آني بندهٔ آني • و انسان كامل گفته آزاده آنست كه هشت چيز ويرا بكمال شود اقوال و افعال و معارف و اخلاق نيك و ترك وعزلت و قناعت و فراغت اگر كسي چهار اول داشته باشد آن را بالغ گويند نه آزاد • و آزادگان دو طائفه اند بعضي خمول اختيار كنند و از اختلاط اهل دنيا و قبول هداياي ايشان احتراز نمايند و ميدانند كه صحبت اهل دنيا تفرقه افزاست و بعضي رضا و تسليم نظاره كنند و دانند كه آدمي را وقتي كاري پيش آيد كه نافع باشد اگرچه در نظر او ضار باشد عسى ان تكرهوا شيئا و هو خير لكم پس اختلاط اهل دنيا و عدم اختلاط آنها نزد ايشان

برابر است و هم چنین قبول هدیه ورد آن • بدانکه بعضي ملاحده میگویند که چون بنده بمقام حریت رسد ازوي بندگي زائل گردد و این کفر است چرا که بندگي از حضرت رسالت پناه علیه الصلوٰة والسلام زائل نشد دیگري کیست که درین محل دم زند آري بنده چون بمقام حریت رسد از بندگي نفس خویش آزاد گردد یعني آنچه نفس مي فرماید او برآن نرود بلکه او مالک نفس خود گردد و نفس مطیع و منقاد او شود تکلیف ومشقت عبادت ازو دور شود و در عبادت نشاط و آرام خود دل و بنشاط عبادت بجا آرد و الحریة نهایة العبودیة فهي هدایة العبد عند ابتداء خلقته کذا في مجمع السلوک في بیان الطریق

الحرارة بالفتح بمعني گرمي ضد البرودة بمعني سردي و ماهیتهما من البدیهیات و ما ذکر في حقیقتهما فهي من جملة الاحکام • وبعض الحکماء جعل البرودة عبارة عن عدم الحرارة عما من شانه ان یکون حارا و قید من شانه للاحتراز عن الفلک فان عدم حرارته لایسمی برودة اذ لیس من شانه ان یکون حارا فعلی هذا التقابل بینهما تقابل العدم و الملکة و هو باطل لانها محسوسة و لاشیئ من العدم بمحسوس • واعترض علیه بان الانفصال عدم الاتصال مع انه محسوس • واجیب بان المحسوس هو المنفصل بعوارضه کاللون و الانفصال یدرک بالوهم التابع للحس الظاهر لا بالحس الظاهر فان الحکم بان العدم غیر محسوس بالحواس الظاهرة بدیهیة فالحق انها کیفیة موجودة مضادة للحرارة من شانها ان تجمع المتشاکلات و غیرها • وههنا ابحاث الاول کما یقال الحار لما تحس حرارته بالفعل کالنار مثلا یقال ایضا لما لاتحس حرارته بالفعل ولکن تحس بها بعد مماسة البدن الحیواني و التاثر منه کالادویة و الا غذیة الحارة و یسمی حارا بالقوة و کذا البارد یطلق علی البارد بالفعل و البارد بالقوة • و لهم في معرفة الحار و البارد بالقوة طریقان التجربة و القیاس من الاستدلال باللون و الطعم و الرائحة و سرعة الانفعال مع استواء القوام او قوته و الثاني بالصواب ان الحرارة الغریزیة اي الطبیعیة الملایمة للحیٰوة الموجودة في ابدان الحیوانات و یسمیها افلاطون بالنار الالٰهیة و الحرارة الکوکبیة و الناریة انواع متخالفة الماهیة لاختلاف آثارها الدالة علی اختلاف ملزوماتها في الحقیقة فانه یفعل حر الشمس في عین الاغشی من المضرة ما لایفعل حر النار و الحرارة الغریزیة اشد الاشیاء مقاومة للحرارة الناریة التي لیست غریزیة بل غریبة فان الحرارة الناریة اذا حاولت ابطال اعتدال المزاج الحیواني قاومتها الغریزیة اشد مقاومة حتی ان السموم الحارة و الباردة لا یدافعها الا الغریزیة و هذا مذهب ارسطو • و قال جالینوس الغریزیة و الناریة من نوع واحد فالغریزیة هي الناریة و استفادت بالمزاج مزاجا معتدلا حصل به القیام فاذا ارادت الحرارة او البرودة تفریقها عسر علیها ذلک التفریق • والفرق بین الحار الغریزي و الغریب ان احدهما جزء المرکب و الآخر خارج عنه مع کونهما متوافقین في الماهیة الثالث قال ابن سینا الحرارة تفرق المختلفات و تجمع المتماثلات و البرودة بالعکس اي تجمع بین المتشاکلات و غیرها ایضا لان الحرارة فیها قوة مصعدة فاذا اثرت في جسم مرکب

من اجزاء مختلفة في رقة القوام و غلظه ينفعل الجزء اللطيف الرقيق منه انفعالا اسرع من الكثيف الغليظ فيتبادر الالطف فا لالطف الى الصعود دون الكثيف فانه لا ينفعل الا ببطوء و ربما لم تفد الحرارة فيه خفة تقوي على تصعده فيلزم بهذا السبب تفريق المختلفات * ثم تلك الاجزاء تجتمع با لطبع الى ما يجانسها فان الجنسية علة الضم كما اشتهر و الحرارة معدّة للاجتماع الصادر عن طبائعها بعد زوال المانع الذي هو الالتيام فنسب الاجتماع اليها كما نسبت الافعال الى معدّاتها هذا اذا لم يكن الالتيام بين بسائط ذلك المركب شديدا * و اما اذا اشتد وقوي التركيب لا تفرقها لوجود المانع فان كانت الاجزاء اللطيفة و الكثيفة في الجسم متقاربة في الكمية كما في الذهب افادته الحرارة سيلانا و ذوبانا و كلما حاول اللطيف صعودا منعه الكثيف فحدث بينهما تمانع و تجاذب فيحدث من ذلك حركة دوران كما نشاهد في الذهب من حركته السريعة العجيبة في البوتقة و لولا هذا العائق لفرّقه النار و ان غلب اللطيف جدا فيصعد و يستصحب معه الكثيف لقلته كا النوشادر فانه اذا اشرفته النار تفرقه النار و ان غلب الكثيف جدا لم يتاثر فلا يذوب ولايلين كالطلق فانه يحتاج في تليينه الى حيل و لذا قيل من حل الطلق فقد استغنى عن الخلق * تنبيه * الفعل الاولي للحرارة هو التصعيد و الجمع و التفريق لازمان له و لذا قال ابن سينا في كتاب الحدود انها كيفية فعلية اي تجعل محلها فاعلا لمثلها فيما يجاوره فان النار تسخن ما جاورها محركة لما تكون تلك الكيفية فيه الى فوق لاحداثها الخفة فيحدث عن هذا التحريك ان تفرق الحرارة المختلفات و تجمع المتماثلات و تحدث تخلخلا من باب الكيف و تكاثفا من باب الوضع لتحليله الكثيف و تصعيده اللطيف * و فعلها في الماء احالته الى الهواء لا تفريق بين اجزاء المتماثلات * و فعلها في البَيْض احالتها في القوام لا جمع للاجزاء المختلفة فان النار بحرارتها توجب غلظا في قوام الصفرة و البياض و اما الانضمام بينهما فقد كان حاصلا قبل تاثير الحرارة فيهما * الرابع الحركة تحدث الحرارة و التجربة تشهده و انكره ابو البركات مستدلا بانه حينئذ يجب ان تسخن الافلاك سخونة شديدة و تسخن بمجاورتها العناصر الثلثة فتصير كلها بالتدريج نارا * و الجواب ان مواد الافلاك لا تقبل السخونة اصلا ولابد في وجود الحرارة مع المقتضي الذي هو الحركة من وجود القابل ولا تسخن العناصر فان النار متحركة بمشايعة الفلك دون باقي العناصر و ليس سخونة النار توجب سخونة الباقي لان برودة الطبقة الزمهريرية تقاومها هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف و شرح التجريد *

الحشر بالفتح و سكون الشين المعجمة في العرف هو و البعث و المعاد الفاظ مترادفة كما في بعض حواشي شرح العقائد * و يطلق بالاشتراك اللفظي كما هو الظاهر على الجسماني و الروحاني فالجسماني هو ان يبعث الله تعالى بدن الموتى من القبور و الروحاني هو اعادة الارواح الى ابدانها * ثم انهم اختلفوا في ان الحشر ايجاد بعد الفناء بان يعدم الله الاجزاء الاصلية للبدن ثم يعيدها او جمع

بعد التفريق بان يفرّق الاجزاء فيختلط بعضها ببعض ثم يعيد فيها التاليف ويدل عليه ظاهر قوله تعالى اذا مُزّقتم كل ممزّق انكم لفي خلق جديد و ١٠ لحق انه لم يثبت ذلك ولاجزم فيه نفيا او اثباتا هذا عند من يقول بحشر الاجساد و الارواح * و اما المنكر لحشر الاجساد فيقول المعاد الروحاني عبارة عن مفارقة النفس عن بدنها و اتصالها بالعالم العقلي الذي هو عالم المجردات و سعادتها و شقاوتها هناك بفضائلها النفسية و رذائلها * و في بعض حواشي شرح هداية الحكمة المعاد الروحاني عبارة عن احوال النفس في السعادة و الشقاوة و يسمى بالآخرة ايضا * اعلم ان الاقوال الممكنة في مسئلة المعاد لا تزيد على خمسة الاول ثبوت المعاد الجسماني فقط و هو قول اكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة و الثاني ثبوت المعاد الروحاني فقط و هو قول الفلاسفة الالهيين و الثالث ثبوتهما معا و هو قول كثير من المحققين كالحليمي و الغزالي و الراغب وابي زيد الدبوسي ومعمر من قدماء المعتزلة و جمهور متاخري الامامية و كثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة و هو المكلف و المطيع والعاصي و المثاب والمعاقب و النفس تجري منها مجرى الآلة و النفس باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله حشر الخلائق خلق لكلو احد من الارواح بدنا يتعلق به و يتصرف فيه كما كان في الدنيا و ليس هذا تناسخا لكونه عودا الى اجزاء اصلية للبدن و ان لم يكن هو البدن الاول بعينه على ما يشعر به قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها و قوله تعالى او ليس الذي خلق السموات و الارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى الآية و كون اهل الجنة جُرداً و مُرداً و كون ضرس الجهنمي مثل أحد و الرابع عدم ثبوت شيئ منهما وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبعيين و الخامس التوقف في هذه الاقسام كما قال جالينوس لم يتبين لي ان النفس هل هي المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل اعادتها اوهي جوهر باق بعد فساد البدن فيمكن المعاد كذا في شرح المواقف و تهذيب الكلام *

الحصر بالفتح وسكون الصاد المهملة في اللغة الاحاطة و التحديد و التعديد * و عند اهل العربية هو القصر و هو اثبات الحكم للمذكور و نفيه عما عداه و كثير من الناس لم يفرق بينه و بين الاختصاص و بعضهم فرق بينهما ويجيئ في فصل الراء المهملة من باب القاف * واما ما قالوا الغالب في التقسيمات حصر المقسم فيما ذكر من الاقسام و قد يخلو عنه فالظاهر ان المراد بالحصر ههنا هو الحصر بمعنى التعديد * ثم المشهور ان هذا الحصر منحصر في قسمين لانه انكان بحيث يجزم به العقل بمجرد ملاحظة مفهوم القسمة مع قطع النظر عن الامور الخارجية فهو عقلي و الا فهو استقرائي * قيل كثيراً ما يوجد حصر لم يكف فيه مفهوم التقسيم و لا تعلق له بالاستقراء بل يستعان فيه بتنبيه او برهان فيقال هناك قسم ثالث حقيقي بان يسمى حصرا قطعيا و لذا قسم البعض القسم الثاني الى ما يجزم به العقل بالدليل او التنبيه و الى ما سواه وسمي الاول قطعيا و الثاني استقرائيا هكذا يستفاد مما ذكره ابو الفتح في حاشية الحاشية الجلالية

في بحث الدلالة و المولوي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية في تقسيم الكلمة الى الاسم واخويه . وقال المولوي عبد الحكيم في حاشية حاشية الفوائد الضيائية هناك ان كان الجزم بالانحصار حاصلا بمجرد ملاحظة مفهوم الاقسام من غير استعانة بامر آخر بان يكون دائرا بين النفي و الاثبات فالحصر عقلي و انكان مستفادا من دليل يدل على امتناع قسم آخر فقطعي اي يقيني و ان كان مستفادا من تتبع فاستقرائي و ان حصل بملاحظة تمايز و تخالف اعتبرهما القاسم فجعلي و لما كان الحصر العقلي دائرا بين النفي و الاثبات لا يمكن ان يكون الاقسام الحاصلة به الا قسمين انتهى . وقال في حاشية شرح الشمسية الحصر الجعلي استقرائي في الحقيقة الا ان لجعل الجاعل مدخلا فيه انتهى . ومثال العقلي قولنا العدد اما زوج او فرد فانا اذا لاحظنا مفهوم الزوج و الفرد جزمنا بان العدد لا يخرج عنهما و حصر الكلمة في الاقسام الثلثة قيل عقلي و قيل استقرائي . ثم الحصر عند المنطقيين عبارة عن كون القضية محصورة و تسمى مسورة ايضا سواء كانت حملية او شرطية الا ان الحكم في الحملية على افراد الموضوع اما جميعها نحو كل انسان حيوان و تسمى محصورة كلية اوبعضها نحو بعض الحيوان انسان و تسمى محصورة جزئية و يجيئ في لفظ الحملية في فصل اللام من هذا الباب و في الشرطية باعتبار تقادير المقدم اما جميعها او بعضها كما يجيئ في لفظ الشرطية في فصل الطاء المهملة من باب الشين المعجمة . ثم المحصورة تنقسم الى حقيقية وخارجية و ذهنية و يجيئ ذكر كل منها في موضعه .

الحصار بالكسر در لغت قلعه و محاصره كردن كسي را درجنگ . و نزد منجمان بودن كوكبست ميان دو كوكب ديگر دريك برج يا دو برج كه پس و پيش او باشد يا ميان شعاع دو كوكب بدان صفت و آن كوكب را محصور خوانند كذا في كفاية التعليم . بدانكه بودن محصور ميان دو سعد دليل غايت سعادت است و بودنش ميان دو نحس دليل غايت نحوست .

حصر الكلي في جزئياته هو الذي يصح اطلاق اسم الكلي على كل واحد من جزئياته كحصر المقدمة على ماهية المنطق و بيان الحاجة اليه و موضوعه و كحصر المقسم في الاقسام و حصر الكل في اجزائه هو الذي لايصح اطلاق اسم الكل على اجزائه منها حصر الرسالة على الاشياء الخمسة لانه لايطلق الرسالة على كل واحد من الخمسة و كحصر النوع في الجنس و الفصل كذا في السيد الجرجاني .

الاحصار لغة المنع من كل شيئ و منه المحصر بفتح الصاد و هو الممنوع من كل شيئ كما في الكشاف و غيره . والاحصار في الشرع منع الخوف او المرض من وصول المحرم الى تمام حجه اوعمرته . و المحصر في الشرع الممنوع عن الحج او العمرة لخوف او مرض بعد الاحرام كذا في جامع الرموز و الدرر .

المحضر بالضاد المعجمة على صيغة اسم الظرف بمعنى السجل كما في الصراح . و في الغرر و شرحه الدرر المحضر ما كتب فيه حضور المتخاصمين عند القاضي و ما جرى بينهما من الاقرار و الانكار

و الحكم بالبينة او النكول على وجه يرفع الاشتباه ٭ وكذا السجل ٭ و الصك ما كتب فيه البيع او الرهن او الاقرار ونحوها ٭ وفي المغرب الصك كتاب الاقرار بالمال و غيره معرب چك والحجة و الوثيقة تتناولان الثلثة يعني السجل و المحضر و الصك لان في كل منها معنى الحجة و الوثاق انتهى ٭ و ذكر في كفاية الشروط ان احدا اذا ادعى على الآخر فالمكتوب المحضر و اذا اجاب الآخر و اقام البينة فالتوقيع و اذا حكم فالسجل ٭

المحاضرة هي عند السالكين الرؤية قبل رفع الحجاب و يجيئ في لفظ الوصال في فصل اللام من باب الواو وحضرت جمع و حضرت وجود حقيقة الحقائق را گويند كما يجيئ و حضور مقام وحدت را گويند كما في كشف اللغات من هذا الباب ٭

المحظور هو الحرام كما يجيئ في فصل الميم من هذا الباب ٭

المحقر على صيغة اسم المفعول من التحقير هو مرادف المصغر و كذا التحقير و يجيئ في فصل الراء المهملة من باب الصاد المهملة ٭

الاحتكار هو لغة احتباس الشيئ لغلائه و الحكرة بالضم و سكون الكاف اسم له ٭ و شرعا اشتراء قوت البشر و البهائم و حبسه الى الغلاء ٭ و قوت البشر كالارز و الذرة و البر و الشعير و نحوها دون العسل و السمن ٭ و قوت البهائم كالتبن و نحوه ٭ و مدة الحبس قيل اربعون يوما و قيل شهر و قيل اكثر من سنة و هذه المقادير في حق المعاقبة في الدنيا لكن يا ثم و ان قلت المدة فان الاحتكار مكروه شرعا بشرائط معروفة ٭ و شرط البعض الاشتراء وقت الغلاء منتظرا زيادته كما في الاختيار فلو اشترى في الرخص و لا يضر بالناس لم يكره حكره هكذا يفهم من جامع الرموز و الدرر في كتاب الكراهية ٭

الحمرة بالضم و سكون الميم في اللغة بمعني سرخي ٭ و عند الاطباء هي الورم الحار الصفراوي المحض فارسيها سرخ باد كذا في بحر الجواهر ٭ و عند اهل الرمل اسم شكل من الاشكال الستة عشر و صورته هكذا ⚏ ٭

الحمراء بالالف الممدودة در لغت سرخ صرف را گويند ٭ و در اصطلاح محدثين جامهٔ را گويند كه در وي خطهاي سرخ باشند و همچنين خضراء و صفراء نزد شان جامهٔ باشد كه خطهاي سبز و زرد دارد چنانچه الايچه كه در ديارما بود هكذا في ترجمة صحيح البخاري المسمى بتيسير القاري و اين اصطلاح بجهت آنست كه نزد اكثر محدثين پوشيدن پارچهٔ سرخ خالص ممنوع است از جهت تمسك بظاهر حديث اياكم و الحمرة فانها زي الشيطان ٭ و آنچه در لباس آنحضرت منقول است كه عليه حلة حمراء ايشان آنرا تاويل ميكنند بدين نمط كه حلهٔ مذكوره مخطط بود بخطوط سرخ اما ازانجا كه خطوط بهم پيوسته و نزديك تر بود از دور تمام سرخ نمايان ميشد لهذا راوي در غلط و خطا افتاده بحلهٔ حمراء روايت كرده و پوشيده مباد كه تاويل مذكور خلاف ظاهر و بعيد از قياس است و فقهاي مكه بجواز لبس ثوب احمر قائل اند

وصرف رنگ معصفر را استثناء ميكنند و مي فرمايند كه حديث اياكم والحمرة دررنگ معصفر وارد است والف و لام او براي عهد است و قصهٔ ورود آن باين وجه روايت مي كنند كه آن حضرت عليه الصلوٰة و السلام كذر فرمودند درجائيكه مردمان رنگ بمعصفر را تيار كرده پارچه ها رنگ مي كردند پس آن حضرت فرمودند كه اياكم والحمرة الحديث زيراچه اصل درلام عهد است اما وقتيكه چيزي معهود نباشد پس بالضرورة براستغراق محمول مي شود اگر ممكن باشد وگرنه برجنس هكذا في كتب الفقه •

المحمر بكسر الميم عند الاطباء دواء يجذب لطيف الدم الى الجلد جذبا قويا يبلغ ظاهره مع تسخين فيحمر لونه كا لخردل كذا فى الموجز و بحر الجواهر •

المحمرة اسم السبعية كما يجيئ في فصل العين المهملة من باب السين المهملة •

المحورية بالضم فرقة من المتصوفة المبطلة و مذهب ايشان مثل مذهب حاليّه است الا آنكه ميگويند حوران بهشتي دربيهوشي نزد ما مي آيند و ما را با ايشان صحبت واقع مي شود وچون بهوش مي آيند غسل مي كنند كذا في توضيح المذاهب • حلوليه

المحور بالكسر ثم السكون ثم الفتح فى اللغة بمعني تيرچرخ كه بران گردد و چوبكي كه بآن خميرنان را پهن كنند كما في كنز اللغات • و عند المهندسين هو الخط المستقيم الواصل بين القطبين اي المتوهم وصوله بين القطبين فان الاخراج بالفعل غير معتبر عندهم • و محور العالم هو محور الفلك الاعظم كما يجيئ في لفظ القطب ويسمى بخط المحور ايضا كما في كشف اللغات • ومحور المخروط المستدير سهمه و كذا محور الاسطوانة المستديرة سهمها • ومحور العضلة على ما في بحر الجواهر عند الاطباء هو العصب الذي ينفذ فى العضلة من جهة و يخرج من اخرى •

فصل الزاء المعجمة * الحرز بكسر الحاء و سكون الراء المهملتين فى اللغة الموضع الحصين يقال احرزه اذا جعله فى الحرز كذا فى المغرب • و فى الشرع ما يحفظ فيه المال عادة اي المكان الذي يحرز فيه كالدار والحانوت والخيمة و الشخص نفسه • والمحرز على صيغة اسم المفعول من الاحراز ما لا يعدّه صاحبه مضيّعا كذا فى البحر الرائق في كتاب السرقة في فصل الحرز • و في فتح القدير الحرز فى اللغة الموضع الذي يحرز فيه الشيئ وكذا فى الشرع الا انه بقيد المالية اى المكان الذي يحرز فيه المال كالدار و الحانوت و الخيمة و الشخص •

الحز بالفتح والتشديد فى اللغة القطع و الفرجة • و عند الاطباء هو تفرق اتصال يكون في وسط العضلة عرضا كذا في بحر الجواهر •

الحمزية بالفتح فرقة من الخوارج العجاردة اصحاب حمزة بن ادرك و افقوا الميمونية الا انهم قالوا اطفال الكفار فى النار كذا في شرح المواقف •

الحيز بالفتح و كسر الياء المثناة التحتانية المشددة وقد جاء بتخفيف الياء و سكونها ايضا كما في المنتخب هو في اللغة الفراغ مطلقا سواء كان مساويا لما يشغله او زائدا عليه او ناقصا عنه يقال زيد في حيز وسيع يسعه جمع كثير او في حيز ضيق لايسعه هو بل بعض اعضائه خارج الحيز كذا قيل ‌• و في اكثر كتب اللغة انه المكان و في اصطلاح الحكماء و المتكلمين لايتصور زيادة الشيئ على حيزه ولا زيادة حيزه عليه ‌• قال المولوي عصام الدين في حاشية شرح العقائد في بيان الصفات السلبية الحيز و المكان واحد عند من جعل المكان السطح او البعد المجرد المحقق وكذا عند المتكلمين الا انه بمعنى البعد المتوهم فما قال الشارح التفتازاني من ان الحيز اعم من المكان لان الحيز هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيئ ممتد او غير ممتد فالجوهر الفرد متحيز و ليس بمتمكن لم نجده الا في كلامه ‌• و اما عباراتهم فتفصح عن اتحاد معنى الحيز والمكان انتهى ‌• ويويده ما وقع في شرح المواقف في مباحث الكون وهو ان المتكلمين اتفقوا في انه اذا تحرك جسم تحرك الجواهر الظاهرة منه و اختلفوا في الجواهر المتوسطة فقيل متحرك وقيل لا وكذلك الحال في المستقر في السفينة وهو نزاع لفظي يعود الى تفسير الحيز فان فسر بالبعد المفروض كان المستقر في السفينة المتحركة متحركا وكذا الجواهر المتوسطة لخروج كل منهما حينئذ من حيز الى حيز آخر لان حيز كل منهما بعض من الحيز للكل و ان فسر الحيز بالجواهر المحيطة لم يكن الجوهر الوسطاني مفارقا لحيزه اصلا ‌• و اما المستقر المذكور فانه يفارق بعضا من الجواهر المحيطة به دون بعض و ان فسر الحيز بما اعتمد عليه ثقل الجوهر كما هو المتعارف عند العامة لم يكن المستقر مفارقا لمكانه اصلا انتهى فان هذا صريح في ان الحيز و المكان مترادفان لغة و اصطلاحا فان المعنى الاخير لغوي للمكان و الاول اصطلاح المتكلمين على ما صرح بذلك شارح المواقف في مبحث المكان ‌• وقال شارح الاشارات ان المكان عند القائلين بالجزء غير الحيز لان المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوي و هو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير ‌• و اما الحيز فهو عندهم الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز الذي لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء ‌• و اما عند الشيخ و الجمهور فهما واحد وهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي ‌• وقيل حاصله ان المكان عند المتكلمين قريب من معناه اللغوي و معناه اللغوي مايعتمد عليه المتمكن فان ضميرهو راجع الى المفهوم اللغوي بدليل ان المكان عندهم بعد موهوم لا امر موجود كالارض للسرير و ان الحيز غير المكان عندهم فالحيز هو الفراغ المتوهم مع غير اعتبار حصول الجسم فيه او عدمه كما قال الشارح الحرزباني و المكان هو الفراغ المتوهم مع اعتبار حصول الجسم فيه و الخلاء هو الفراغ المتوهم الذي من شانه ان يكون مشغولا بالمتحيز انتهى يعني ان الخلاء هو الفراغ المتوهم الذي من شانه ان يكون مشغولا و الآن خال عن الشاغل على ما هو راي المتكلمين و الا يصير الخلاء مرادفا للحيز و لذا قيل ان الخلاء

عندهم اخص من الحيز لان الخلاء هو الفراغ الموهوم مع اعتبار ان لا يحصل فيه جسم و الحيز هو الفراغ الموهوم من غير اعتبار حصول الجسم فيه او عدم حصوله و المفهوم من كلام شارح هداية الحكمة و محشيه العلمي ان الحيز عند القائلين بان المكان هو السطح اعم من المكان فان الحيز عندهم ما به يمتاز الاجسام في الاشارة الحسية فهو متناول ايضا للوضع الذي به يمتاز المحدد اعني الفلك الاعظم من غيره في الاشارة الحسية فهو متحيز و ليس في مكان لان المكان هو السطح الباطن المذكور ولا يرد على هذا التفسير الهيولى و الصورة النوعية اذ الاجساد وان كانت تتمايز بهما لكن لاتتمايز بهما في الاشارة الحسية اذ لاوضع لهما * ان قيل يلزم ان يكون لغير المحدد حيزان اذ لهذه الاجسام وضع و مكان * قلت بالوضع و المكان يحصل التمايز بين الاجسام في الاشارة الحسية فالمجموع حيز واحد و المراد بالوضع ههنا هو المقولة او جزؤها * فائدة * قال الحكماء كل جسم فله حيز طبعي ولا يمكن ان يكون له حيزان طبعيان * قال العلمي في حاشية شرح هداية الحكمة المفهوم من كلام السيد السند في حاشية شرح حكمة العين ان الحيز الطبعي هو ما يكون لذات الجسم مدخل فيه سواء كان مستندا الى جزئه او نفس ذاته او لازم ذاته و المفهوم من بعض مولفاته ان المكان الطبعي هو ما يكون مستندا الى الصورة النوعية حيث ابطل استناد ذلك المكان الى الجسمية المشتركة لكون نسبتها الى الاحياز كلها على السوية وكذا الى الهيولى لكونها تابعة للجسمية في اقتضاء حيزها على الاطلاق و كذا الى امر خارج لكون الفرض خلوه عن جميع ما يمكن خلوه عنه من الامور الخارجة فهو مستند الى امر داخل فيه مختص به و هو المراد بالطبعية وهذا المعنى اخص من الاول و المراد بالطبعية على المعنى الاول الحقيقة * ثم المفهوم من كلام صاحب هداية الحكمة ههنا هو المعنى الاول ومن كلام شارحه ههنا المعنى الثاني و من كلام شارحه في مبحث الشكل ان المراد من كون المكان طبعيا للجسم ان المكان من العوارض الذاتية له لا من الاعراض الغريبة حيث يقول و ما يعرض لشيء بواسطة ليست مستندة الى ذاته ولا لازمة له من حيث هو لا يكون عارضا له لذاته انتهى * و يفهم من اشارات الشيخ ان المكان الطبعي للجسم ما يكون ملايما لذاته و لا يخفى انه يمكن تطبيقه على الاول و الثالث بل على الثاني ايضا من تخصيص في الملايمة لكنه خلاف الظاهر و بالجملة كلامهم في هذا الباب لا يخلو عن الاضطراب انتهى ما ذكر العلمي * فائدة * قال الحكماء المكان الطبعي للمركب مكان البسيط الغالب فيه فانه يقهر ماعداه و يجذبه الى حيزه فيكون الكل اذا خُلّي و طبعه طالبا لذلك الحيز * وان تساوت البسائط كلها فمكانه هو الذي اتفق وجوده فيه لعدم اولوية الغير و فيه نظر لانه اذا اخرج ذلك المركب عن ذلك المكان لم يعد اليه طبعا بل يسكن اينما اخرج لعدم المرجح فلا يكون ذلك المكان طبعيا له و البسيطان المتساويان حجما و مقدارا قد يختلفان قوة فانه اذا اخذ مقداران متساويان من الارض و النار فربما كان اقتضاء الارضية للميل السافل اقوى من اقتضاء النارية للميل الصاعد او بالعكس بل ربما كان الناقص مقدارا اقوى قوة فالمعتبر هو التساوي في القوة

دون الحجم والمقدار • وقد يفصل ويقال انه ان تركب من بسيطين فان كان احدهما غالبا قوة و كان هنالك ما يحفظ الامتزاج فالمركب ينجذب بالطبع الى مكان الغالب و ان تساويا فاما ان يكون كل منهما متمانعا للآخر في حركته اولا فان لم يتمانعا افترقا و لم يجتمعا الا بقاسر و ان تمانعا مثل ان تكون النار من تحت الارض و الارض من فوق فاما ان يكون بعد كل منهما عن حيزه مساويا لبعد الآخر اولا فعلى الاول يتعاوقان فيحتبس المركب في ذلك المكان لاسيما اذا كان في الحد المشترك بين حيزيهما و على الثاني ينجذب المركب الى حيز ما هو اقرب الى حيزه لان الحركات الطبعية تشتد عند القرب من احيازها و تفتر عند البعد و ان تركب من ثلثة فان غلب احدها حصل المركب لطبعه في حيز الغالب كما مر و ان تساوت فان كانت الثلثة متجاورة كالارض و الماء و الهواء حصل المركب في حيز العنصر الوسط كالماء و ان كانت متباينة كالارض و الماء و النار حصل المركب في الوسط ايضا لتساوى الجذب من الجانبين و لان الارض والماء يشتركان في الميل الى اسفل فهما يغلبان النار بهذا الاعتبار و ان تركب من اربعة فان كانت متساوية حصل المركب في الوسط و الا ففي حيز الغالب • هذا كله بالنظر الى ما يقتضيه التركيب اذا خلا عن مقتض آخر يمنع العناصر عن افعالها فانه يجوز ان يحصل للمركب صورة نوعية تعين له مكان البسيط المغلوب والله اعلم كذا في شرح المواقف • و حيز نزد منجمان عبارتست آزانكه كوكب روزي بروز بالاي زمين باشد و كوكبي شبي بشب زير زمين باشد اين در شجره گفته •

التحيز هو الحصول في المكان على ما في شرح المواقف في مقدمة الموقف الثالث و هذا و انكان في نفسه صحيحا باعتبار ترادف الحيز و المكان لكن اولى ان يفسر بالحصول في الحيز لكونه صحيحا مطلقا سواء اعتبر ترادفهما اولا •

المتحيز هو الحاصل في الحيز • وبعبارة اخرى القابل بالذات او بالتبعية للاشارة الحسية • فعند المتكلمين لاجوهر الا المتحيز بالذات اى القابل للاشارة بالذات و اما العرض فمتحيز بالتبع • و عند الحكماء قد يكون الجوهر متحيزا بالذات و قد لا يكون متحيزا اصلا كالجواهر المجردة هكذا يستفاد مما ذكر في شرح المواقف في مقدمة الامور العامة و مبحث الجوهر و العرض • قال صاحب المحاكمات المتحيز ثلثة اقسام اما ان يكون متحيزا بالاستقلال كالصورة و الجسم و اما ان يكون متحيزا بالتبعية اما على سبيل حلوله في الغير كالاعراض او على سبيل حلول الغير فيه كالهيولى فانه متحيز بشرط حلول الصورة فيها •

فصل السين المهملة * الاحتباس بالباء الموحدة عند الاطباء هو احتقان المواد في البدن ويجيئ لازما و متعديا ومنه احتباس لطمث كذا في حدود الامراض •

الحدس بالفتح و سكون الدال المهملة في عرف العلماء هو تمثل المبادى المرتبة في النفس دفعة من غير قصد و اختيار سواء كان بعد طلب اولا فيحصل المطلوب و هو ماخوذ من الحدس بمعنى السرعة

التعبير ولذا عرف في المشهور بسرعة الانتقال من المبادي الى المطلوب بحيث كان حصولهما معا ٭ وفيه تسامح اذ لا حركة في الحدس ولذا يقابل الفكر كما يجيئ والسرعة لا توصف الا بالحركة فكانهم شبهوا عدم التدرج بالانتقال بسرعة الحركة وعبروا عنه بها ٭ وقيل هو جودة حركة النفس الى اقتناص الحدود الوسطى من تلقاء نفسها ٭ وقيل هو تمثل الحد الوسط وما يجري مجراه دفعة في النفس ٭ وقيل هو الظفر للحدود الوسطى وتمثل المطالب معها دفعة من غير حركة سواء كان مع الشوق الى المطالب تدرجا او لم يكن دون الحركة الاولى وهي الانتقال من المطالب الى المبادي وعلى هذا القول فمرادهم بقولهم لا حركة في الحدس نفي الحركة الثانية او نفي لزوم الحركة مطلقا كذا ذكر في الصادق الحلواني في حاشية الطيبي ٭ ويجيئ تحقيق هذا في لفظ الفكر في فصل الراء المهملة من باب الفاء ٭

الحدسيات في عرف الحكماء والمتكلمين هي القضايا التي يحكم بها العقل بواسطة الحدس فان كان الحكم بواسطة حدس قوي مزيل للشك مفيد لليقين تعدّ من القطعيات كعلم الصانع لاتقان فعله فانا لما شاهدنا ان افعاله تعالى محكمة متقنة حكمنا بانه عالم حكما حدسيا وكذا لما شاهدنا حال اختلاف القمر في تشكلاته النورية بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس حدسنا منه ان نوره مستفاد من نورها وان لم يكن الحكم بواسطة حدس قوي تعدّ من الظنيات ولذلك ترى الاختلاف فالبعض جعلها من القطعيات والبعض الآخر من الظنيات هكذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف ٭ واختلف في اشتراط تكرار المشاهدة في الحدسيات فقيل لابد في الحدسيات من تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفي فانه لو لم يكن نور القمر مستفادا من نور الشمس بل كان اختلاف تشكلاته النورية اتفاقيا لما استمر هذا الاختلاف على نمط واحد وهكذا في المجربات ٭ والفرق بينهما من وجوه الاول ان السبب في التجربيات غير معلوم الماهية فلذلك كان القياس المقارن لها قياسا واحدا وهو انه لو لم يكن لعلة لم يكن داعيا ولا اكثريا بخلاف الحدسيات فان السبب فيها معلوم السببية والماهية معا فلذلك كان القياس المقارن لها اقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل وماهياتها يعني ان السبب في التجربيات معلوم السببية مجهول من حيث خصوصية الماهية وفي الحدسيات معلوم بالاعتبارين فان من شاهد ترتب الاسهال على شرب سقمونيا علم ان هناك سببا للاسهال وان لم يعلمه بخصوصيته ومن شاهد في القمر اختلاف الاشكال النورية بحسب اختلاف اوضاعه عن الشمس علم ان نور القمر مستفاد من الشمس كذا ذكره السيد السند في حاشية شرح الطوالع ٭ والثاني ان التجربة تتوقف على فعل يفعله الانسان حتى يعرف بواسطته المطلوب بخلاف الحدس ٭ والثالث ان جزم العقل بالمجربات يحتاج الى تكرار المشاهدة مرارا كثيرة وجزم العقل بالحدسيات غير محتاج الى ذلك بل يكتفي فيه المشاهدة مرتين لانضمام القرائن اليها بحيث يزول التردد عن النفس ٭ وقيل الحق ان المشاهدة مرتين ايضا غير لازمة في الحدسيات

عند انضمام القرائن المذكورة اليها بل المشاهدة ايضا ليست بلازمة فان المطالب العقلية قد تكون حدسية • ثم الظاهر ان العاديات داخلة في الحدسيات على ما قيل هكذا ذكر الصادق الحلواني في حاشية الطيبي •

الاحتراس بالراء المهملة عند اهل المعاني نوع من اطناب الزيادة ويسمى التكميل وهو ان يوتى في وسط الكلام او آخره الذي يوهم خلاف المقصود بما يرفع ذلك الوهم • وقولهم الذي صفة الكلام وقولهم بما يرفع متعلق بيوتى كقوله تعالى قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يعلم ان المنافقين لكاذبون فالجملة الوسطى احتراس لئلا يتوهم ان التكذيب لما في نفس الامر قال في عروس الافراح فان قيل كل من ذلك افاد معنًى جديدا فلا يكون اطنابا قلنا هو اطناب لما قبله من حيث رفع توهم غيره وان كان له معنًى في نفسه وكقوله تعالى لايحطمنكم سليمان وجنوده وهم لايشعرون فقوله وهم لايشعرون احتراس لئلا يتوهم نسبة الظلم الى سليمان • وانما سمي بالاحتراس لان الاحتراس هو التحفظ وفيه تحفظ الكلام عن نقصان الايهام ووجه تسميته بالتكميل ظاهر • ثم النسبة بينه وبين الايغال ان الاحتراس اعم منه من جهة انه يكون في البيت وغيره ويكون في اثناء الكلام وآخره بخلاف الايغال فانه يجب ان يكون في آخر البيت واخص منه من جهة انه يجب ان يكون لرفع ايهام خلاف المقصود بخلاف الايغال فانه لايجب ان يكون لرفع الايهام المذكور فبينهما عموم وخصوص من وجه • واما النسبة بينه وبين التذييل فالظاهر انها المباينة لانه يجب ان يكون الاحتراس لرفع ايهام خلاف المقصود ويجب ان يكون التذييل للتاكيد اللهم الا ان يجوز كون الشيء موكدا لشيء ورافعا لايهام خلاف المقصود ايضا فتكون النسبة بينهما حينئذ عموما من وجه هذا كله خلاصة ما في الاتقان والاطول والمطول وحواشيه والنسبة بينه وبين التتميم قد سبق في فصل الميم من باب التاء المثناة الفوقية •

الحس بالكسر والتشديد هو القوة المدركة النفسانية وايضا وجع ياخذ النساء بعد الولادة • والحواس هي المشاعر الخمس وهي البصر والسمع والذوق والشم واللمس كذا في بحر الجواهر • والحواس جمع الحاسة وهي الخمس المذكورة على ما في المنتخب والاقتصار على تلك الخمس بناء على ان اهل اللغة لا يعرفون الا هذه الخمس الظاهرة كما ان المتكلمين لايثبتون الاهذه • واما الحواس الخمس الباطنة وهي الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرفة فانما هي من مخترعات الفلاسفة • فان قلت تعريف الحس بالقوة المدركة غير جامع على مذهب الفلاسفة لخروج الخيال والذاكرة والمتصرفة لانها ليست مدركة بل معينة في الادراك قلت المراد بالمدركة على مذهبهم القوة التي بها يمكن الادراك سواء كانت مدركة في نفسها او معينة • اعلم ان الحكماء والمتكلمين قالوا العقل حاكم بالضرورة بوجود الحواس الخمس الظاهرة لا بحصرها في الخمس لجواز ان يتحقق في نفس الامر

حاسة اخرى لبعض الحيوانات و ان لم نعلمها كما ان الاكمه لا يعلم قوة الابصار ، ثم انه لاشك ان الله تعالى خلق كلا من الحواس لا دراك اشياء مخصوصة كالسمع للاصوات و الذوق للطعوم و الشم للروائح لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى . واما انه هل يجوز ذلك ففيه خلاف فالحكماء و المعتزلة قالوا بعدم الجواز و اهل السنة بالجواز لما ان ذلك بمحض خلق الله تعالى من غير تاثير للحواس فيها فلا يمتنع ان يخلق عقيب صرف الباصرة ادراك الاصوات مثلا ولكن اتفقوا على عدم الجواز بالفعل . فان قيل الذائقة تدرك حلاوة الشيئ وحرارته معا قلنا لابل الحلاوة تدرك بالذوق والحرارة باللمس الموجودين في الفم و اللسان . و اما الحواس الباطنة فقال الحكماء المفهوم اما كلي او جزئي و الجزئي اما صور وهي المحسوسة باحدى الحواس الظاهرة و اما معان و هي الامور الجزئية المنتزعة من الصور المحسوسة ولكل واحد من الاقسام الثلثة مدرك وحافظ فمدرك الكلي وما في حكمه من الجزئيات المجردة عن العوارض المادية هو العقل و حافظه المبدأ الفياض ومدرك الصور هوالحس المشترك وحافظها الخيال و مدرك المعاني هوالوهم وحافظها الذاكرة ولابد من قوة اخرى متصرفة سميت مفكرة و متخيلة و بهذه الامور السبعة تنتظم احوال الادراكات كلها هذا كلام على الاجمال و تفصيل كل منها يطلب من موضعه . تنبيه . الحواس الباطنة اثبتها بعض الفلاسفة و انكرها اهل الاسلام وتوضيحه على ما ذكره المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي في بيان اسباب العلم ان المحققين اتفقوا على ان المدرك للكليات و الجزئيات هو النفس الناطقة و ان نسبة الادراك الى قواها نسبة القطع الى السكين . و اختلفوا في ان صور الجزئيات المادية ترتسم فيها اوفي آلاتها فذهب جماعة الى ان النفس ترتسم صور الكليات فيها و صور الجزئيات المادية ترتسم في آلاتها بناء على ان النفس بسيطة مجردة و تكيفها بالصور الجزئية ينافي بساطتها فادراك النفس لها ارتسامها في آلاتها و ليس هناك ارتسامان ارتسام بالذات في الآلات و ارتسام بالواسطة في النفس على ما توهم و ذهب جماعة الى ان جميع الصور كلية او جزئية انما ترتسم في النفس لانها المدركة للاشياء الا ان ادراكها للجزئيات المادية بواسطة لا بذاتها و ذلك لاينا في ارتسام الصور فيها غايته ان الحواس طرق لذلك الارتسام مثلا مالم يفتح البصر لم يدرك الجزئي المبصر و لم يرتسم فيها صورته و اذا فتحت ارتسمت وهذا هو الحق فمن ذهب الى الاول اثبت الحواس الباطنة ضرورة انه لابد لارتسام الجزئيات المادية المحسوسة بعد غيبوبتها و غير المحسوسة المنتزعة عنها من محال و من ذهب الى الثاني نفاها انتهى كلامه . وانما قال ان المحققين اتفقوا لان بعض الحكماء ذهب الى ان المدرك للكليات و مافي حكمها من الجزئيات المجردة هوالنفس الناطقة و المدرك للجزئيات المادية هوهذه القوى الجسمانية من الحواس الظاهرة و الباطنة و على هذا المذهب ايضا اثبات الحواس الباطنة ضروري . فائدة . ادراكات الحواس الخمس الظاهرة عند الشيخ الاشعري علم بمتعلقاتها فالسمع اي الادراك بالسامعة علم

بالمسموعات والابصار الي الادراك بالباصرة علم بالمبصرات و هكذا ● وخالفه فيه جمهور المتكلمين قالوا اذا علمنا شيئا كاللون مثلا علما تاما ثم رأيناه فانا نجد بين الحالين فرقا ضروريا و للشيخ ان يجيب بان ذلك الفرق الوجداني لا يمنع كونه علما مخالفا لسائر العلوم المستندة الى غير الحواس مخالفة اما بالنوع او بالهوية وان شئت الزيادة فارجع الى شرح المواقف ● فائدة ● جميع الحواس مختص بالحيوان لا يوجد في غيره كالنباتات و المعادن و اللمس يعم جميع الحيوانات لان بقائه باعتدال مزاجه فلابد له من الاحتراز عن الكيفيات المفسدة اياه فلذا جعل اللمس منتشرا في جميع الاعضاء و لذا سميت الملموسات باوائل المحسوسات و اما سائر الحواس فليست بهذه المثابة فقد يخلو الحيوان عنه كالخراطين الفاقد للحواس الاربع الظاهرة ●

الحس المشترك هو عند الحكماء القوة التي ترتسم فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الظاهرة و يسمى باليونانية بنطاسيا اي لوح النفس فالحواس كالجواسيس لها و لهذا تسمى حسا مشتركا فتطالع النفس بواسطة الارتسام فيها تلك الصور عند المحققين او تدرك هذه القوة تلك الصور عند بعض كمامر ● و محل هذه القوة التجويف الاول من التجاويف الثلثة التي في الدماغ و ذكروا لاثباتها وجوها منها ان القطرة النازلة نراها خطا مستقيما و الشعلة التي تدار بسرعة شديدة نراها كالدائرة و ليسا في الخارج خطا ودائرة فهما انما يكونان كذلك في الحس و ليس في الباصرة لانها انما تدرك الشيئ حيث هو فهو لارتسامها في قوة اخرى سوى الباصرة ترتسم فيها صورة القطرة و الشعلة و تبقى قليلا على وجه تتصل الارتسامات البصرية المتتالية بعضها ببعض فيشاهد خط ودائرة ● و منها انه لولا ان فينا قوة مدركة للمحسوسات كلها لما امكنا ان نحكم بان هذا الملموس هو هذا الملون اوليس هذا الملون فان الحاكم لابد ان يحضره الطرفان حتى يمكنه ملاحظة النسبة بينهما و ليس شيئ من القوى الظاهرة كذلك و لا العقل لانه لايدرك الماديات و تفصيل هذا مع الرد عليهم يطلب من شرح المواقف و غيره ●

الحسي هو المنسوب الى الحس فهو عند المتكلمين ما يدرك بالحس الظاهر و عند الحكماء ما يدرك بالحس الظاهر او الباطن و الحسي يسمى محسوسا هكذا يستفاد من الاطول و يقابل الحسي العقلي و هو ظاهر ● و يؤيده ما وقع في شرح التجريد من ان كلا من الالم و اللذة حسية و عقلية و الحسية اما ظاهرة تتعلق بالحواس الظاهرة و اما باطنة تتعلق بالحواس الباطنة انتهى ● فقد اراد بالحسي والعقلي ما هو على مذهب الحكماء ولاخفاء في التقابل عند المتكلمين فانهم لما لم يقولوا بالحواس الباطنة انحصر عندهم المدركات في الحسي و العقلي ايضا بلاسترة ● و المراد بالحسي في باب التشبيه حيث يقول اهل البيان التشبيه اما طرفاه حسيان او عقليان او مختلفان هو ما يدرك هو او مادته باحدى الحواس الظاهرة كما ان المراد بالعقلي هناك مالا يدرك هو و لامادته بتمامها باحدى الحواس الظاهرة سواء ادرك بعض مادته اولا فدخل في الحسي الخيالي و هو المعدوم الذي فرض مجتمعا من امور كل واحد

منها يدرك بالحس و دخل في العقلي الوهمي اي ما هو غير مدرك بها اي باحد الحواس الظاهرة و لو ادرك على الوجه الجزئي لكان مدركا بهاكانياب الاغوال و كذا دخل في العقلي الوجداني وهو ما يدرك بالقوى الباطنة و ليس من الخيالي و الوهمي السابقين. و هي المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوس بالحس الظاهر و المشهور ان الحسي ما ادرك بالحس الظاهر و العقلي ما لا يكون للحس الباطن فيه مدخل فعلى هذا الوهميات و الخياليات و الوجدانيات واسطة بين الحسي و العقلي • و الاولى بالاختيار في باب التشبيه هو الاول لان المتبادر الى الوهم جعل المحسوس المخترع داخلا في المحسوس و لان فيه تقليل الاقسام وتسهيل الامر على الطلاب هكذا يستفاد من المطول والاطول في بحث التشبيه • و الحسي عند الاصوليين يطلق على مقابل الشرعي كما يجيء في فصل العين المهملة من باب الشين المعجمة •

الحسيات جمع الحسي و تسمى بالمحسوسات ايضا و الحسيات في القضايا تطلق على معنيين الاول القضايا التي يجزم بها العقل بمجرد تصور طرفيها بواسطة الحس الظاهر او الباطن و تسمى محسوسات و مشاهدات ايضا و هي من المقدمات اليقينية الضرورية كذا في شرح الطوالع • فقوله بمجرد تصور طرفيها بواسطة الحس اي بدون واسطة تكرار الحس فخرج المجربات و بدون الحدس فخرج الحدسيات و انما قال يجزم بها العقل و لم يقل يجزم به الحس كما وقع في الطوالع لان كون الحس مدركا انما هو على مذهب البعض و هو خلاف التحقيق فان الحس آلة لادراك العقل لا مدرك كما عرفت • و يمكن تطبيق عبارة الطوالع على ما هو التحقيق بان يقال معنى كون الحس جازما انه لايتوقف جزم العقل بعد الاحساس على امر آخرفكان الحس هو الجازم • اعلم ان الحس لايفيد الا حكما جزئيا كما في قولك هذه النار حارة اذ لاسبيل له الى ادراك الكلي فالحسيات كلها احكام جزئية حاصلة بمشاهدة نسبة المحمول الى الموضوع كما وقع في شرح اشراق الحكمة و اما الحكم بان كل نار حارة فمستفاد للعقل اذا وقع له الاحساس بثبوت المحمول لجزئيات كثيرة من الموضوع بناء على ان الاحساسات الجزئية تُعِدّ النفس بقبول الحكم الكلي من المبدأ الفياض فهو حكم اولي موقوف على تكرر الاحساس مع الوقوف على العلة وبهذا يمتاز عن المجربات فانه لا وقوف فيها على العلة و ان كان يشاركه في الاحتياج الى تكرر المشاهدة و لذا قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات انه يجري مجرى المجربات فظهران تعميم الحسيات للجزئيات و الكليات باعتبار البناء المذكور والا فالتحقيق ان الحسيات هي القضايا الجزئية دون القضايا الكلية المترتبة عليها•ثم الفرق بين الحسيات الكلية و الاستقراء ان الاستقراء يحتاج فيه الى حصر الجزئيات اما حقيقيا او ادعائيا كما يجيء دون الحسيات الكلية • ثم انه لا شك ان تلك الاحساسات انما تودي الى اليقين بالحكم الكلي اذا كانت صائبة فلولا ان العقل يميز بين الحق و الباطل من الاحساسات لم يتميز الصواب

من الغطاء فلاجل هذا التمييز كان للعقل مدخل في الحسيات ولعدم هذ التمييز في الحيوانات العجم كانت الاحكام الحسية منها بمجرد الحس بلا مدخل عقل فيها ولايترتب عليها الاحكام الكلية بخلاف الانسان* فان قيل اذا لم يكن الاحكام الكلية حاصلة للحيوان فكيف يهرب عن كل نار بعد احساسها لنار مخصوصة قلت ذلك لعدم التمييز بين الامثال لا للحكم الكلي هذا خلاصة ماذكره السيد السند في شرح المواقف والمولوي عبد الحكيم في حاشيته وحاشية شرح الشمسية * اعلم ان كلمات القوم مختلفة في هذا المقام فصاحب شرح الطوالع يجعل المحسوسات مرادفة للمشاهدات كما عرفت و السيد السند يجعلها اخص منها حيث قال في شرح المواقف المشاهدات ما يحكم به بمجرد الحس الظاهر وتسمى هذه محسوسات او الحس الباطن وتسمى هذه وجدانيات وقضايا اعتبارية و هكذا وقع في شرح الشمسية حيث قال انكان الحاكم الحس فهي المشاهدات فانكان من الحواس الظاهرة سميت حسيات وانكان من الحواس الباطنة سميت وجدانيات و هكذا ذكر ابو الفتح في حاشية تهذيب المنطق * و قد صرح في شرح المطالع بانها اعم منها حيث قال المحسوسات هي القضايا التي يحكم العقل بها بواسطة احد الحواس و تسمى مشاهدات انكانت الحواس ظاهرة و وجدانيات ان كانت باطنة * و الثاني ما للحس مدخل فيها فيتناول التجربيات و المتواترات و احكام الوهم في المحسوسات و بعض الحدسيات والمشاهدات وبعض الوجدانيات وهي بهذا المعنى ايضا من العلوم اليقينية الضرورية * فائدة * البديهيات اى الاوليات و ما في حكمها من القضايا الفطرية تقوم حجة على الغير على الاطلاق و اما الحسيات فلا تقوم حجة على الغير الا اذا ثبت الاشتراك مي اسبابها اعني فيما يقتضيها من تجربة او تواتر او حدس او مشاهدة فان مشاهداتك ليست حجة على غيرك مالم يكن له ذلك المشعر و الشعور و على هذا القياس البواقي فان للمشاهدة مدخلا في الكل هكذا ذكر السيد السند في شرح المواقف و المولوي عبد الحكيم في حاشيته *

المحسوس هو الحسي اي المدرك بالحس و المحسوسات الجمع و هو قد يكون محسوسا بالاصالة بالذات و قد يكون محسوسا بالعرض * و المحسوس بالذات ما يكون محسوسا لا بالتبعية و المحسوس بالعرض ما يكون محسوسا بالتبعية لا بالاصالة مثلا البصر يحس الضوء و اللون بالذات و العظم و العدد والوضع و الشكل و الحركة و السكون و القرب و البعد بالعرض اي بتوسط الضوء و اللون * و قد يقال المحسوس بالعرض لما لا يحس به اصلا لكن يقارن المحسوس بالحقيقة كابصارنا ابا عمرو فان المحسوس ذلك الشخص و ليس كونه ابا عمرو محسوسا اصلا لا اصالة و لا تبعا * و الفرق بين المعنيين واضح فانك قد سمعت ان البياض مثلا قائم بالسطح اولا وبالذات وبالجسم ثانيا و بالعرض و ليس معناه ان للبياض قيامين احدهما بالسطح وآخرهما بالجسم بل معناه ان له قياما واحدا بالسطح لكن لما قام السطح بالجسم صار ذلك القيام

منسوبا الى السطح اولا وبالذات و الى الجسم ثانيا وبالعرض فقس على ذلك معنى كون الشيئ مثلا مرئيا بالذات و مرئيا بالعرض فاذا قلنا اللون مرئي بالذات كان معناه ان الرؤية متعلقة به بلا توسط تعلق تلك الرؤية بغيره و ذلك لاينافي كون رؤيته مشروطة برؤية اخرى متعلقة بالضوء فيكون كلاهما مرئيين بالذات لكن رؤية احدهما مشروطة برؤية الآخر * و اذا قلنا المقدار مرئي بالعرض بواسطة اللون كان معناه ان هناك رؤية واحدة متعلقة باللون اولا وبالذات و بالمقدار ثانيا وبالعرض واما كون الشخص ابا عمرو فلا تعلق للاحساس به البتة والمنصف اذا رجع الى نفسه وجد تفرقة ضرورية بينهما و علم ان المقدار مثلا له انكشاف في الحس ليس ذلك الانكشاف للابوة فاندفع ما ذكر الامام في المباحث المشرقية من ان الامور المذكورة من العظم و العدد و الشكل و نحوها ليست محسوسة بالعرض لان المحسوس بالعرض مالا يحس به حقيقة لكنه مقارن للمحسوس الحقيقي كذا في شرح المواقف في مبحث النفس الحيوانية * ثم المحسوسات من الكيفيات هي ما يدرك بالحس ايضا و انواعها بحسب الحواس خمسة الملموسات وتسمى باوائل المحسوسات ايضا كمامر و المبصرات و المسموعات و المذوقات و المشمومات و هي ان كانت كيفيات راسخة اي ثابتة في موضوعها بحيث يعسر عنه زوالها سميت انفعاليات كصفرة الذهب و حلاوة العسل و الا سميت انفعالات كصفرة الوجل و حمرة الخجل و المحسوسات من القضايا عرفت قبيل هذا *

الاحساس بكسرة الهمزة هو قسم من الادراك و هو ادراك الشيئ الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك مكنوفة بهيآت مخصوصة من الاين و الكيف و الكم و الوضع و غيرها فلابد من ثلثة اشياء حضور المادة و اكتناف الهيآت و كون المدرك جزئيا كذا في شرح الاشارات * و الحاصل ان الاحساس ادراك الشيئ بالحواس الظاهرة على ما يدل عليه الشروط المذكورة و ان شئت زيادة التوضيح فاسمع ان الحكماء قسموا الادراك على ما اشار اليه شارح التجريد الى اربعة اقسام الاحساس و هو ما عرفت و التخيل و هو ادراك الشيئ مع تلك الهيآت المذكورة في حال غيبته بعد حضوره اي لايشترط فيه حضور المادة بل الاكتناف بالعوارض و كون المدرك جزئيا و التوهم و هو ادراك معان جزئية متعلقة بالمحسوسات و التعقل و هو ادراك المجرد عنها كليا كان او جزئيا انتهى * و لاخفاء في ان الحواس الظاهرة لا تدرك الاشياء حال غيبتها عنها و لا المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات و لا المجرد عن المادة بل انما تدرك الاشياء بتلك الشروط المذكورة و ان المدرك من الحواس الباطنة ليس الا الحس المشترك فانه يدرك الصور المحسوسة بالحواس الظاهرة ولكن لا يشترط في ادراكه حضور المادة فادراكه من قبيل التخيل اذ في التخيل لا يشترط حضور المادة * ولذا قيل في بعض حواشي شرح الاشارات ان التخيل هو ادراك الحس المشترك الصور الخيالية الا الوهم فانه يدرك المعاني لا الصور فادراكه من قبيل التوهم و اما ادراك العقل فلا يكون الا من قبيل التعقل فانه لا يدرك الماديات فثبت ان الاحساس هو ادراك الحواس الظاهرة

والتخيل هو ادراك الحس المشترك و الوهم هو ادراك التوهم و التعقل هو ادراك العقل و الله تعالى اعلم هذا و قد يسمى الكل احساسا لحصولها باستعمال الحواس الظاهرة اوالباطنة صرح بذلك المولوي عبد الحكيم في حاشية القطبي في مبحث الكليات • و بالجملة فللاحساس معنيان احدهما الادراك بالحواس الظاهرة و الآخر بالحواس الظاهرة او الباطنة و اما التعقل فليس احساسا بكلا المعنيين •

فصل الصاد المهملة * الحرص

الحرص بالكسر و سكون الراء المهملة عند السالكين ضد القناعة و هو طلب زوال نعم الغير و قيل طلب ما لايقسم و قال اهل الرياضة الحرص فغير مذموم عند العقلاء كذا في خلاصة السلوك • و في اصطلاحات السيد الجرجاني الحرص طلب شيئ باجتهاد في اصابة •

الحصة بالكسر و التشديد هي عبارة عن المفهوم الكلي باعتبار خصوصية ما فهي فرد اعتباري بخلاف الفرد فان الخصوصية فيه بالذات • وقال المولوي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية في بحث التمييز الحصة لاتطلق في المتعارف الاعلى الفرد الاعتباري الذي يحصله العقل من اخذ المفهوم الكلي مع الاضافة الى معين ولا تطلق على الفرد الحقيقي ويجيئ في لفظ المقيد في فصل الدال المهملة من باب القاف و يؤيده ما وقع في حاشية السيد على شرح المطالع في مباحث الفصل من ان الحصة عبارة عن الطبيعة من حيث انها مقيدة بقيد هو خارج عنها و هكذا في شرح الفصوص للمولوي عبد الرحمن الجامي في الفص الاول حيث قال الحصة عبارة عن تمام الحقيقة مكتنفة بالعوارض المشخصة انتهى • و بالجملة فالقيد في الحصة خارج عن الحقيقة و في الفرد الحقيقي داخل فيها • و الحصة عند اهل الجفر اسم تسطير التكسير و يسمى ايضا بالبرج و الزمام و الاسم •

حصة البعد عند الرياضيين عبارة عن قوس عرض الكوكب و الميل الثاني لدرجة مجموعين ان كان العرض و الميل الثاني كلا هما في جهة واحدة بان كانا شماليين او جنوبيين و عن قوس الفضل بين العرض و الميل الثاني ان كانا مختلفين في الجهة فجهة حصة البعد اما جهة المجموع او جهة الفضل كذا في الزيج الايلخاني فحصة البعد قوس من دائرة العرض •

حصة العرض عند اهل الهيئة هي قوس من منطقة الممثل على التوالي مبتدئة من نقطة الرأس الى النقطة التي عليها تقاطع دائرة عرض الكوكب الممثل و هي شاملة لحصة عرض القمر و غيره من المتحيرة • وقد يقال حصة العرض قوس من منطقة المائل على التوالي بين الرأس و موضع القمر منه اي من المائل و بهذ المعنى يستعمل في الزيجات كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة •

حصة الكوكب عندهم عبارة عن مقدار مايستر الكوكب من قطر الشمس كذا ذكر عبد العلي البرجندي ايضا في شرح التذكرة في الفصل الخامس من الباب الرابع •

الحفصية بالفاء هي فرقة من الاباضية اصحاب ابي حفص بن ابي مقدام وقد سبق في فصل الضاد المعجمة من باب الالف • و في اصطلاحات السيد الجرجاني الحفصية هو ابوحفص بن ابي المقدام زادوا على الاباضية ان بين الايمان و الشرك معرفة الله فانها خصلة متوسطة بينهما •

فصل الضاد المعجمة

* **الحضيض** بالضاد المعجمة كالكريم فى اللغة بمعني پستي زمين ودامن كوه كما فى المنتخب • و عند اهل الهيئة هو نقطة مقابلة للاوج و هي نقطة مشتركة بين ملتقي السطحين المقعرين من الفلكين احدهما سطح الخارج المركز و الآخر سطح الفلك الذي هو في ثخنه • و الحضيض الممثلي و حضيض المدير هو النقطة المشتركة بين مقعري ممثل العطارد و المدير • و الحضيض المديري و الحضيض الحامل هو النقطة المشتركة بين مقعري المدير و الحامل • ووجه تسميتها مرت الاشارة اليه في لفظ الاوج و اما وجه التسمية بالحضيض مطلقا فظاهر لان هذه النقطة اقرب الينا بالنسبة الى نقطة الاوج فتكون اسفل منها • ويطلق الحضيض ايضا على نقطة مقابلة للذروة المرئية ويسمى الحضيض المرئي و البعد الاقرب المقوم وعلى نقطة مقابلة للذروة الوسطى و يسمى بالحضيض المستوي و الاوسط و الوسطي و البعد الاقرب الوسط يجيئ في فصل الواو من باب الذال المعجمة •

التحضيض فى اللغة البعث و عند اهل العربية طلب الشيئ بحث و ازعاج على ما ذكر فى المغني في بحث الا ولولا حيث ذكر هناك ان العرض و التحضيض معناهما طلب الشيئ و لكن العرض طلب بلين وتادب و التحضيض من انواع الانشاء •

التحميض بالميم هو القلي يستعمل في قلي البزور كالشونيز و نحوه و طريقه ان توضع البزور في قدر و توقد النار تحته حتى يخرج لها الرائحة كذا يفهم من بحر الجواهر و الاقسرائي •

الحيض بالفتح وسكون المثناة التحتانية فى اللغة خروج الدم وفى الشرع هو دم ينفضه رحم امرأة بالغة لاداء بها و لم تبلغ الاياس • فقولهم دم اي خروج دم حقيقي او حكمي فيشتمل الطهر المتخلل بين الدمين و خرج منه خروج ما ليس بدم كان يكون الخارج ابيض و قولهم ينفضه اي يخرجه الى الفرج الخارج فانه لونزل الدم الى فرج داخل لا يسمى حيضا كما في ظاهر الرواية • وعن محمد رحمه الله تعالى انه حيض و كذا النفاس و بالاول يفتى • و لا يثبت الاستحاضة الا بالنزول الى الخارج بلا خلاف و قولهم رحم مخرج دم خارج من الانف و الجراحات والحامل فانه ليس من الرحم لانسداد فمه اذا حبلت و كذا غيره من دم الاستحاضة سواء كان من الكبيرة او الصغيرة لانه دم عرق بالاتفاق وما قال الحكيم انه من الرحم فلم يعتبر الشارع و كذا مخرج لدم الدبر و قيد البالغة يخرج الخنثى الذي خرج الدم من رحمه و المني من ذكره فانه في حكم الذكر و قيد لاداء بها يخرج النفاس لانه علة و لذا اعتبر تبرعاتها من الثلث و قيد لم يبلغ الاياس يخرج دم الآيسة و هي المرءة التي بلغت خمسين سنة على المختار في زماننا و قيل خمسا وخمسين

سنة فلورات تلك المرة دما لا يكون حيضا على المختار كذا في جامع الرموز و فتح القدير • هذا التعريف بناء على ان مسمى الحيض خبث اما انكان مسماه الحدث الكائن عن الدم المحرم للتلاوة و المس و نحو ذلك فتعريفه مانعة شرعية بسبب الدم المذكور عما اشترط فيه الطهارة و عن الصوم و المسجد و القربان •

الاستحاضة لغةً مصدر اُستُحيضت المرأة على لفظ المجهول اي استمر بها الدم و شريعةً دم اوخروج دم من موضع مخصوص غير حيض ونفاس ومنها دم الآيسة و المريضة و الصغيرة كذا في جامع الرموز • و منها دم تراه المراة اقل من ثلاثة ايام او اكثر من عشرة ايام في الحيض و من اربعين في النفاس كذا في اصطلاحات السيد الجرجاني •

فصل الطاء المهملة

* **الحابطية** بالباء الموحدة فرقة من المعتزلة اتباع احمد بن حابط و هو من اصحاب النظام قالوا للعالم الهان قديم هو الله تعالى و محدث هو المسيح و المسيح هو الذي يحاسب الناس في الآخرة و هو المراد بقوله تعالى و جاء ربك و الملك صفا صفا و هو الذي ياتي في ظلل من الغمام و هو المعني بقوله عليه السلام خلق الله آدم على صورته و بقوله يضع الجبار قدمه في النار و انما سمي المسيح لانه ذرع الاجسام واحدثها • قال الآمدي و هولاء كفار مشركون كذا في شرح المواقف و لنعم هذا الاسم في حقهم فانه ينبئ عن حبط اعمالهم •

الحطاط بالفتح هو بثرة تخرج في الوجه كذا في بحر الجواهر •

الانحطاط هو عند اهل الهيئة مقابل الارتفاع و يجيئ في فصل العين من باب الراء •

الانحطاط الكلي عند الاطباء استيلاء القوة البدنية على المادة المرضية وقد يراد الانحطاط الغير الحقيقي •

الانحطاط الجزئي هو زمان الراحة و هو من ازمان الصحة كذا في بحر الجواهر •

الاحتياط في اللغة هو الحفظ و في الاصطلاح حفظ النفس عن الوقوع في المآثم كذا في اصطلاحات السيد الجرجاني •

المحيط اسم فاعل من الاحاطة و بهذا المعنى يقال للخط المستدير محيط دايرة و للسطح المستدير محيط كرة و اما قول المهندسين انه يقال لكل خطين محيطين باحدى زوايا سطح متوازي الاضلاع قائم الزوايا انهما محيطان بذلك السطح فبناء على التجوز فانهما بالحقيقة محيطان بزاوية منه لكن لما كانت الاضلاع المتقابلة في مثل تلك السطوح متساوية اكتفي في التعبير عن تلك السطوح بتعبير ضلعين محيطين بزاوية بينهما كذا ذكر السيد السند في حاشية تحرير اقليدس • اعلم انه اذا احاط شكل بشكل بحيث يماس زوايا المحاط اضلاع المحيط يسند المحاط الى المحيط بانه فيه و المحيط الى المحاط بانه عليه كذا في التحرير • وعند المحدثين هو الذي احاط علمه بمائة الف حديث متنا و اسنادا و احوال

رواته جرحا و تعديلا و تاريخا * و قيل من روى ما يصل اليه و وعى ما يحتاج اليه كمامر في المقدمة * و عند البلغاء يطلق على نوع من انواع رد العجز على الصدر و اين از مخترعات بعضي متاخرين است و چنان اختراع نموده شده كه رديف بصدر ابيات برده شود مثاله * شعر * توباشي دلبرو جان هم تو باشي * بهرغم مونس وهمدم توباشي * توباشي آنكه ميبايد ترا گفت * كه بهر ريش دل مرهم توباشي * كذا في جامع الصنائع *

فصل الظاء المعجمة * **حظوظ النفس** عند الصوفية مازاد في الحقوق كما يجيئ في فصل القاف *

حظوظ الكوكب كمايذكر في لفظ الاتصال في فصل اللام من باب الواو و هي بيت الكوكب ثم شرفه ثم المثلثة ثم الحدثم الوجه *

الحافظة عند الحكماء قوة تحفظ ما يدركه القوة الوهمية من المعاني و تذكرها و لذلك سميت ذاكرة ايضا ومحلها البطن الاخيرمن الدماغ كذا في بحرالجواهر * و هي قوة محلها التجويف الاخير من الدماغ من شانها حفظ ما يدركه الوهم من المعاني الجزئية فهي خزانة للوهم كالخيال للحس المشترك كذا في اصطلاحات السيد الجرجاني و قد ذكر مفصلا في لفظ الحواس *

حفظ العهد هو الوقوف عند ماحدّه الله تعالى لعباده فلا يفقد حيث ما أمر ولا يوجد حيث ما نهي كذافي اصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابى الغنائم *

حفظ عهد الربوبية و العبودية هوان لاينسب كمالا الا الى الرب و لانقصانا الا الى العبد كذا فى الاصطلاحات الصوفية *

المحفوظ هو عند المحدثين يطلق على مقابل الشاذ و يجيئ في فصل الذال المعجمة * و المحفوظ اسمان لعددين مخصوصين في عمل الخطائين و يجيئ في فصل الالف من باب الخاء المعجمة * و فى الاصطلاحات الصوفية المحفوظ هو الذي حفظه الله تعالى عن المخالفات فى القول و الفعل و الارادة فلا يقول ولا يفعل الا ما يرضى به الله و لا يريد الا ما يريده الله و لا يقصد الا ما امر الله به *

فصل الفاء * **الحذف** بالفتح وسكون الذال المعجمة فى اللغة هو الاسقاط و في اصطلاحات العلوم العربية يطلق على اسقاط خاص فعند اهل العروض يطلق على اسقاط السبب الخفيف من آخر الجزء فبقي من مفاعيلن مثلا فعولن لان مفاعي لما كان غير مستعمل وضع موضعه فعولن هكذا في رسالة قطب الدين السرخسي و جامع الصنائع وغيرهما * وعند اهل البديع يطلق على بعض المحسنات الخطية وبهذا المعنى ليس من علم البديع حقيقة و ان ذكره البعض فيه اي في علم البديع ولعله جعله من الملحقات وهو اسقاط الكاتب او الشاعر بعض الحروف المعجم من رسالته او خطبته او قصيدته كذا في المطول * و در

مجمع الصنائع آرد كه حذف آنست كه دبير يا شاعر تكلف آن نمايد كه يكحرف يا زياده معرب خواه معجم دركلام نيارد مثاله صنعت صدر مسند دستور مي برد زينت بهشت برين * درين الف متروك است * و معتبر درين صنعت حذف دو قسم است تعطيل ومنقوط * و صاحب جامع الصنائع طرح را بمعني حذف نوشته * والانسب باصطلاح الصرفيين ان الحذف هو اسقاط حرف اواكثر او حركة من كلمة و سمي اسقاط الحركة بالاسكان كما لا يخفى * قال الرضي في شرح الشافية قد اشتهر في اصطلاحهم الحذف الاعلالي للحذف الذي يكون لعلة موجبة على سبيل الاطراد كحذف الف عصا وياء قاض و الحذف الترخيمي و الحذف لالعلة للحذف الغير المطرد كحذف لام يدودم انتهى * والانسب باصطلاح النحاة و اهل المعاني و البيان انه اسقاط حركة او كلمة اكثر او اقل و قد يصير به الكلام المساوي موجزا وسماه اي الحذف ابن جني سجاعة العربية وهذا المعنى اعم من معنى الصرفيين * في الاتقان وهو انواع الاقتطاع و الاكتفاء و الاحتباك و يسميه البعض بالحذف المقابلي ايضا و الرابع الاختزال فالاقتطاع حذف بعض الكلمة و الاكتفاء هو ان يقتضي المقام ذكر شيئين بينهما تلازم و ارتباط فيكتفى باحدهما لنكتة و الاحتباك هو ان يحذف من الاول ما اثبت نظيره في الثاني و من الثاني ما اثبت نظيره في الاول و يجيئ تحقيق كل في موضعه و الاختزال هو ما ليس واحدا مما سبق و هو اقسام لان المحذوف اما كلمة اسم او فعل او حرف و اما اكثر من كلمة انتهى * فمنه اي من الاختزال حذف المضاف سواء اعطي للمضاف اليه اعرابه نحو واسأل القرية اي اهل القرية او ابقي على اعرابه عند مضي اضافة اخرى مثلها نحو تريدون عرض الحيوة الدنيا و الله يريد الآخرة بالجر في قرأة * اي عرض الآخرة و اذا احتاج الكلام الى حذف يمكن تقديره مع اول الجزئين و مع آخره فتقديره مع الثاني اولى لان الحذف من آخر الجملة اولى نحو الحج اشهر اي الحج حج اشهر لا اشهر حج و يجوز حذف مضافين نحو نقبضت قبضة من اثر الرسول اي من حافر فرس الرسول او ثلثة نحو فكان قاب قوسين اي فكان مقدار مسافة قربه مثل قاب * و منه حذف المضاف اليه و هو يكثر في الغايات نحو قبلُ و بعدُ و في المنادى المضاف الى ياء المتكلم نحو ربِّ اغفرلي و في ايّ و كل و بعض و جاء في غيرها كقراءة فلا خوف عليهم بضم خوف بلا تنوين اي فلا خوف شيئ عليهم * و منه حذف المبتدأ و يكثر في جواب الاستفهام نحو و ما ادراك ما الحطمة نار الله اي هي نار الله و بعد فاء الجواب نحو من عمل صالحا فلنفسه اي فعمله لنفسه و بعد القول نحو الا قالوا ساحر اي هو ساحر و بعد ما يكون الخبر صفة له في المعنى نحو و التائبون العابدون اي هم العابدون و نحو صم بكم عمي و وجب في النعت المقطوع الى الرفع و وقع في غير ذلك * و منه حذف الخبر نحو فصبر جميل اي فامري صبر * و منه حذف الموصوف نحو و عندهم قاصرات الطرف اي حور قاصرات * و منه حذف الصفة نحو يأخذ كل سفينة اي صالحة * و منه حذف المعطوف عليه نحو ان اضرب

بعصاك الحجر فانفلق اي فضرب فانفلق • وحيث دخلت واو العطف على لام التعليل ففي تخريجه وجهان احدهما ان يكون تعليلا معلله محذوف كقوله تعالى وليبلي المومنين منه بلاء حسنا فالمعنى و للاحسان الى مومنين فعل ذلك و ثانيهما انه معطوف على علة اخرى مضمرة ليظهر صحة العطف اي فعل ذلك ليذيق الكافرين بأسه و ليبلي الخ • و منه حذف المعطوف مع العاطف نحو لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح اي و من انفق بعده • و منه حذف حرف العطف وبابه الشعر و قد خُرّج على ذلك قوله تعالى وجوه يومئذ ناعمة اي و وجوه عطفا على وجوه يومئذ خاشعة و قيل اكلت خبزا لحما تمرا من هذا الباب و قيل من باب بدل الاضراب و اما حذف المعطوف بدون حرف العطف فغير جائز فيجب معه حذف العاطف • و منه حذف المبدل منه خُرّج عليه و لا تقولوا لما تصف السنتكم الكذب اي لما تصفه و الكذب بدل من الهاء • و منه حذف الموكد وبقاء التوكيد فسيبويه و الخليل اجازاه و ابو الحسن و من تبعه منعوه • و منه حذف الفاعل و هو لا يجوز الا في فاعل المصدر نحو لا يسأم الانسان من دعاء الخير اي من دعائه الخير • و منه حذف المفعول و هو كثير في مفعول المشية و الارادة و يرد في غيرهما ايضا لكن حذف المقول و بقاء القول غريب نحو قال موسى اتقولون للحق لما جاءكم اي هو سحر بدليل اسحر هذا • و منه حذف الحال يكثر اذا كان قولا اغني عنه المقول نحو و الملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم اي قائلين • و منه حذف واو الحال نحو قول الشاعر • ع • نُصِف النهار الماء غامره اي انتصف النهار و الحال ان الماء غامر هذا الغائص • و منه حذف المنادى نحو الا يا اسجدوا اي الا ياقوم اسجدوا • و منه حذف حرف النداء نحو رب احكم بالحق • و منه حذف العائد و يقع في اربعة ابواب الصلة نحو اهذا الذي بعث الله رسولا اي بعثه و الصفة نحو و اتقوا يوما لا تجزي نفس اي فيه و الخبر نحو و كلا وعد الله الحسنى اي وعده و الحال • و منه حذف المخصوص بالمدح او الذم نحو نعم العبد اي ايوب • و منه حذف الموصول الاسمي اجازه الكوفيون و الاخفش و تبعهم ابن مالك و شرط في بعض كتبه كونه معطوفا على موصول آخر و من حجتهم آمنا بالذي انزل الينا و انزل اليكم اى والذي انزل اليكم لان الذي انزل الينا ليس هو الذي انزل من قبلنا و لهذا اعيدت ما في قوله قولوا آمنا بالله و ما انزل الينا و ما انزل الى ابراهيم و هو الذي انزل من قبلنا • و منه حذف الموصول الحرفي قال ابن مالك لا يجوز الا في ان نحو و من آياته يريكم البرق اي ان يريكم و نحو تسمع بالمعيدي خير من ان تراه قال في المغني و هو مطرد في مواضع معروفة و شاذ في غيرها • و منه حذف الصلة و هو جائز قليلا لدلالة صلة اخرى او دلالة غيرها • و منه حذف الفعل وحده او مع مضمر مرفوع او منصوب او معهما • و منه حذف التمييز نحو كم صمت اي كم يوما صمت و قال الله تعالى عليها تسعة عشر و قوله ان يكن منكم عشرون صابرون و هو شاذ في باب نعم نحو من توضأ يوم الجمعة فبها و نعمت اي فبالرخصة اخذ

و نعمت رخصة * ومنه حذف الاستثناء اي المستثنى و ذلك بعد الا و غير المسبوقين بليس يقال قبضت عشرة ليس الا و ليس غيراي ليس الا عشرة و اجاز البعض ذلك بعد لم يكن و هو ليس بمسموع و اما حذف اداة الاستثناء فلم يجزه احد الا ان السهيلي قال في قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله ان التقدير الا قائلا الا ان يشاء الله فتضمن كلامه حذف اداة الاستثناء و المستثنى جميعا و الصواب ان يقال الاستثناء مفرغ و ان المستثنى مصدر اوحال اي الا قولا مصحوبا بان يشاء الله او الا ملتبسا بان يشاء الله و قد علم انه لايكون القول مصحوبا بذلك الا مع حرف الاستثناء فطوي ذكره لذلك فالباء محذوفة من ان * ومنه حذف فاء الجواب و هو مختص بالضرورة و قد خرّج عليه الاخفش قوله تعالى ان ترك خيرا الوصية للوالدين اي فالوصية و قال غيره الوصية فاعل ترك * ومنه حذف قد في الحال الماضي نحو او جاؤكم حصرت صدورهم اي قد حصرت * ومنه حذف لا التبرية حكى الاخفش لارجل و امرأة بالفتح و اصله ولاامرأة * ومنه حذف لا النافية يطرد ذلك في جواب القسم اذا كان المنفي مضارعا نحو تالله تفتؤ تذكر يوسف اي لا تفتؤ و يقلّ مع الماضي و يسهله تقدم لا على القسم كقول الشاعر * ع * فلا و الله نادى الحي قومي * و سُمع بدون القسم و قد قيل به في قوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا اي لئلا تضلوا و قيل المضاف محذوف اي كراهة ان تضلوا و منه على الذين يطيقونه اي لا يطيقونه * ومنه حذف لام الامر و هو مطرد عند بعضهم في نحو قل له يفعل وجعل منه وقل لعبادي يقولوا وقيل هو جواب شرط محذوف او جواب الطلب و الحق ان حذفها مختص بالشعر * ومنه حذف لام التوطية نحو وان لم ينتهوا عما يقولون ليمسن الذين كفروا اي لان لم ينتهوا * ومنه حذف لام لقد و هو لام جواب القسم و يحسن مع طول الكلام نحو قد افلح من زكّها * ومنه حذف الجار و هو يكثر مع أنْ و أنّ و قد يحذف مع بقاء الجر نحو اللهِ لا فعلن كذا و ا ما حذفه مع المجرور فكثير * ومنه حذف ما النافية جوزه ابن معط في جواب القسم خلافا لابن خيار * ومنه حذف ما المصدرية قاله ابو الفتح في قوله ياتيه تقدمون الخيل شعثا * ومنه حذف كي المصدرية اجازه السيرافي في نحو جئت لتكرمني و انما يقدر الجمهور هنا أن لانها ام الباب فهي اولى بالتجوز * ومنه همزة الاستفهام خرّج عليه هذا ربي * و منه حذف نون التاكيد يجوز في لافعلن للضرورة و يجب في الخفيفة اذا لقيها ساكن نحو اضرب الغلام بفتح الباء و الاصل اضربن وفي غيره ضرورة و قيل جاء في النثر ايضا كقراءة الم نشرح بالفتح * ومنه حذف نوني التثنية و الجمع يجب عند الاضافة و شبهها نحو لا غلامي لزيد اذا لم يقدر اللام مقحمة وعند تقصير الصلة نحو الضاربا زيدا و الضاربوا عمروا وعند اللام الساكنة قليلا نحو لذائقو العذاب فيمن قرئ بالنصب وعند الضرورة * ومنه حذف التنوين يحذف لزوما للدخول ال و للاضافة و شبهها و لمنع الصرف و للوقف في غير النصب و لاتصال الضمير و لكون الاسم علما موصوفا بما اتصل به و اضيف الى علم آخر من ابن او ابنة اتفاقا او بنت عند قوم * و يحذف لالتقاء الساكنين قليلا وعليه

قوله قل هو الله احد الله الصمد بترك تنوين احد * ولا يحذف تنوين مضاف بغير مذكور باطراد الا ان اشبه في اللفظ المضاف نحو قطع الله يد و رجل من قالها * و منه حذف ال التعريف تحذف للاضافة المعنوية و النداء * و سمع سلام عليكم بغير تنوين * و منه حذف لام الجواب و ذلك ثلثة حذف لام جواب لو نحو لو نشاء جعلناه اجاجا و حذف لام لافعلن و هو مختص بالضرورة و حذف لام جواب القسم كما سبق * و منه حذف حركة الاعراب و البناء كقراءة فتوبوا الى بارئكم و يامركم و بعولتهن احق بسكون الثلاثة * و منه حذف الكلام في الجملة و يقع ذلك باطراد في مواضع احدها بعد حرف الجواب يقال اقام زيد فنقول نعم و ثانيها بعد نعم و بئس اذا حذف المخصوص و قيل ان الكلام جملتان و ثالثها بعد حرف النداء في مثل ياليت قومي يعلمون اذا قيل انه على حذف المنادى اي يا هؤلاء و رابعها بعد ان الشرطية كقوله * شعر * قالت بنات العم ياسلمى و ان * كان عيا معدما قالت و ان * اي و ان كان كذلك رضيته ايضا و خامسها في قولهم افعل هذا اما لا اي ان كنت لاتفعل غيره فافعله * و منه حذف اكثر من جملة نحو فارسلون يوسف اي فارسلون الى يوسف لاستعبره الرؤيا ففعلوا فاتاه فقال له يا يوسف * و منه حذف جملة القسم و هو كثير جدا و هو لازم مع غير الباء * و حيث قيل لا فعلن اولقد فعل او لئن فعل و لم يقدم جملة قسم يكون القسم مقدرا نحو لاعذبنه عذابا شديدا * و اختلف في نحو لزيد قائم و ان زيدا قائم او بقائم هل يجب كونه جوابا للقسم اولا * و منه حذف جواب القسم يجب اذا تقدم عليه او اكتنفه ما يغني عن الجواب فالاول نحو زيد قائم و الله و الثاني نحو زيد و الله قائم * فان قلت زيد و الله انه قائم او بقائم احتمل كون المتاخر عنه خبرا عن المتقدم او جوابا و جملة القسم و جوابه الخبر و يجوز في غير ذلك نحو و النازعات غرقا الآية لنبعثن بدليل ما بعده * و منه حذف جملة الشرط وهو مطرد بعد الطلب نحو فاتبعوني يحببكم الله * وحذف جملة الشرط بدون الاداة كثير * و منه حذف جواب الشرط نحو لو لا فضل الله عليكم و رحمته اي لعذبكم و هو واجب في مثل هو ظالم ان فعل و مثل هو ان فعل ظالم اي فعليه لعنة الله * و منه حذف جملة مبينة عن المذكور نحو ليحق الحق و يبطل الباطل اي فعل ما فعل هذا كله خلاصة ما في الاتقان و المطول * فائدة * الحذف الذي يلزم النحوي النظر فيه هو ما اقتضته الصناعة و ذلك كان يجد خبرا بدون مبتدأ او بالعكس او شرطا بدون جزاء او بالعكس او معطوفا بدون معطوف عليه او بالعكس او معمولا بدون عامل * و اما قولهم سرابيل تقيكم الحر على كون التقدير والبرد فضول في علم النحو و انما ذلك للمفسر وكذا قولهم يحذف الفاعل لعظمته او حقارته و نحو ذلك فانه تطفل منهم على صناعة البيان * فائدة * في ذكر شروط الحذف و هي ثمانية * الاول وجود دليل حالي او مقالي اذا كان المحذوف جملة باسرها نحو قالوا سلاما اي سلمنا سلاما و نحو اذا قيل لهم ماذا انزل ربكم قالوا خيرا او احد ركنيها نحو قال سلام قوم منكرون اي سلام عليكم انتم قوم منكرون فحذف خبر الاولى و مبتدأ الثانية او لفظا يفيد معنى فيها هي مبنية عليه نحو تالله تفتؤ و اما اذا كان المحذوف فضلة فلا يشترط لحذفه

وجدان الدليل و لكن يشترط ان لا يكون في حذفه ضرر معنوي كما في قولك ما ضربت الا زيدا او صناعي كما في قولك زيدا ضربته وقولك ضربني و ضربت زيد • ولا شتراط الدليل امتنع حذف الموصوف في نحو رايت رجلا ابيض بخلاف رايت رجلا كاتبا و حذف المضاف في نحو غلام زيد بخلاف جاء ربك وحذف المبتدأ اذا كان ضمير الشان • ومن الادلة ما هو صناعي اى تختص بمعرفة النحو فانه انما عرف من جهة الصناعة و اعطاء القواعد و انكان المعنى مفهوما كقولهم في لا اقسم بيوم القيمة ان التقدير لانا اقسم و ذلك لان فعل الحال لا يقسم عليه • و يشترط فى الدليل اللفظي ان يكون طبق المحذوف فلا يجوز زيد ضارب و عمرو اي ضارب و يراد بالمحذوف معنى يخالف المذكور ومن الادلة العقل حيث يستحيل صحة الكلام عقلا الا بتقدير محذوف ثم تارة يدل على اصل الحذف من غير دلالته على تعيينه بل يستفاد التعيين من دليل آخر نحو حرمت عليكم الميتة فانه لما لم تصح اضافته الى الاجرام دل العقل على حذف شيئ و اما تعيينه و هو التناول فمستفاد من قوله عليه السلام والصلوة انما حرم اكلها و تارة يدل على التعيين ايضا نحو وجاء ربك اي امر ربك بمعنى عذابه لان العقل دل على استحالة مجيئ الرب تعالى وعلى ان الجائي امره و تارة يدل على التعيين عادة نحو فذلكن الذي لمتنني فيه دل العقل على الحذف لان يوسف لا يصلح ظرفا للوم ثم يحتمل ان يقدر لمتنني في حبه لقوله تعالى قد شغفها حبا و في مراودته لقوله تعالى تراود فتيها و العادة دلت على الثاني لان الحب المفرط لايلام صاحبه عليه عادة لانه ليس اختياريا بخلاف المراودة و تارة يدل عليه التصريح به في موضع آخر و هو اقواها نحو رسول من الله اي من عند الله بدليل ولما جاءهم رسول من عند الله ومن الادلة على اصل الحذف العادة بان يكون العقل غير مانع عن اجراء اللفظ على ظاهره من غير حذف نحو و لو نعلم قتالا لاتبعناكم اي مكان قتال و المراد مكانا صالحا للقتال لانهم كانوا اخبروا الناس بالقتال و يتغيرون بان يتفوهوا بانهم لا يعرفونه فالعادة تمنع ارادة حقيقة القتال ومن الادلة الشروع فى الفعل نحو بسم الله الرحمن الرحيم فيقدر ما جعلت التسمية مبدأ له قراءة كان او فعلا • الثاني • ان لا يكون المحذوف كالجزء فلا يحذف الفاعل ولا نائبه ولا شبهه كاسم ان و اخواتها • الثالث ان لا يكون موكدا لان الحذف مناف للتاكيد لانه مبني على الاختصار والتاكيد مبني على الطول و من ثم رد الفارسي على الزجاج في قوله تعالى ان هذان لساحران اي ان هذان لهما ساحران فقال الحذف و التاكيد باللام متنافيان • و اما حذف الشيئ لدليل و تاكيده فلا تنافي بينهما لان المحذوف بالدليل كالثابت ولذا قال ابن مالك لا يجوز حذف عامل المصدر الموكد • الرابع • ان لا يودي حذفه الى اختصار المختصر فلا يحذف اسم الفعل دون معموله لانه اختصار الفعل • الخامس • ان لا يكون عاملا ضعيفا كالجار و الناصب للفعل و الجازم الا في مواضع قويت فيها الدلالة و كثر فيها الاستعمال لتلك العوامل و لا يجوز القياس عليها • السادس • ان

لا يكون عوضا عن شيئ فلا يحذف ما في اما انت منطلقا انطلقت ولا كلمة لا في قولهم افعل هذا اما لا ولا التاء من عدة * السابع والثامن * ان لا يودي حذفه الى تهية العامل للعمل وقطعه عنه ولا الى اعمال العامل الضعيف مع امكان اعمال العامل القوي * وللامر الاول منع البصريون حذف مفعول الفعل الثاني من نحو ضربني وضربته زيد لئلا يتسلط على زيد ثم يقطع عنه برفعه بالفعل الاول * ولاجتماع الامرين امتنع عندهم ايضا حذف المفعول من زيد ضربته لان في حذفه تسليط ضرب على العمل في زيد مع قطعه عنه واعمال الابتداء مع التمكن من اعمال الفعل ثم حملوا على ذلك زيدا ضربته اوهل زيدا ضربته فمنعوا الحذف و ان لم يود الى ذلك * فائدة * اعتبر الاخفش في الحذف التدريج حيث امكن ولهذا قال في قوله تعالى واتقوا يوما لاتجزي نفس ان الاصل لاتجزي فيه فحذف حرف الجر ثم الضمير وهذه ملاطفة في الصناعة ومذهب سيبويه انهما حذفا معا * فائدة * الاصل ان يقدر الشيئ في مكانه الاصلي لئلا يخالف الاصل من وجهين الحذف ووضع الشيئ في غير محله فيجب ان يقدر المفسر في زيدا رأيته مقدما عليه * وجوز البيانيون تقديره مؤخرا لافادة الاختصاص كما قاله النحاة اذا منع منه مانع نحو واما ثمود فهد يناهم فان النحاة على انه يقدر موخرا ههنا اذ لايلي امّا فعل * فائدة * ينبغي تقليل المقدر مهما امكن لتقلّ مخالفة الاصل ولذلك كان تقدير الاخفش في ضربي زيدا قائما ضربه قائما اولى من تقدير باقي البصريين وهو حاصل اذا كان قائما قال الشيخ عز الدين ولايقدر من المحذوفات الا اشدها موافقة للغرض وافصحها * ومهما تردد المحذوف بين الحسن والاحسن وجب تقدير الاحسن في التنزيل لان الله وصف كتابه بانه احسن الحديث * فائدة * اذا دار الامر بين كون المحذوف فعلا والباقي فاعلا وبين كونه مبتدأ والباقي خبرا فالثاني اولى لان المبتدأ عين الخبر فالمحذوف عين الثابت فيكون حذفا كلا حذف فاما الفعل فانه غير الفاعل اللهم الا ان يعتضد الاول برد آية اخرى في ذلك الموضع او بموضع آخر يشبهه * واذا دار بين كونه مبتدأ وخبرا فقال الواسطي كونه مبتدأ اولى لان الخبر محط الفائدة * وقال العبدي الاولى الخبر لان التجوز في آخر الجملة اسهل * واذا دار الامر بين كونه اولا وثانيا فالثاني اولى ومن ثم رجّح ان المحذوف في نحو اتحاجوني نون الوقاية لانون الرفع * فائدة * في حذف المفعول اختصارا واقتصارا جرت عادة النحاة ان يقولوا بحذف المفعول اختصارا واقتصارا ويريدون بالاختصار الحذف بدليل وبالاقتصار الحذف بغير دليل ويمثلونه بنحو كلوا واشربوا اي اوقعوا هذين الفعلين * والتحقيق ان يقال كما قال اهل البيان تارة يتعلق الغرض بالاعلام بمجرد وقوع الفعل من غير تعيين من اوقعه ومن اوقع عليه فيجاء بمصدره مسندا الى فعل كون عام فيقال حصل حريق او نهب وتارة يتعلق بالاعلام بمجرد ايقاع الفاعل للفعل فيقتصر عليه ولا يذكر المفعول ولا ينوى لان المنوي كالثابت ولا يسمى

محذوفا لان الفعل ينزل لهذا القصد منزلة ما لامفعول له ومنه هل يستوي الذين يعلمون و الذين لا يعلمون و تارة يقصد اسناد الفعل الى فاعله و تعليقه بمفعوله فيذكران * و هذا النوع اذا لم يذكر مفعوله قيل انه محذوف * و قد يكون في اللفظ ما يستدعيه فيحصل الجزم بوجوب تقديره نحوا هذا الذي بعث الله رسولا * وقد يشتبه الحال في الحذف و عدمه نحو قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن قد يتوهم ان معناه نادوا فلا حذف او سموا فالحذف واقع * فائدة * اختلف في الحذف فالمشهور انه من المجاز و انكره البعض لان المجاز استعمال اللفظ في غير موضعه و الحذف ليس كذلك * و قال ابن عطية حذف المضاف و هو عين المجاز و معظمه و ليس كل حذف مجازا * و قال الفراء في الحذف اربعة اقسام قسم يتوقف عليه صحة اللفظ و معناه من حيث الاسناد نحو واسأل القرية اي اهلها اذ لا يصح اسناد السؤال اليها وقسم يصح بدونه لكن يتوقف عليه شرعا كقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام أخر اي فافطر فعدة و قسم يتوقف عليه عادة لا شرعا نحو ان اضرب بعصاك الحجر فانفلق اي فضربه فانفلق و قسم يدل عليه دليل غير شرعي ولا هو عادة نحو فقبضت قبضة من اثر الرسول دل الدليل على انه انما قبض من اثر حافر فرس الرسول و ليس في هذه الاقسام مجاز الا الاول * و قال الزنجاني في المعيار انما يكون مجازا اذا تغير حكم فاما اذا لم يتغير كحذف خبر المبتدأ فليس مجازا اذ لم يتغير حكم ما بقي من الكلام * و قال القزويني في الايضاح متى تغير اعراب الكلمة بحذف او زيادة فمجاز و الافلا و قد سبق في لفظ المجاز * فائدة * للحذف فوائد كالاختصار و الاحتراز عن العبث بظهوره و كالتنبيه على ضيق الوقت كما في التحذير و الاغراء و كالتفخيم و الاعظام لما فيه من الابهام و كالتخفيف لكثرته في الكلام كما في حذف حرف النداء و غير ذلك مما بين في كتب البيان و ان شئت توضيح تلك المباحث فارجع الى المغني و الاتقان *

الحذف والايصال عند اهل العربية عبارة عن حذف الجار و ايصال الفعل او شبهه الى المجرور هكذا يستفاد من بعض حواشي التلخيص *

المحذوف هو اسم مفعول من الحذف فمعناه يظهر من معنى الحذف لغة و اصطلاحا * ويطلق ايضا عند الشعراء على معنى آخر غير ما سبق چنانكه در مجمع الصنائع واقع شده كه محذوف كلمهٔ را گويند كه چون آنرا از عروض و ضرب بيفكني معني شعر ناقص نگردد و آنچه ماند بحري ديگر شود بلفظ و معني راست مثاله * شعر * گلنار برخ داري شكر بلبان داري * صد نقش درين داري صد نقش دران داري * اين از بحر هزج اخرب است و اگر كلمهٔ داري را از اخير هر دو مصراع دور كني وزن رباعي بود *

الحرف بالفتح و سكون الراء المهملة في العرف اي عرف العرب كما في شرح المواقف يطلق على ما يتركب منه اللفظ نحو ا ب ت لا الف و باء و تاء فانها اسماء الحروف لا انفسها كما في النظامي

شرح الشافية و يسمى حرف التهجي و حرف الهجاء و حرف المبني • و ماهيته واضحة بديهية و جميع ما ذكر في تعريفها المقصود منها التنبيه على خواصها و صفاتها و بهذا الاعتبار عرفه القراء بانه صوت معتمد على مقطع محقق و هو ان يكون اعتماده على جزء معين من اجزاء الحلق و اللسان و الشفة او مقطع مقدر و هو هواء الفم اذ الالف لا معتمد له في شيء من اجزاء الفم بحيث انه ينقطع في ذلك الجزء و لذا يقبل الزيادة و النقصان و يختص بالانسان وضعا كذا في تيسر القاري • و عرفه ابن سينا بانه كيفية تعرض للصوت بها اي بتلك الكيفية يمتاز الصوت عن صوت آخر مثله في الحدة و الثقل تمييزا في المسموع • فقوله كيفية اي هيئة وضعية • و قوله تعرض للصوت اراد به ما يتناول عروضها له في طرفه عروض الآن للزمان فلا يرد ما قيل ان التعريف لا يتناول الصوامت كالتاء و الطاء و الدال فانها لا توجد الا في الآن الذي هو بداية زمان الصوت او نهايته فلا تكون عارضة له حقيقة اذ العارض يجب ان يكون موجودا مع المعروض و هذه الحروف الآنية لا توجد مع الصوت الذي هو زماني • و توضيح الدفع انها عارضة للصوت عروض الآن للزمان و النقطة للخط فان عروض الشيء للشيء قد يكون بحيث يجتمعان في الزمان و قد لا يكون وحينئذ يجوز ان يكون كلواحد من الحروف الآنية طرفا للصوت عارضا له عروض الآن للزمان • و قوله مثله في الحدة والثقل ليخرج عن التعريف الحدة والثقل فانهما و انكانتا صفتين مسموعتين عارضتين للصوت يمتاز بهما ذلك الصوت عما يخالفه في تلك الصفة العارضة الا انه لا يمتاز بالحدة صوت عن صوت آخر يماثله في الحدة و لا بالثقل صوت عما يشاركه فيه • و قوله تمييزا في المسموع ليخرج الغنة وهي التي تظهر من تسريب الهواء بعضها الى جانب الانف و بعضها الى الفم مع انطباق الشفتين و البحوحة التي هي غلظ الصوت الخارج من الحلق فان الغنة و البحوحة سواء كانتا ملذتين او غير ملذتين صفتان عارضتان للصوت يمتاز بهما عما يشاركه في الحدة و الثقل لكنهما ليسا مسموعين فلا يكون التمييز الحاصل منهما تمييزا في المسموع من حيث هو مسموع و نحوهما كطول الصوت وقصره وكونه طيبا وغير طيب فان هذه الامور ليست مسموعة ايضا • اما الطول و القصر فلانهما من الكميات المحضة و الماخوذة مع الاضافة و لا شيء منهما بمسموع و انكان يتضمن ههنا المسموع فان الطول انما يحصل من اعتبار مجموع صوتين صوت حاصل في ذلك الوقت و هو مسموع و صوت حاصل قبل ذلك الوقت و هو ليس بمسموع • و اما كون الصوت طيبا اي ملائما للطبع او غير طيب فامر يدركه الوجدان دون السمع فهما مطبوعان لامسموعان اذ قد تختلف هذه الامور اعني الغنة و البحوحة ونحوهما و المسموع واحد وقد تتحد و المسموع مختلف و ذلك لان هذه الامور و ان كانت عارضة للصوت المسموع الا انها في انفسها ليست مسموعة فلا يكون اختلافها مقتضيا لاختلاف المسموع و لا اتحادها مقتضيا لاتحاده بخلاف العوارض المسموعة فان اختلافها يقتضي اختلاف المسموع الذي هو مجموع الصوت و عارضه واتحادها يقتضي اتحاد المسموع لا مطلقا بل باعتبار ذلك العارض المسموع • و الحق ان معنى التمييز

في المسموع ليس ان يكون ما به التمييز مسموعا بل ان يحصل به التمييز في نفس المسموع بان يختلف باختلافه و يتحد باتحاده كالحرف بخلاف الغنة و البحوحة و نحوهما كذا في شرح المواقف في مبحث الاصوات * و يعرّف الحرف عند اهل الجفر بانه بناء مفرد مستقل بالدلالة و تسمى دلالة الحروف دلالة اولية و دلالة الكلمة دلالة ثانية وهو موضوع علم الجفر و بهذا صرح في بعض رسائل الجفر و لذا يسمى علم الجفر بعلم الحروف * تقسيمات حروف الهجاء * الاول الى المعجمة وهي المنقوطة و غير المعجمة و هي غير المنقوطة و تسمى بالمهملة ايضا * الثاني الى نوراني و ظلماني * قال اهل الجفر الحروف النورانية حروف فواتح السور و مجموعها صراط علي حق نمسكه و الباقية ظلمانية * و منهم من يسمي الحروف النورانية بحروف الحق و الظلمانية بحروف الخلق * و منهم من قال نوراني را اعلى خوانند و ظلماني دو قسم اند هفت حروف را ادنى خوانند و آن ب ت د ذ ض و غ است و هفت حرف باقي را ادنى ادنى خوانند كذا في بعض رسائل الجفر * الثالث الى المسروري و الملبوبي و الملفوظي * و في بعض رسائل الجفر حروف سه قسم اند ملفوظي آنكه از تركيب سه حرف در تلفظ تمام شود چون الف و جيم و دال و اينها سيزده حرف است منحصر در دو قسم قسمي زائد الحركت چون الف كه اوسط او متحرك است و قسمي زائد السكون چون جيم و دال * و مسروري آنكه از تركيب سه حرف بتلفظ آيد ليكن حرف آخر از جنس اول بود و آن سه حرف است ميم و نون و واو * ملبوبي آنكه تلفظ آن بدو حرف است و آنها دوازده حرف است انتهى كلامه * و بايد دانست كه در ملفوظي مشروط است كه حرف اول و آخر از يك جنس نباشند و الا مسروري از اقسام ملفوظي گردد پس تقابل از اقسام برخيزد و اين مبطل تقسيم است بسوي سه قسم و مويد است اينرا آنچه در فرهنگ جهانگيري ذكر نموده و گفته كه علماء عرب حروف را سه قسم ساخته اند اول را مسروري نامند و آن دو حرفي است و اين دوازده حرف اند با تا ثا حا خا را زا طا ظا فا ها يا و قسم دويم را ملفوظي گويند و آن سه حرفي بود كه آخرش از قسم اول نباشد و اين سيزده حرف است الف جيم دال ذال سين شين صاد ضاد عين غين قاف كاف لام و قسم سوم را ملبوبي و مكتوبي گويند و آن سه حرفي باشد كه آخرش از قسم اول باشد و اين سه حرف است ميم نون واو انتهى * و مخفي نيست كه درين كلام ملبوبي را بر مسروري اطلاق نموده بعكس كلام سابق * الرابع الى المنفصلة و غيرها در انواع البسط مي آرد الف و دال و ذال و را و زا و واو و لا اينها حروف سبعة منفصله خوانند چه اينها در كتابت منضم بحرفي ديگر نمي شوند و اينها را خواتيم نيز خوانند و ماوراي اينها را غير منفصله گويند * الخامس الى المفردة و المتزاوجة التي تسمى بالمتشابهة ايضا * در انواع البسط ميگويد حروف يا متشابه اند و متزاوجه نيز نامند و آن حروفيكه در صور آنها تفاوتي نيست مگر بنقطة چون حا و خا و يا مفرده و آن حروفيكه چنين نباشند * السادس الى المصوتة

و الصامتة فالمصوتة حروف المد و اللين اى حروف العلة الساكنة التي حركة ما قبلها مجانسة لها * و الصامتة ما سواها سواء كانت متحركة او ساكنة و لكن ليس حركة ما قبلها من جنسها فالالف ابدا مصوتة لوجوب كونها ساكنة و ما قبلها مفتوحا * و اطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اللفظي و اما الواو و الياء فقد تكونان صامتتين ايضا كذا في شرح المواقف * السابع الى زمانية و آنية وفي شرح المواقف الحروف اما زمانية صرفة كالمصوتة فانها زمانية عارضة للصوت باقية معه زمانا بلا شبهة * و كذا بعض الصوامت كالفاء و القاف و السين و الشين و نحوها مما يمكن تمديدها بلا توهم تكرار فان الغالب على الظن انها زمانية ايضا و اما آنية صرفة كالتاء و الطاء و غيرهما من الصوامت التي لايمكن تمديدها اصلا فانها لاتوجد في آخر زمان حبس النفس كما في لفظ بيت و فرط او في اوله كما في لفظ تراب او في آن يتوسطهما كما اذا وقعت تلك الصوامت في اوساط الكلم فهي بالنسبة الى الصوت كالنقطة و الآن بالنسبة الى الخط و الزمان * و تسميتها بالحروف اولى من تسميتها بغيرها لانها اطراف الصوت و الحرف هو الطرف * و اما آنية تشبه الزمانية و هي ان تتوارد افرادا آنية مرارا فيظن انها فرد زماني كالراء و الحاء و الخاء فان الغالب على الظن ان الراء في آخر الدار مثلا راءات متوالية كلواحد منها آني الوجود الا ان الحس لا يشعر بامتياز ازمنتها فيظنها حرفا و احدا زمانيا و كذا الحال في الحاء و الخاء كذا في شرح المواقف * الثامن الى المتماثلة و المتخالفة فالمتماثلة ما لا اختلاف بينها بذواتها ولا بعوارضها المسماة بالحركة و السكون كاليائين المتحركين بنوع واحد من الحركة * و المتخالفة ما ليس كذلك سواء كانت متخالفة بالذات و الحقيقة كالياء و الميم او بالعرض كالياء الساكنة و المتحركة كذا في شرح المواقف هذا لكن المذكور في فن الصرف ان المتماثلة هي المتفقة في الحقيقة و ان كانت مختلفة بالعوارض * قال في الاتقان في بحث الادغام نعني بالمتماثلين ما اتفقا مخرجا و صفة كاليائين و اللامين و بالمتجانسين ما اتفقا مخرجا و اختلفا صفة كالطاء و التاء و الظاء و التاء و بالمتقاربين ما تقاربا مخرجا او صفة كالدال و السين و الضاد و الشين انتهى * فالحروف على هذا اربعة اقسام المتماثلة و المتجانسة و المتقاربة و ما ليس شيئا منها * التاسع الى المجهورة و المهموسة فالمجهورة ما ينحصر جري النفس مع تحركه * والمهموسة بخلافها اي ما لاينحصر جري النفس مع تحركه و الانحصار الاحتباس و هي السين و الشين و الحاء و الخاء والثاء المثلثة و التاء المثناة الفوقانية و الصاد المهملة و الفاء و الهاء و الكاف * و المجهورة ما سواها ففي المجهورة يشبع الاعتماد في موضعه فمن اشباع الاعتماد يحصل ارتفاع الصوت و الجهر هو ارتفاع الصوت فسميت بها * وكذا الحال في المهموسة لانه بسبب ضعف الاعتماد يحصل الهمس وهو الخفاء فاذا اشبعت الاعتماد وجرى الصوت كما في الضاد والزاء و العين والغين و الياء فهي مجهورة رخوة واذا اشبعته و لم يجر الصوت كالقاف والجيم والطاء و الدال فهي مجهورة شديدة * قيل المجهورة

تخرج اصواتها من الصدر و المهموسة تخرج اصواتها من مخارجها في الفم وذلك مما يرخي الصوت فيخرج الصوت من الفم ضعيفا * ثم ان اردت الجهربها و اسماعها اتبعت صوتها بصوت من الصدر لتفهم * وتمتحن المجهورة بان تكررها مفتوحة او مضمومة او مكسورة رفعت صوتك بها او اخفيته سواء اشبعت الحركات حتى تتولد الحروف نحو قا قا قا او قو قو قو او قي قي قي او لم تشبعها نحو ققق فانك ترى الصوت يجري ولا ينقطع ولا يجرى النفس الا بعد انقضاء الاعتماد و سكون الصوت * و اما مع الصوت فلا يجري و ذلك لان النفس الخارج من الصدر و هو مركب الصوت يحتبس اذا اشتد اعتماد الناطق على مخرج الحرف اذ الاعتماد على موضع من الحلق او الفم يحبس النفس و ان لم يكن هناك صوت و انما يجرى النفس اذا ضعف الاعتماد * و انما كُرّرت الحروف في الامتحان لانك لونطقت بواحد منها غير مكرر فعقيب فراغك منه يجرى النفس بلا فصل فيظن ان النفس انما خرج مع المجهورة لا بعده فاذا تكرر و طال زمان الحرف و لم يخرج النفس مع تلك الحروف المكررة عرفت ان النطق بالحروف هو الحابس للنفس * و انما جاز اشباع الحركات لان الواو و الالف و الياء ايضا مجهورة فلا يجري مع صوتها النفس * و اما المهموسة فانك اذا كررتها مع اشباع الحركة او بدونها فان جوهرها لضعف الاعتماد على مخارجها لايحبس النفس فيخرج النفس و يجري كما يجرى الصوت نحو ككك و قس على هذا * العاشر الى الشديدة و الرخوة و ما بينهما فالشديدة ما ينحصر جري صوته في مخرجه عند اسكانه فلايجرى الصوت و الرخوة بخلافها * و اما ما بينهما فحروف لايتم لها الانحصار ولا الجري * و انما اعتبر اسكان الحروف لانك لو حركتها و الحركات ابعاض الحروف من الواو و الياء و الالف وفيها رخاوة مّا لجرت الحركات لشدة اتصالها بالحروف الشديدة الى شيئ من الرخاوة فلم يتبين شدتها * فقيد الاسكان لامتحان الشديدة من الرخوة * فالحروف الشديدة الهمزة و الجيم و الدال و الطاء المهملتان و الباء الموحدة و التاء المثناة الفوقانية و الكاف و القاف * و الرخوة ما عدا هذه الحروف المذكورة و ما عدا حروف لم يروعنا فانها ليست شديدة ولا رخوة فهي مما بينهما * و انما جعل هذه الاحرف الثمانية اي اللام و الميم و الياء المثناة التحتانية و الراء المهملة و الواو و العين المهملة و النون و الالف مما بينهما اي بين الشديدة و الرخوة لان الشديدة هي التي ينحصر الصوت في مواضعها عند الوقف و هذه الاحرف الثمانية ينحصر الصوت في مواضعها عند الوقف ايضا لكن يعرض لها اعراض توجب حصر الصوت من غير مواضعها * اما العين فينحصر الصوت عند مخرجه لكن لقربه من الحاء التي هي من المهموسة ينسل صوته قليلا فكانك وقفت على الحاء * و اما اللام فمخرجها اعني طرف اللسان لايتجافى عن موضعه من الحنك عند النطق به فلا يجري منه صوت لكن لما لم يسد طريق الصوت بالكلية كالدال بل انحرف طرف اللسان عند النطق به خرج الصوت عند النطق به من متشدق اللسان فويق مخرجه * و اما الميم و النون فان الصوت لايخرج عن موضعهما

من الفم لكن لما كان لهما مخرجان في الفم و الخيشوم جرى الصوت من الانف دون الفم لانک لو امسکت انفک لم يجر الصوت بهما و اما الراء فلم يجر الصوت في ابتداء النطق به لكنه جرى شيأ لانحرافه و ميله الى اللام كما قلنا في العين المائل الى الحاء و ايضا و الراء مكرر فاذا تكرر جرى الصوت معه في اثناء التكرير * وكذلك حروف العلة لا يجرى الصوت معها كثيرا لكن لما كان مخارجها تتسع لهواء الصوت اشد من اتساع غيرها من المجهورة كان الصوت معها يكثر فيجري منه شيئ * و اتساع مخرج الالف لهواء صوته اكثر من اتساع مخرجي الواو و الياء لهواء صوتهما فلذلك سمي الهاوي اي ذا الهواء كالناشب و النابل * و انما كان الاتساع للالف اكثر لانك تضم شفتيك للواو فتضيق المخرج و ترفع لسانك قبل الحنك للياء و اما الالف فلا يعمل له شيئ من هذا فاوسعهن مخرجاً الالف ثم الياء ثم الواو فهذه الحروف اخفى الحروف لاتساع مخارجها و اخفاهن الالف لسعة مخرجها اكثر * اعلم ان الفرق بين الشديدة و المجهورة ان الشديدة لا يجرى الصوت بها بل انک تسمع به في آن ثم ينقطع * و المجهورة لا اعتبار فيها لعدم جري الصوت بل الاعتبار فيها لعدم جري النفس عند التصويت بها هذا كله ما ذهب اليه ابن الحاجب و اختاره الرضي * و بعضهم اخرج من المجهورة الاحرف السبعة التي هي من الرخوة اي الضاد و الظاء و الذال و الزاء و العين و الغين و الياء فيبقى فيها الحروف الشديدة و اربعة احرف مما بينهما و هي اللام و الميم و الواو و النون فيكون مجموع المجهورة عنده اثنى عشرحرفا و هي حروف ولمن اجدك قطبت وهذا القائل ظن ان الرخاوة تنافي الجهر و ليس بشيئ لان الرخاوة ان يجرى الصوت بالحرف و الجهر رفع الصوت بالحرف سواء جرى الصوت اولم يجر * الحاوي عشر الى المطبقة و المنفتحة فالمطبقة ما ينطبق معه الحنك على اللسان لانك ترفع اللسان اليه فيصير الحنک کالطبق على اللسان فتكون الحروف التي يخرج بينهما مطبقا عليهما و هي الصاد و الضاد و الطاء و الظاء * و اما قال ابن الحاجب من انها ما ينطبق على مخرجه الحنك فليس بمطرد لان مخرج الضاد حافة اللسان وحافته ينطبق عليها الاضراس وباقي اللسان ينطبق عليه الحنک قال سيبويه لولا الاطباق في الصاد لكان سينا و في الظاء لكان ذالا و في الطاء لكان دالا و لخرجت الضاد من الكلام لانه ليس شيئ من الحروف في موضعها غيرها و المنفتحة بخلافها لانه ينفتح ما بين اللسان و الحنك عند النطق بها و هي ما سوى الحروف الاربعة المطبقة * الثاني عشر * الى المستعلية و المنخفضة فالمستعلية ما يرتفع بسببها اللسان و هي الحروف الاربعة المطبقة و الخاء و الغين المعجمتان و القاف لانه يرتفع بهذه الثلثة ايضا اللسان لكن لا الى حد انطباق الحنك عليها * و المنخفضة ما ينخفض معه اللسان ولا يرتفع و هي ماعدا المستعلية و بالجملة فالمستعلية اعم من المطبقة اذ لايلزم من الاستعلاء الاطباق و يلزم من الاطباق الاستعلاء و لذا يسمى الاحرف الاربعة المطبقة مستعلية مطبقة * الثالث عشر الى حروف الذلاقة و المصمتة فحروف الذلاقة ما لاينفك عنه رباعي او خماسي الا شاذا

كالعسجد و الدهدقة و الزهزقة و العسطوس و هي الميم و الراء المهملة و الباء الموحدة و النون و الفاء و اللام * و المصمتة بخلافها و هي حروف ينفك عنها رباعي و خماسي و هي ما سوى حروف الذلاقة * و الذلاقة الفصاحة و الخفة في الكلام و هذه الحروف اخف الحروف و لذا لاينفك عنها رباعي و خماسي فسميت بها * و الشيئ المصمت هو الذي لا جوف له فيكون ثقيلا فسميت بذلک لثقلها على اللسان * الرابع عشر الى حروف القلقلة و غيرها فحروف القلقلة ما ينضم الى الشدة فيها ضغط في الوقف و ذلک لاتفاق كونها شديدة مجهورة معا فالجهر يمنع النفس ان يجري معها و الشدة تمنع الصوت ان يجري معها فلذلك يحصل ما يحصل من الضغط للمتكلم عند النطق بها ساكنة فيحتاج الى قلقلة اللسان و تحريكه عن موضع حتى يجري صوتها فيسمع و هي القاف و الدال المهملة و الطاء المهملة و الباء الموحدة و الجيم * و قال المبرد ليس القاف منها بل الكاف و غيرها ما سواها * الخامس عشر الى حروف الصفيرة و غيرها فحروف الصفيرة ما يصفر بها اي يصوت بها و هي الزاء المعجمة و الصاد و السين المهملتان سميت بها لوجود الصفير عند النطق بها و غيرها غيرها * السادس عشر الى حروف العلة و غيرها فحروف العلة الالف و الواو و الياء سميت بها لكثرة دورانها على لسان العليل فانه يقول واي و غيرها غيرها و حروف العلة تسمى بالحروف الجوفية ايضا لخروجها من الجوف * ثم ان حروف العلة اذا سكنت تسمى حروف لين ثم اذا جانسها حركة ما قبلها فتسمى حروف مد فكل حرف مد حرف لين و لا ينعكس و الالف حرف مد ابدا و الواو و الياء تارة حرفا مد و تارة حرفا لين هكذا ذكر في بعض شروح المفصل * و كثيرا ما يطلقون على هذه الحروف حرف المد و اللين مطلقا فهو اما محمول على هذا التفصيل او تسمية الشيئ باسم ما يؤل اليه هكذا في جاربردي شرح الشافية في بحث التقاء الساكنين * و قيل بتباين المد و اللين و عدم صدق احدهما على الآخر لكن من المحققين من جعل بينهما عموما و خصوصا مطلقا كذا في تيسير القاري * السابع عشر الى حروف اللين و المد و غيرها و قد عرفت قبيل هذا * الثامن عشر الى الاصلية و الزائدة فالاصلية ما ثبت في تصاريف اللفظ كبقاء حروف الضرب في متصرفاته * و الزائدة ما سقط في بعضها كواو قعود في قعد * ثم اذا اريد تعليم المتعلمين فالطريق ان يقال اذا وزن اللفظ فما كان من حروفه في مقابلة الفاء و العين و اللام الاولى و الثانية و الثالثة فهو اصلي و ما ليس كذلك فهو زائد و ليس المراد من الزائد ههنا ما لو حذف لدل الكلمة على ما دلت عليه و هو فيها فان الف ضارب زائدة لو حذفت لم يدل الباقي على اسم الفاعل كذا في جاربردي حاشية الشافية * و حروف الزيادة حروف اليوم تنساه اعني انه اذا وجد في الكلمة زائد لا يكون الا من تلك الحروف لا من غيرها * و لمعرفة الزائد من الاصلي طرق كالاشتقاق و عدم النظير و غيرهما يطلب من الشافية و شروحه في بحث ذي الزيادة * و الحروف في اصطلاح الصوفية الصورة المعلومية في عرصة العلم الالهي قبل انصباغها بالوجود العيني كذا قال الشيخ الكبير

صدر الدين في النفحات و يجيئ في لفظ الكلمة في فصل الميم من باب الكاف * و في الانسان الكامل في باب ام الكتاب اما الحروف فالمنقوطة منها عبارة عن الاعيان الثابتة في العلم الالٰهي و المهملة منها نوعان مهملة تتعلق بها الحروف و لا تتعلق هي بها و هي خمسة الالف و الدال و الراء و الواو و اللام فالالف اشارة الى مقتضيات كمالاته و هي خمسة الذات و الحيٰوة و العلم و القدرة و الارادة اذ لا سبيل الى وجود هذه الاربعة الا للذات فلا سبيل الى كمالات الذات الا بها و مهملة تتعلق بها الحروف و تتعلق هي بها و هي تسعة فالاشارة بها الى الانسان الكامل لجمعه بين الخمسة الالٰهية و الاربعة الخلقية وهي العناصر الاربع مع ما تولد منها فكانت احرف الانسان الكامل غير منقوطة لانه خلقها على صورته و لكن تميزت الحقائق المطلقة الالٰهية عن الحقائق المقيدة الانسانية لاستناد الانسان الى موجد يوجده و لو كان هو الموجد فان حكمه ان يستند الى غيره و لذا كانت حروفه متعلقة بالحروف و تتعلق الحروف بها * و لما كان حكم واجب الوجود انه قائم بذاته غير محتاج في وجوده الى غيره مع احتياج الكل اليه كانت الحروف المشيرة الى هذا المعنى من الكتاب مهملة تتعلق بها الحروف و لا تتعلق هي بحرف منها و لا يقال ان لام الف حرفان فان الحديث النبوي قد صرح بان لام الف حرف واحد فافهم * و اعلم ان الحروف ليست كلمات لان الاعيان الثابتة لا تدخل تحت كلمة كن الا عند الايجاد العيني واما هي ففي اوجهها و تعيينها العلمي فلا يدخل عليها اسم التكوين فهي حق لا خلق لان الخلق عبارة عما دخل تحت كلمة كن و ليست الاعيان في العلم بهذا الوصف لكنها ملحقة بالحدوث الحاقا حكميا لما تقتضيه ذواتها من استناد وجود الحادث في نفسه الى قديم فالاعيان الموجودة المعبر عنها بالحروف ملحقة في العالم العلمي بالعلم الذي هو ملحق بالعالم فهي بهذا الاعتبار الثاني قديمة انتهى كلامه * وشيخ عبد الرزاق كاشي گفته حروف حقائق بسيطه اند از اعيان و حروف عاليات شئون ذاتيه اند كامنه در غيب الغيوب چون شجر در نواة * بدانكه اهل جفر از حروف زمام بعضي را حروف اوتاد گويند و آن اول و چهارم و مثل اين دو حرف از ميان بگذارند و حرف سيوم بگيرند چنانچه در لفظ وتد هم خواهد آمد و بعضي را حروف ادوار گويند و آن هميشه چهار باشند يكي حرف اول زمام اول دويم حرف آخر آن سوم حرف اول زمام آخرين چهارم حرف آخر آن و بعضي را حروف قلوب نامند و آن حروف وسط زمام اند پس اگر حروف و سطور هردو زوج باشند حروف قلوب چهار باشند كه وسط جميع حروف باشند و اگر هر دو فرد باشند يك باشد و در غير اين دو صورت حروف قلوب دو باشند مثلا اگر عدد حروف و سطور نه نه باشند پس حرف قلب پنجمي حرف سطر پنجم باشد و اگر عدد حروف هشت باشند و عدد سطور چهار چهارم و پنجم از هريك از سطر دويم و سيوم حروف قلوب باشند يعني هر چهار و اگر حروف هفت و سطور چهار باشند چهارم حروف از هر يك از سطر دويم و سويم قلوب باشند و اگر

حروف دہ وسطور پنج باشند پنجم وششم از سطرسیوم قلوب باشند هم برین قیاس کذا في انواع البسط *

الحرف في اصطلاح النحاة كلمة دلت على معنًى في غيره و يسمى بحرف المعنى ايضا وبالاداة ايضا و يسميه المنطقيون بالاداة * و معنى قولهم على معنى في غيره على معنى ثابت في لفظ غيره فان اللام في قولنا الرجل مثلا يدل بنفسه على التعريف الذي هو في الرجل وهل في قولنا هل قام زيد يدل بنفسه على الاستفهام الذي هو في جملة قام زيد * وقيل المعنى على معنًى حاصل في غيره اي باعتبار متعلقه لا باعتباره في نفسه و هذا هو التحقيق و ستعرف ذلك مستوفًى في لفظ الاسم في فصل الواو من باب السين المهملة * ثم الحروف بعضها عاملة جارة كانت او جازمة او ناصبة صرفة كأنّ واخواته او مع الرفع كالحروف المشبهة بالفعل وهي ان و ان و كان وليت و لعل و لكن فانها تنصب الاسم و ترفع الخبر على عكس ما و لا المشبهتين بليس وبعضها غير عاملة كحروف العطف كالواو و او و بل ونحوها مما يحصل به العطف وحروف الزيادة التي لا يختل بتركها اصل المعنى كان المكسورة المخففة وتسمى بحروف الصلة كما يجئ في لفظ الصلة في فصل اللام من باب الواو وحروف النفي الغير العاملة وحروف النداء التي يحصل بها النداء كيا و حروف الاستثناء وحروف الاستفهام وحروف الايجاب كنعم و بلى وحروف التنبيه كها و ألاَ وحروف التحضيض كهلاّ و الاّ وحروف التفسير كاي و حروف التنفيس كالسين و سوف و حرف التوقع كقد وحرف الردع اى الزجر و المنع وهو كلاّ وغير ذلك و ان شئت تفاصيل هذه فارجع الى كتب النحو *

الحروف العاليات هي الشؤون الذاتية الكامنة في غيب الغيوب كالشجرة في النواة و اليها اشار الشيخ بقوله * شعر * كنا حروفا عاليات لم تُقل * متعلقات في ذُرى اعلى القُلل * انما انت فيه و نحن انت وانت هو * و الكل في هو هو فسل عمن وصل * هكذا في الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابى الغنائم *

التحريف في اللغة هو تغيير عن موضعه و في اصطلاح المحدثين هو التصحيف اي تغيير الحديث وقيل بالفرق بينهما ويجيئ في فصل الفاء من باب الصاد المهملة * وفي اصطلاح القراء تغير الفاظ القرآن لمراعاة الصوت * وفي الاتقان و من البدعة نوع احدثه هولاء الذين يجتمعون فيقرؤن كلهم بصوت و احد فيقولون في قوله افلا تعقلون بحذف الالف و يمدون ما لا يمد ليستقيم لهم الطريق الذي سلكوه ينبغي ان يسمى التحريف انتهى * وفي الدقائق المحكمة بعد بيان مخارج الحروف هو ان يجتمعوا فيقرؤن كلهم بصوت و احد و ياتي بعضهم ببعض الكلمة و الآخر ببعضها و يحافظون على مراعاة الاصوات خاصة * وفي اصطلاح اهل الجفر هو تكسير الزمام و در رسالۀ مسمّى بانواع البسط ميگويد تكسير زمام يعني تحريف حروف زمام بدينطريق بود كه چون تكسير نمايند حرف آخر زمام را در اول سطر بنويسند و حرف

اول زمام را بجاي حرف دوم و حرف ما قبل آخر زمام را بجاي حرف سويم اول سطر بنويسند وحرف دويم اول زمام را بجاي حرف چهارم و بهمين قاعده تمام كنند و اين تحريف را درهر سطر نمايند تا آنكه زمام باترتيب زمام اول بازآيد و علامت او آنست كه چون حرف اول زمام اول درآخر زمام آيد وحرف دويم زمام اول در اول زمام آيد تكسير تمام شده باشد و اگر سطر ديگر خواسته باشند همان سطر زمام اول خواهد آمد * و در جميع انواع بسط ما دامي تحريف كنند كه بزمام اول بازگردد الا دربسط تمازج كه دران عمل نظر ميكنند كه حروف مطلوب چند است و بتعداد حروف مطلوب تحريف نمايند اگرحروف مطلوب پنج حروف باشند تا پنج سطر تحريف و اگر هفت باشند تا هفت سطر و برين قياس و دربعضي صور در تحريف ابتدا از حرف اولين كنند يعني حرف اول زمام را دو اول سطر دوم نويسند و حرف آخرين را در دوم سطردوم و همچنين عمل بپايان رسانند *

المحرف على صيغة اسم المفعول من التحريف نزد محدثين مرادف مصحف است و قيل هردومتباين اند * و در اصطلاح شعراء آنست كه لفظي را حروف تهجي خوانده شود وغرض لفظ باشد مثاله * شعر* شاه شهاني و بشاهان دهر * لطف توتاء و الف و جيم داد * و زره احسان برعايا همه * بذل توجيم و الف و ميم داد * كذا في جامع الصنائع *

الانحراف فى اللغة الميل الى الحرف اى الطرف * و عند اهل الهيئة هو ميل القطر المار بالبعدين الاوسطين من التدوير عن سطح المائل و يسمى بعرض الوراب و الالتواء ايضا و هو مختص بالسفليين و يجيئ في لفظ العرض في فصل الضاد المعجمة من باب العين * و انحراف سمت القبلة عندهم قوس من دائرة الافق ما بين خط سمت القبلة و خط نصف النهار بشرط ان لايكون ازيد من ربع الدور هكذا ذكر العلي البرجندي في شرح بيست باب *

المنحرف هو اسم فاعل من الانحراف عند الصرفيين اسم حرف من حروف الهجاء و هي اللام لان اللسان ينحرف بها عند النطق بها هكذا فى الشافية و شروحه في بيان حروف الهجاء * و عند المهندسين اسم شكل مسطح ذي اربعة اضلاع و لا يكون مربعا و لا مستطيلا و لا معينا و لا شبيها بالمعين هذا هو الموافق لما ذكره اقليدس * وقد يقال ما عدا هذه الاشكال الاربعة المذكورة من المربعات ان كان ضلعان من اضلاعه الاربعة متوازيين يسمى بالمنحرف و هو ثلثة اقسام احدها ان تكون زاويتان من زواياه الاربع قائمتين و الباقيتان مختلفتين هكذا |__/ و ثانيها ما يكون زاويتاه حادتين متساويتين و الباقيتان منفرجتين متساويتين سواء كانت حادتاه على احد المتوازيين و منفرجتاه على الآخر هكذا __/ او كانت احدى حادتيه مع احدى منفرجتيه على احدهما و الباقيتان على الآخر هكذا /__/ و الاول من هذين القسمين يسمى بذى الذلقة و القسم الثاني يسمى بذي الذلقتين و ثالثها ما تكون زاويتاه حادتين

مختلفتين و الباقيتان منفرجتين مختلفتين هكذا و الا اي و ان لم يكن ضلعان من اضلاعه الاربعة متوازيين يسمى بالشبيه بالمنحرف ووجه التسمية ظاهر هكذا يستفاد من شرح اشكال التاسيس و شرح خلاصة الحساب • والمنحرفة عند المنطقيين هي القضية التي اقترن فيها السور بالمحمول او بالموضوع الجزئي و تحقيقه يطلب من شرح المطالع سميت بها لان من حق السور ان يقترن بالموضوع الكلي فلما لم يقترن به فقد انحرف عن اصله فانحرفت القضية ايضا •

الحصف بفتح الحاء و الصاد المهملة هو الجرب اليابس وهو بثور صغار شوكية كالزبرة ينفرش في ظاهر الجلد كما في شرح القانونچه • ومثله في الوافية حيث قال حصف بثرها بود بغايت خرد و سرخ و سوزاننده اندر تابستان پديد آيد خاصة و قتيكه مردم عرق كنند •

الحلف بالفتح وسكون اللام او كسرها يمين يوخذ بها العهد ثم سمي به كل يمين كما في المضمرات فهو مرادف لليمين كذا في جامع الرموز • و فيه في فصل الايلاء الحلف الموقت ما يصرح فيه بتعيين الوقت و الحلف المؤبد ما يصرح فيه بالتابيد والحلف المجهول مالم يعين فيه الوقت بالتابيد و غيره •

فصل القاف

الحرق بالفتح و بالراء المهملة الساكنة سوختن • و در اصطلاح صوفيه عبارتست از واسطهٔ تجليات كه جاذب است سالك را سوي فنا كذا في لطائف اللغات •

الحرقة بالضم و سكون الراء المهملة سوزش وما يجده الانسان في العين من الرمد او في القلب من الالم او في طعم شيء محرق • و حرقة البول وجع احتراقي عند خروج البول كذا في بحرالجواهر • و حرقت نزد بلغاء آنست كه كلام بطوري گويد كه رقت آرد و موجب بكاء شود اگرچه تركيب عالي و معاني بديع ندارد و مصنوع نباشد و اين وجداني است و ليكن اجماع بدان شرط نيست چنانچه در ذوق شرط است و تلذذ بدان جز اهل دل نگيرد و موثر در طبائع سليم بود بسبب ذكر عظمت و قدرت و هيبت و بي نياري باربتعالى و اين چنين كلام را حقيقي خوانند ويا بسبب ذكر ثناي اشخاص و محبوبات و وقوع مفارقت احباء و اصحاب بود ويابيان بي وفائي دوران بود و غلبات اشتياق و شدائد فراق و مانند آن باشد و اينچنين كلام را مجاري خوانند كذا في جامع الصنائع •

الاحتراق مصدر من باب الافتعال و عند المنجمين هو جمع الشمس مع احدى الخمسة المتحيرة في درجة واحدة من فلك البروج و هو من انواع النظر كما يجيء •

الاحراق هو ان تميز الحرارةُ الجوهرَ الرطب عن الجوهر اليابس بتصعيد الرطب و ترسيب اليابس • و المحرق بكسر الراء عند الاطباء دواء يحرق اي يفني بحرارته لطيف الاخلاط بتصعيدها و تبخيرها و يبقي رماديتها كالفرفيون كذا في بحر الجواهر و الموجز •

الحقة بالكسر لغةً ما اتى عليه اربع سنين من الابل و شريعةً ثلث سنين كذا في بعض كتب الفقه لكن

في عامة كتب اللغة و الفقه ان الحقة هي فصيلة ثلث سنين الى تمام اربع لانها استحقت الركوب و الحمل * ثم الحقة مونث الحق بالكسر و الجمع حقاق كذا في جامع الرموز في كتاب الزكوة *

الحق بالفتح في اللغة ثابت و سزاوار و درست و راست و واجب و كاري كه البته واقع شود و راستي و ناميست از نامهاي خدايتعالى و راست كردن سخن و درست كردن وعده كذا في المنتخب * و نزد صوفيه عبارت از وجود مطلق است يعني غير مقيد بهيچ قيد كما في كشف اللغات پس حق نزد شان عبارتست از ذات الله و يجيء في لفظ الحقيقة * و في البرجندي شرح مختصر الوقاية في الخطبة الحق في اللغة مصدر حق الشيء يحق بالكسر اي ثبت و قد جاء بمعنى الثابت ايضا * و في العرف هو مطابقة الواقع للاعتقاد كما ان الصدق مطابقة الاعتقاد للواقع انتهى * و يطلق ايضا على المطابق بالفتح كما ان الصدق يطلق على المطابق بالكسر و كذا قال المحقق التفتازاني في شرح العقائد الحق هو الحكم المطابق للواقع يطلق على العقائد و الاديان و المذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك و يقابله الباطل و اما الصدق فقد شاع في الاقوال خاصة و يقابله الكذب انتهى * و تحقيقه ما ذكر السيد السند في حاشية شرح المطالع من ان الحق و الصدق متشاركان في المورد اذ يوصف بكل منهما القول المطابق للواقع و العقد المطابق للواقع و الفرق بينهما ان المطابقة بين شيئين تقتضي نسبة كل منهما الى الآخر بالمطابقة كما في باب المفاعلة فاذا طابق الاعتقاد الواقع فان نسب الواقع الى الاعتقاد كان الواقع مطابقا بكسر الباء و الاعتقاد مطابقا بفتحها فهذه المطابقية القائمة بالاعتقاد تسمى حقا بالمعنى المصدري و يقال هذا اعتقاد حق على انه صفة مشبهة و انما سميت بذلك لان المنظور اليه اولا في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقا اي ثابتا متحققا و ان نسب الاعتقاد الى الواقع كان الاعتقاد مطابقا بكسر الباء و الواقع مطابقا بفتحها فهذه المطابقية القائمة بالاعتقاد تسمى صدقا و يقال هذا اعتقادٌ صدقٌ اي صادق و انما سميت بذلك تمييزا لها عن اختها انتهى * و قيل في توضيحه ان الصدق كون الخبر مطابقا للواقع بالكسر و الحق بالمعنى المصدري كونه مطابقا له بالفتح و الصادق هو الخبر المطابق بالكسر و الحق على انه صفة الناطق صفة مشبهة هو الخبر المطابق له بالفتح و يقابل الصدقَ الكذبُ و الحقَّ بالمعنى المصدري البطلانُ و يقابل الصادقُ الكاذبَ و الحقَّ على انه صفة الناطق فالكذب هو عدم كون الخبر مطابقا للواقع بالكسر و البطلان عدم كونه مطابقا له بالفتح و الكاذب هو الخبر الغير المطابق بالكسر و الباطل هو الخبر الغير المطابق بالفتح كذا قال ابو القاسم في حاشية المطول * فائدة * اعلم ان الخطاء و الصواب يستعملان في المجتهدات و الحق و الباطل يستعملان في المعتقدات حتى اذا سئلنا عن مذهبنا و مذهب مخالفينا في الفروع يجب علينا ان نجيب بان مذهبنا صواب يحتمل الخطاء و مذهب مخالفينا خطاء يحتمل الصواب و اذا سئلنا عن معتقدنا و معتقد خصومنا في المعتقدات يجب علينا ان نقول الحق ما نحن عليه

والباطل ما هو خصومنا عليه هكذا نقل عن المشايخ كذا في الحمادية في كتاب الكراهة * اعلم ان الحق على مذهب النظام بمعنى مطابقة الحكم للاعتقاد و الباطل عدم مطابقته للاعتقاد هكذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي في بيان الفرق بين مذهب العنادية والعندية * و اعلم ان الاصوليين قد يقولون هذا حق الله و هذا حق العبد فحق العبد عبارة عما يسقط باسقاط العبد كالقصاص و حق الله مالايسقط باسقاط العبد كالصلوة و الصوم و الجهاد و الحج وحرمة القتال في الاشهر الحرم و الانفاق في سبيل الله و حرمة الجماع بالحيض وحرمة القربان بالايلاء وعدة الطلاق و نحو ذلك و لهذا دونوا مسائل الطلاق و الايمان و الايلاء في العبادات دون المعاملات كذا في بحر المعاني في تفسير قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى * وقال الفاضل الچلپي في حاشية التلويح في باب المحكوم به المراد بحق الله في قولهم ما يتعلق به النفع العام للعباد ولا يختص به احد كحرمة الزنا فانه يتعلق به عموم النفع من سلامة الانساب عن الاشتباه و صيانة الاولاد عن الضياع وانما نسب الى الله تعالى تعظيما لانه يتعالى عن التضرر و الانتفاع فلا يكون حقا له بهذا الوجه والمراد بحق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير و لذا يباح باباحة المالك ولايباح الزنا باباحة الزوج الا ماروي عن عطاء ابن ابي رباح انه قال يباح وطي الامة باذن سيدها * و فيه ان حرمة مال الغير ايضا مما يتعلق به النفع العام و هو صيانة اموال الناس واعترض على الاول ايضا بان الصلوة و الصوم و الحج حقوق الله تعالى و ليس منفعتها عامة * و اجيب بانها انما شرعت لتحصيل الثواب و رفع الكفران و هذا منفعة عامة لكل من له اهلية التكليف بخلاف حرمة مال الغير *

حقوق النفس عند الصوفية ما يتوقف عليه حيواتها و بقاؤها و ما زاد فهو حظوظ كما يذكر في لفظ الخطرة في فصل الراء من باب الخاء المعجمة *

حق اليقين عبارة عن فناء العبد في الحق و البقاء به علما و شهودا وحالا لا علما فقط فعلم كل عاقل الموت علم اليقين * و قيل علم اليقين ظاهر الشريعة و عين اليقين الاخلاص فيها و حق اليقين المشاهدة فيها هكذا في تعريفات السيد الجرجاني * اعلم ان اليقين عبارة عن الاعتقاد الجازم الراسخ الثابت وذلك على ثلث مراتب الاولى ما يحصل من الدلائل القطعية من البرهان او الخبر المتواتر ونحو هما و هو علم اليقين و الثانية ما يحصل من المشاهدة و هو عين اليقين و الثالثة ما يحصل بالشيء بعد اتصاف العالم بذلك الشيء و هو حق اليقين هكذا في حواشي كتب المنطق *

الحقيقة بالفتح تطلق بالاشتراك في عرف العلماء على معان * منها قسم من الاستعارة ويقابلها المجاز وهذا اصطلاح اهل الفرس ويجيئ في فصل الراء المهملة من باب العين المهملة * ومنها ما هو مصطلح اهل الشرع و البيانيين من اهل العرب قالوا كل من الحقيقة والمجاز تطلق بالاشتراك على نوعين* لان

كلا منهما اما في المفرد ويسميان بالحقيقة و المجاز اللغويين و اما في الجملة و يسميان بالحقيقة والمجاز العقليين وقد سبقا في لفظ المجاز في فصل الزاء المعجمة من باب الجيم * قال الاصوليون الحقيقة الشرعية واقعة خلافا للقاضي ابي بكر وهي اللفظ المستعمل فيما وضع له في عرف الشرع اي وضعه الشارع لمعنى بحيث يدل عليه بلاقرينة سواء كان ذلك لمناسبة بينه وبين المعنى اللغوي فيكون منقولا اولا فيكون موضوعا مبتدأ * و اثبت المعتزلة الحقيقة الدينية ايضا وقالوا بوقوعها وهي اسم لنوع خاص من الحقيقة الشرعية وهو ما وضعه الشارع لمعناه ابتداء بان لايعرف اهل اللغة لفظه او معناه او كليهما و زعموا ان اسماء الذوات اي ماهي من اصول الدين اوما يتعلق بالقلب كالمومن و الكافر و الايمان و الكفر من قبيل الدينية دون اسماء الافعال اي ما هي من فروع الدين او ما يتعلق بالجوارح كالمصلي و المزكي والصلوة و الزكوة و الظاهر ان الواقع هوالقسم الثاني من الحقيقة الدينية فقط اعني ما لم يعرف اهل اللغة معناه ولانزاع في ان الالفاظ المتداولة على لسان اهل الشرع المستعملة في غير معانيها اللغوية قد صارت حقائق فيها بل النزاع في ان ذلك بوضع الشارع و تعيينه اياها بحيث تدل على تلك المعاني بلا قرينة لتكون حقائق شرعية كما هو مذهبنا اوبغلبتها في تلك المعاني في لسان اهل الشرع والشارع انما استعملها فيها مجازا بمعونة القرائن فتكون حقائق عرفية خاصة لاشرعية كما هو مذهب القاضي فاذا وقعت مجردة عن القرائن في كلام اهل الكلام والفقه والاصول و من يخاطب باصطلاحهم تحمل على المعاني الشرعية وفاقا * و اما في كلام الشارع فعندنا تحمل عليها اذ الظاهر ان يتكلم باصطلاحه وهذه المعاني هي الحقائق بالقياس اليه * و عند القاضي تحمل على معانيها اللغوية لانها غير موضوعة من جهة الشارع فهو يتكلم على قانون اللغة فان القاضي ينفي كونها حقائق شرعية زاعما انها مجازات لغوية و الحق انه لا ثالث لهما فانه ليس النزاع في انها هل هي بوضع من الشارع على احد الوجهين و هو مذهب المعتزلة والفقهاء اولا فيكون مجازات لغوية وهومذهب القاضي فلا ثالث لها حينئذ ومنهم من زعم ان مذهب القاضي انها مبقاة على حقائقها اللغوية فتصير المذاهب ثلثة كونها حقائق لغوية وكونها مجازات لغوية و كونها حقائق شرعية و ان شئت الزيادة على هذا القدر فارجع الى العضدي و حواشيه * و منها المفهوم المستقل الملحوظ بالذات كمفهوم الاسم و هذا المعنى من اصطلاحات اهل العربية ايضا * قال السيد السند قد تستعمل الحقيقة بهذا المعنى في بعض استعمالاتهم كذا في الاطول في بحث الاستعارة التبعية * و منها الماهية بمعنى ما به الشيء هوهو وتسمى بالذات ايضا * و الحقيقة بهذا المعنى اعم من الكلية و الجزئية و الموجودة و المعدومة * و ايضا ان الباء في به للسببية و الضميران للشيء فالمعنى الامر الذي بسببه الشيء ذلك الشيء و لو قيل ما به الشيء هو لكان اخصر * ان قلت هذا صادق على العلة الفاعلية فان الانسان مثلا انما يصير انسانا متمايزا عما عداه بسبب الفاعل و ايجاده ضرورة ان المعدوم

لا يكون انسانا بل لايكون ممتازا عن غيره • قلت الفاعل مابسببه الشيئ موجود في الخارج لا ما به الشيئ ذلك الشيئ فان اثر الفاعل اما نفس ما هية ذلك الشيئ مستتبعا له استتباع الضوء للشمس و العقل ينتزع عنها الوجود و يصفها به على ما قال الاشراقيون و غيرهم القائلون بان الماهية مجعولة فانهم ذهبوا الى ان الماهية هي الاثر المترتب على تاثير الفاعل و معنى التاثير الاستتباع ثم العقل ينتزع منها الوجود و يصفها به مثلا ما هية زيد يستتبعها الفاعل في الخارج ثم يصفها العقل بالوجود و الوجود ليس الا اعتباريا عقليا انتزاعيا كما انه يحصل من الشمس اثر في مقابلتها من الضوء المخصوص و ليس ههنا ضوء منفرد في نفسه يجعل متصفا بالوجود لكن العقل يعتبر الوجود و يصفه به فيقال وجد الضوء بسبب الشمس • و اما الماهية باعتبار الوجود لا من حيث نفسها و لا من حيث كونها تلك الماهية على ما ذهب اليه المشائيون و غيرهم القائلون بان الماهية ليست مجعولة فانهم قالوا اثر الفاعل ثبوت الماهية في الخارج و وجودها فيه بمعنى انه يجعل الماهية متصفة به في الخارج و اما الماهية فهي اثر له باعتبار الوجود لا من حيث هي بان يكون نفس الماهية صادرة عنه و لا من حيث كونها تلك الماهية ماهية فعلى كلا التقديرين اثر الفاعل الشيئ الموجود في الخارج اما بنفسه و اما باعتبار الوجود لاكون الشيئ ذلك الشيئ ضرورة انه لامغايرة بين الشيئ و نفسه• فان قلت الشيئ بمعنى الموجود فيرد الاشكال المذكور• قلت لانسلم ذلك بل هو بالمعنى اللغوي اعني ما يصح ان يعلم و يخبر عنه و لو مجازا و ان سلمنا بناء على ان الاصل في التعريفات الحقيقة و الاحتراز عن المجاز و ان كان مشهورا ففرق بين مابه الموجود موجود فانه فاعل وبين ما به الموجود ذلك الموجود فانه الماهية اذ لا مدخل للفاعل في كون هذا الموجود الممتاز بهذا الموجود الممتاز بل تاثيره اما في نفسه او في اتصافه بالوجود على ماعرفت • فان قلت لا مغايرة بين الشيئ و ماهيته حتى يتصور بينهما سببية • قلت هذا من ضيق العبارة و المقصود انه لايحتاج الشيئ في كونه ذلك الشيئ الى غيرها و هذا كما قالوا الجوهر ما يقوم بنفسه اذ لا مغايرة بين الشيئ و نفسه حتى يتصور القيام بينهماه و قد يجعل الضمير الثاني للموصول فالمعنى الامر الذي بسببه الشيئ هو ذلك الامر بمعنى انه لايحتاج في ثبوت ذلك الامر له الى غير ذلك الامر فلا يرد الاشكال بالفاعل لكن ينتقض ظاهر التعريف بالعرضي اذ الضاحك مابه الانسان ضاحك لكن لما كان مآل التعريف على ما قلنا هو ان لا يحتاج في كونه ذلك الامر الى غير ذلك الامر فلا نقض بالحقيقة لكن بقي الانتقاض بالذاتي بمعنى الجزء ظاهرا و باطنا لان الانسان في كونه ناطقا لا يحتاج الى امر غير الناطق لان ثبوته له غير معلل بشيئ و يمكن ان يقال المقصود تعريف الماهية بحيث يمتاز عن العرضي ولذا ذكر بعض الفضلاء من انه جرت عادة القوم في ابتداء مبحث الامور العامة ببيان الفرق بين الماهية و عوارضها دون ذاتياتها لانه قد تشتبه الماهية بالعوارض فيما اذا عرض الشيئ لنفسه كالكلي للكلي بخلاف الذاتيات فانه لا اشتباه بين الكل و الجزء فتدبر

هذا كله خلاصة ماحققه المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي • وقال المولوي عصام الدين في حاشية شرح العقائد ان الضمير الاول ضمير فصل لافادة ان ما به الشيئ ليس الا الشيئ وليس راجعا الى الشيئ فالمعنى ما به الشيئ هو الشيئ اعني امر باعتباره مع الشيئ يكون الشيئ هو الشيئ و لا يثبت باثباته للشيئ الا نفسه بخلاف الجزء و العارض فانه باعتباره مع الشيئ و اثباته للشيئ يكون الشيئ غيره فانك اذا اعتبرت مع الانسان الانسان لايكون الانسان الا انسانا ولو اعتبرت معه الناطق يكون الانسان الناطق و لو اعتبرت معه الضاحك يكون الانسان الضاحك • وبهذا التحقيق سهل عليك ماصعب على كل ناظر فيه من التمييز بين ماهية الشيئ وعلته بهذا التعريف ونجوت عن تكلفات • و اندفع ايضا ان احد الضميرين زائد و يكفي ما به الشيئ هو وانه يرد بالذاتي و ان كلمة الباء الدالة على السببية تقتضي الاثنينية انتهى وهذا حسن جدا • اعلم ان الحقيقة بهذا المعنى يستعملها الحكماء و المتكلمون و الصوفية * التقسيم * قال المولوي عبد الرحمن الجامي في شرح الفصوص في الفص الاول ان الحقائق عند الصوفية ثلث الاولى حقيقة مطلقة فعالة واحدة عالية واجبة وجودها بذاتها و هي حقيقة الله سبحانه • و الثانية حقيقة مقيدة منفعلة سافلة قابلة للوجود من الحقيقة الواجبة بالفيض و التجلي و هي حقيقة العالم • و الثالثة حقيقة احدية جامعة بين الاطلاق و التقييد و الفعل و الانفعال والتاثير و التاثر فهي مطلقة من وجه مقيدة من آخر فعالة من جهة منفعلة من اخرى و هذه الحقيقة احدية جمع الحقيقتين و لها مرتبة الاولية و الآخرية و ذلك لان الحقيقة الفعالة المطلقة في مقابلة الحقيقة المنفعلة المقيدة و كل متفرقتين فلابد لهما من اصل هما فيه واحد و هو فيهما متعدد مفصل و ظاهرية هذه الحقيقة هي المسماة بالطبيعة الكلية الفعالة من وجه و المنفعلة من آخر فانها تتاثر من الاسماء الألهية و تؤثر في موادها و كلواحد من هذه الحقائق الثلث حقيقة الحقائق التي تحتها انتهى • وللحقيقة بهذا المعنى تقسيمات أخر تجيئ في لفظ الماهية في فصل الالف من باب الميم • و بعض ما يتعلق بهذا المقام يجيئ في لفظ الذات ايضا في فصل الواو من باب الذال المعجمة • و منها الماهية باعتبار الوجود فعلى هذا لا تتناول المعدوم و اطلاق الحقيقة بهذا المعنى اكثر من اطلاقها بمعنى الماهية مطلقا قال شارح الطوالع و شارح التجريد ان الحقيقة و الذات تطلقان غالبا على الماهية مع اعتبار الوجود الخارجي كلية كانت او جزئية انتهى • فعلى هذا لا يقال ذات العنقاء و حقيقتها كذا بل ماهيتها كذا • و منها ما هو مصطلح الصوفية في كشف اللغات حقيقت نزد صوفيه ظهور ذات حق است بي حجاب تعينات و محو كثرات موهومه در نور ذات انتهى كلامه • وفي مجمع السلوك اما الحق و الحقيقة في اصطلاح مشايخ الصوفية فالحق هو الذات و الحقيقة هي الصفات فالحق اسم الذات و الحقيقة اسم الصفات • ثم انهم اذا اطلقوا ذلك ارادوا به ذات الله تعالى وصفاته خاصة و ذلك لان المريد اذا ترك الدنيا وتجاوز عن حدود النفس و الهوى و دخل في

عالم الاحسان يقولون دخل في عالم الحقيقة و وصل الى مقام الحقائق و انكان بَعد عن عالم الصفات و الاسماء فاذا وصل الى نور الذات يقولون وصل الى الحق و صار شيخا لائقا للاقتداء به و قلما يستعملون ذلك في ذوات آخر و في صفاتهم لان مقصودهم الكلي هو التوحيد • وقال الديلمي الحقيقة عند مشايخ الصوفية عبارة عن صفات الله تعالى والحق ذات الله تعالى • وقد يريدون بالحقيقة كل ماعدا عالم الملكوت وهو عالم الجبروت • والملكوت عندهم عبارة من فوق العرش الى تحت الثرى و ما بين ذلك من الاجسام و المعاني و الاعراض • والجبروت ما عدا الملكوت • و قال بعضهم الكبار و اما عالم الملكوت فالعبد له اختيار فيه مادام في هذا العالم فاذا دخل في عالم الجبروت صار مجبورا على ان يختار ما يختار الحق و ان يريد ما يريده لا يمكنه مخالفته اصلا انتهى • وقيل الحقيقة هي التوحيد وقيل هي مشاهدة الربوبية و يجيئ في لفظ الطريقة في فصل القاف من باب الطاء المهملة ما يزيد على هذا •

حقيقة الحقائق عند الصوفية هي العمي و يجيئ في فصل الياء من باب العين المهملة • و از شيخ عبد الرزاق كاشي منقول است كه حقيقة الحقائق ذات احديت است كه جامع جميع حقائق است و آن را حضرت جمع و حضرت وجود ميخوانند •

الحقيقة القاصرة هي عند اهل العربية استعمال اللفظ في جزء معناه كما في التجريد و الاكثرون على انها مجاز كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حواشي الخيالي في شرح قول الشارح المتوحد بجلال الذات في شرح الخطبة كما ان الامر حقيقة في الوجوب و الوجوب عبارة عن جواز الفعل مع حرمة الترك فاذا استعمل في معنى الندب و هو عبارة عن جواز الفعل مع رجحانه او استعمل في معنى الاباحة و هو جواز الفعل مع جواز الترك فهو عند البعض حقيقة قاصرة لان كلا منهما مستعمل في بعض معنى الوجوب • و الاكثرون على انه مجاز لانه جاوز اصله و هو الوجوب لان الوجوب جواز الفعل مع حرمة الترك و الاباحة جواز الفعل و الترك و الندب رجحان الفعل مع جواز الترك فكان للواحد منها معان متباينة هكذا في كتب الاصول •

الحقيقي يطلق على معان • منها الصفة الثابتة للشيئ مع قطع النظر عن غيره موجودة كانت او معدومة و يقابله الاضافي بمعنى الامر النسبي للشيئ بالقياس الى غيره • و منها الصفة الموجودة و يقابله الاعتباري الذي لا تحقق له سواء كان معقولا بالقياس الى غيره او مع قطع النظر عن الاغيار • و اما ما ذكره السكاكي حيث جعل الحقيقي مقابلا لما هو اعتباري و نسبي فضعيف لان الحقيقي ليس له معنى يقابل الاعتباري والنسبي بمعنى ما لا يكون اعتباريا ولانسبيا كذا في الاطول في بحث التشبيه في تقسيم وجه التشبيه الى الحقيقي و الاضافي • و منها ما هو قسم من القضية الشرطية المنفصلة قال المنطقيون الشرطية المنفصلة التي اعتبر فيها التنافي في الصدق و الكذب اي في التحقق و الانتفاء

معا تسمى حقيقية كقولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا و اما ان يكون فردا * و منها قضية يكون الحكم فيها على الافراد الخارجية المحققة و المقدرة موجبة كانت اوسالبة كلية كانت او جزئية وانما سميت حقيقية لانها حقيقة القضية اي وهي المتبادر عن مفهوم القضية عند الاطلاق فكانها هي حقيقة القضية قال المنطقيون فالحكم فى الحقيقية ليس على الافراد الموجودة فى الخارج فقط بل على كلما قدروجوده من الافراد الممكنة سواء كانت موجودة فى الخارج او معدومة فيه فخرج الافراد الممتنعة فمعنى قولنا كل ج ب كل ما لو وجد كان ج من الافراد الممكنة فهو بحيث لو وجد كان ب هكذا ذكر المتاخرون * ولما اعتبر في هذا التفسير في عقد الوضع الاتصال و كذا في عقد الحمل فسره صاحب الكشف و من تبعه فقالوا معنى قولنا كلما لو وجد كان ج فهو بحيث لو وجد كان ب ان كل ما هو ملزوم لج فهو ملزوم لب * و قال الشيخ معناه كل ما يمكن ان يصدق ج عليه بحسب نفس الامر بالفعل فهو ب بحسب نفس الامر * ثم تعميم الخارجية بالمحققة والمقدرة للاحتراز عن الخارجية وهي قضية يكون الحكم فيها على الافراد الخارجية المحققة فقط فيكون معنى قولنا كل ج ب على هذا التقدير كل ج موجود فى الخارج ب فى الخارج * وصدقها يستلزم وجود الموضوع فى الخارج محققا بخلاف الحقيقية فانها تستلزم وجوده فى الخارج محققا او مقدرا فان قولنا كل عنقاء طائر ليس الحكم فيها مقصورا على افراده الموجودة فى الخارج محققا بل عليها و على افراده المقدرة الوجود ايضا * و اعتبار امكان الافراد للاحتراز عن الذهنية و هي قضية يحكم فيها على الافراد الموجودة فى الذهن فقط فمعنى كل ج ب على هذا التقدير كل ج فى الذهن فهو ب فى الذهن فقد انقسمت القضايا الى ثلثة اقسام * و المشهور تقسيمها الى الحقيقية و الخارجية باعتبار انهما اكثر استعمالا في مباحث العلوم لا باعتبار الحصر فيهما * قيل الاولى ان تجعل الحقيقية شاملة للافراد الذهنية و الخارجية المحققة و المقدرة ولا تختص بالافراد الخارجية المحققة و المقدرة لتشتمل القضايا الهندسية و الحسابية فان الحكم فيها شامل للافراد الذهنية ايضا * فنقول احوال الاشياء على ثلثة اقسام قسم يتناول الافراد الذهنية و الخارجية المحققة و المقدرة و هذا القسم يسمى بلوازم الماهيات كالزوجية للاربعة و الفردية للثلثة و تساوى الزوايا الثلث فى المثلث للقائمتين * و قسم يختص بالموجود فى الذهن كالكلية والجزئية و الذاتية و العرضية و نحوها * و قسم يختص بالموجود الخارجي كالحركة و السكون فينبغي ان تعتبر ثلث قضايا احدٰها ما يكون الحكم فيها على جميع افراد الموضوع ذهنيا كان او خارجيا محققا اومقدرا كالقضايا الهندسية و الحسابية و تسمى هذه حقيقية و ثانيتها ما يكون الحكم فيها مخصوصا بالافراد الخارجية مطلقا محققا او مقدرا كقضايا الحكمة الطبيعية وتسمى هذه القضية قضية خارجية و ثالثتها ان يكون الحكم فيها مخصوصا بالا فراد الذهنية و تسمى هذه قضية ذهنية كالقضايا المستعملة فى المنطق و ههنا ابحاث تركناها حذرا من الاطناب فمن اراد الاطلاع عليها فليرجع الى شرح الشمسية و حواشيه و شرح المطالع * و اما

القضية التي يحكم فيها مخصوصا بالافراد الخارجية الموجودة المحققة فقط دون المقدرة فليست معتبرة في العلوم ولا يبحث عنها فيها لان البحث عنها يرجع الى البحث عن الجزئيات و الجزئيات لا يبحث عنها في العلوم لوجهين الاول انها غير متناهية بمعنى انها لا يمكن ضبطها و احاطتها و لايتصور حصرها لانها توجد و احدة بعد واحدة و كذا تعدم • و الثاني انها متغيرة متجددة لتوالي اسباب التغير عليها فلا يمكن ضبط احوالها هكذا في حواشي السلم • و منها مقابل المجازي يقال هذا المعنى حقيقي و ذاك مجازي • ومنها ما هو غير ذلك كما يقال كل من المذكر والمونث حقيقي و لفظي و التعريف اما حقيقي اولفظي و كل من الشهر و السنة حقيقي و وسطي و اصطلاحي و نحو ذلك •

التحقق هو عند الاشاعرة مرادف للثبوت و الكون و الوجود • و عند المعتزلة مرادف للثبوت و اعم من الكون و الوجود و يجيء في لفظ المعلوم في فصل الميم من باب العين • ثم التحقق قسمان اصلي وهو ان يكون التحقق حاصلا لشيء في نفسه قائما به و اما تبعي وهو ان لا يكون حاصلا له بل لما تعلق به على قياس الحركة الذاتية و التبعية كذا في شرح المواقف في مقدمة الامور العامة •

التحقيق هو في عرف اهل العلم اثبات المسئلة بالدليل كما ان التدقيق اثبات الدليل بالدليل كذا ذكر الصادق الحلواني في حاشية بديع الميزان • و عند الصوفية هو ظهور الحق في صور الاسماء الالهية كذا في كشف اللغات • و عند القراء هو اعطاء كل حرف حقه و قد سبق في لفظ التجويد في فصل الدال المهملة من باب الجيم •

المتحقق بالحق نزد صوفيه محققي كه مشاهدة حق فرمايد در هر متعيني بي تعين آن متعين زيراكه الله تعالى اگرچه مشهود است در هر مقيدي باسمي ياصفتي يا اعتباري يا تعيني ياحيثيتي منحصر و مقيد نيست درينها لاجرم مطلق مقيد باشد و مقيد مطلق و منزه بود از تقييد و لا تقييد و اطلاق ولا اطلاق كذا نُقل عن الشيخ عبد الرزاق الكاشي •

المتحقق بالحق والخلق من يرى ان كل مطلق في الوجود له وجه الى التقييد و كل مقيد له وجه الى الاطلاق بل يرى كل الوجود حقيقة واحدة له وجه مطلق و وجه مقيد بكل قيد و من شاهد هذا المشهد ذوقا كان متحققا بالحق و الخلق و الفناء و البقاء هكذا في الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين •

الحلقة هي في عرف الرياضيين سطح يحيط به دائرتان غير متلاقيتين فان اتحد مركزاهما يسمى سطحا مطوقا كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة في مباحث الكسوف •

الحمق بالضم و سكون الميم او ضمها في الاصل من لاعقل له • و في اصطلاح الاطباء هو نقصان في الفكر في الاشياء العملية التي تتعلق بحسن التدبير في المنزل و المدينة وجودة المعاش و مخالطة

الناس و المعاملة معهم لافى العلوم النظرية و لافى العلوم العملية مثل علمي الطب و الهندسة فان ضعف الفكر فيها لا يسمى حمقا بل بلادة فانكان هذا ذاتيا في اصل الخلقة و الجبلة فلا علاج له * و الرعونة مرادفة للحمق كذا في بحر الجواهر * و فى الاقسرائي الرعونة هي نقصان الفكر و الحمق بطلانه *

فصل الكاف * الاحتباك بالباء الموحدة و هو عند اهل البيان من الطف انواع الحذف و ابدعها و قلّ من تنبه له او نبه عليه من اهل فن البلاغة و ذكره الزركشي فى البرهان و لم يسمه هذا الاسم بل سماه الحذف المقابلي و افرده بالتصنيف من اهل العصر العلامة برهان الدين البقاعي * و قال الاندلسي في شرح البديعة و من انواع البديع الاحتباك و هو نوع عزيز و هو ان يحذف من الاول ما اثبت نظيره فى الثاني و من الثاني ما اثبت نظيره فى الاول كقوله تعالى و مثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق الآية التقدير و مثل الانبياء و الكفار كمثل الذي ينعق و الذي ينعق به فحذف من الاول الانبياء لدلالة الذي ينعق عليه و من الثاني الذي ينعق به لدلالة الذين كفروا عليه و قوله ادخل يدك في جيبك تخرج بيضاء التقدير تدخل غير بيضاء و اخرجها تخرج بيضاء فحذف من الاول تدخل غير بيضاء و من الثاني واخرجها * و قال الزركشي هو ان يجتمع فى الكلام متقابلان فيحذف من كل واحد منهما مقابله لدلالة الآخر عليه نحو ام يقولون افتريه قل ان افتريته فعليّ اجرامي و انا بريء مما تجرمون التقدير ان افتريته فعلي اجرامي و انتم براء منه و عليكم اجرامكم و انا بريء مما تجرمون و نحو يعذب المنافقين ان شاء او يتوب عليهم اي يعذب المنافقين ان شاء فلايتوب عليهم او يتوب عليهم فلا يعذبهم و نحو و لاتقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فأتوهن اي حتى يطهرهن من الدم و يتطهرن بالماء فاذا تطهرن و يتطهرن فأتوهن و نحو خلطوا عملا صالحا و آخر سيئا اي عملا صالحا بسيئ و آخر سيئا بصالح * و ماخذ هذه التسمية من الحبك الذي معناه الشد و الاحكام و تحسين اثر الصبغة فى الثوب فحبك الثوب سد مابين خيوطه من الفرج و شده و احكامه بحيث يمنع عنه الخلل مع الحسن و الرونق * و بيان اخذه منه ان مواضع الحذف من الكلام شبهت بالفرج من الخيوط فلما ادركها الناقد البصير بصوغه الماهر في نظمه و حوكه فوضع المحذوف مواضعه كان حائكا له مانعا من خلل يطرقه فسدّ بتقديره ما يحصل به الخلل مع ما اكسي من الحسن و الرونق كذا فى الاتقان في نوع الايجاز و الاطناب *

الحركة بفتح الحاء و الراء المهملة فى العرف العام النقل من مكان الى مكان هكذا ذكر العلمي في حاشية شرح هداية الحكمة و هذا هو الحركة الاينية المسماة بالنقلة * قال صاحب الاطول لاتطلق الحركة عند المتكلمين الا على هذه الحركة الاينية و هي المتبادرة في استعمالات اهل اللغة * وقد تطلق عند اهل اللغة على الوضعية دون الكمية و الكيفية انتهى و هكذا في شرح المواقف * و يويد الاطلاقين ما وقع في شرح الصحائف من ان الحركة فى العرف العام انتقال الجسم من مكان الى مكان آخر او انتقال اجزائه كما

في حركة الرحى انتهى * و عند الصوفية الحركة السلوك في سبيل الله تعالى كذا في لطائف اللغات * ثم المتكلمون عرفوا الحركة بحصول جوهر في مكان بعد حصوله في مكان آخر اي مجموع الحصولين لا الحصول فى الحيز الثاني المقيد بكونه بعد الحصول فى الحيز الاول و انكان متبادرا من ظاهر التعريف و لذا قيل الحركة كونان في آنين في مكانين و السكون كونان في آنين في مكان واحد و يرد عليه ان ما احدث في مكان و استقر فيه آنين و انتقل منه فى الآن الثالث الى مكان آخر لزم ان يكون كون ذلك الحادث فى الآن الثاني جزأ من الحركة والسكون فان هذا الكون مع الكون الاول يكون سكونا و مع الثالث يكون حركة فلاتمتاز الحركة عن السكون بالذات بمعنى انه يكون الساكن في آن سكونه اعنى الآن الثاني شارعا فى الحركة فالحق هو المعنى المتبادر من التعريف و لذا قيل الحركة كونٌ اولٌ في مكان ثان و السكون كون ثان في مكان اول و يرد عليه و على القول الاول ايضا ان الكون في اول زمان الحدوث لايكون حركة ولا سكونا * اعلم ان الاشاعرة على ان الاكوان وسائر الاعراض متجددة في كل آن * و المعتزلة قد اتفقوا على ان السكون كون باق غير متجدد و اختلفوا فى الحركة هل هي باقية اولا فعلى القول ببقاء الاكوان يرد على كلا الفريقين انه لا معنى للكونين ولا لكون الكون اولا وثانيا لعدم تعدده اللهم الا ان يفرض التجدد فرضا وعلى القول بعدم بقائها يرد ان لايكون الحركة و السكون موجودين لعدم اجتماع الكونين فى الوجود اللهم الا ان يقال يكفي في وجود الكل وجود اجزائه و لو على سبيل التعاقب * و قيل الحق ان السكون مجموع الكونين في مكان واحد و الحركة كون اول في مكان ثان * و مما يجب ان يعلم ان المراد بكونين في مكان ان اقل السكون ذلك و بالكون الثاني في مكان اول ما يعم الكون الثالث و على هذا قس سائر التعاريف * و اعلم ايضا ان جميع التعاريف لا يشتمل الحركة الوضعية لانه لا كون للمتحرك بها الا فى المكان الاول هكذا يستفاد مما ذكره المولوي عصام الدين و المولوي عبد الحكيم في حواشيهما على شرح العقائد النسفية و يجيء ما يدفع بعض الشكوك في لفظ الكون في فصل النون من باب الكاف * و اما الحكماء فقد اختلفوا في تعريف الحركة فقال بعض القدماء هي خروجٌمّا بالقوة الى الفعل على التدريج بيانه ان الشيء الموجود لا يجوز ان يكون بالقوة من جميع الوجوه و الا لكان وجوده ايضا بالقوة فيلزم ان لا يكون موجودا فهو اما بالفعل من جميع الوجوه و هو الباري تعالى و العقول على رائهم او بالفعل من بعضها و بالقوة من بعض فمن حيث انه موجود بالقوة لو خرج ذلك البعض من القوة الى الفعل فهو اما دفعة و هو الكون و الفساد فتبدل الصورة المائية بالهوائية انتقال دفعي و لا يسمونه حركة بل كونا و فسادا و اما على التدريج و هو الحركة فحقيقة الحركة هو الحدوث او الحصول او الخروج من القوة الى الفعل اما يسيرا يسيرا اولا دفعة او بالتدريج * و كل من هذه العبارات صالحة لافادة تصور الحركة لكن المتاخرين عدلوا عن ذلك لان التدريج هو وقوع الشيء في زمان بعد زمان فيقع الزمان في تعريفه

و الزمان مفسر بانه مقدار الحركة فيلزم الدور و كذا الحال في اللادفعة و كذا معنى يسيرا يسيرا فقالوا الحركة كمال اول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة و هكذا قال ارسطو و توضيحه ان الجسم اذا كان في مكان مثلا و امكن حصوله في مكان آخر فله امكانان امكان الحصول في المكان الثاني و امكان التوجه اليه و كلما هو ممكن الحصول له فانه اذا حصل كان كمالا له فكل من التوجه الى المكان الثاني و الحصول فيه كمال الا ان التوجه متقدم على الحصول لامحالة فوجب ان يكون الحصول بالقوة مادام التوجه بالفعل فالتوجه كمال اول للجسم الذي يجب ان يكون بالقوة في كماله الثاني الذي هو الحصول * ثم ان التوجه مادام موجودا فقد بقي منه شيئ بالقوة فالحركة تفارق سائر الكمالات بخاصتين احدٰهما انها من حيث ان حقيقتها هي التادي الى الغير و السلوك اليه تسلتزم ان يكون هناك مطلوب ممكن الحصول غير حاصل معها بالفعل ليكون التادي تاديا اليه و ليس شيئ من سائر الكمالات بهذه الصفة اذ ليست ماهيتها التادي الى الغير ولا يحصل فيها و احد من هذين الوصفين فان الشيئ مثلا اذا كان مربعا بالقوة ثم صار مربعا بالفعل فحصول المربعية من حيث هو هو لايستعقب شيئا ولا يبقى عند حصولها شيئ منها بالقوة * و اما الامكان الاستعدادي و انكان يستلزم ان لا يكون المقبول غير حاصل معه بالفعل فان التحقيق ان الاستعداد يبطل مع الفعل لكن حقيقتها ليس التادي و ثانيتهما انها تقتضي ان يكون شيئ منها بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا اذا لم يصل الى المقصد فانه اذا وصل اليه فقد انقطع حركته و مادام لم يصل فقد بقي من الحركة شيئ بالقوة فهوية الحركة مستلزمة لان يكون محلها حال اتصافه بها يكون مشتملا على قوتين قوة بالقياس اليها وقوة اخرى بالقياس الى ما هو المقصود بها * اما القوة التي بالنسبة الى المقصد فمشتركة بلاتفاوت بين الحركة بمعنى القطع و الحركة بمعنى التوسط فان الجسم ما دام في المسافة لم يكن و اصلا الى المنتهى و اذا وصل اليه لم تبق الحركة اصلا * و اما القوة الاخرى ففيها تفاوت بينهما فان الحركة بمعنى القطع حال اتصاف المتحرك بها يكون بعض اجزائها بالقوة وبعضها بالفعل فالقوة و الفعل في ذات شيئ و احد * و الحركة بمعنى التوسط اذا حصلت كانت بالفعل و لم تكن هناك قوة متعلقة بذاتها بل بنسبتها الى حدود المسافة و تلك النسبة خارجة عن ذاتها عارضة لها كما ستعرف فقد ظهر ان الحركة كمال بالمعنى المذكور للجسم الذي هو بالقوة في ذلك الكمال و فيما يتادى اليه ذلك الكمال * وبقيد الاول تخرج الكمالات الثانية و بقيد الحيثية المتعلقة بالاول تخرج الكمالات الاولى على الاطلاق اعني الصورة النوعية لانواع الاجسام و الصور الجسمية للجسم المطلق فانها كمالات اولى لما بالقوة لكن لا من هذه الحيثية بل مطلقا لان تحصيل هذه الانواع و الجسم المطلق في نفسه انما هو بهذه الصور و ما عداها من احوالها تابعة لها بخلاف الحركة فانها كمال اول من هذه الحيثية فقط و ذلك لان الحركة في الحقيقة من الكمالات الثانية بالقياس الى الصور النوعية * و انما اتصفت بالاولية

لاستلزامها ترتب كمال آخر عليها بحيث يجب كونه بالقوة معها فهي اول بالقياس الى ذلك الكمال و كونه بالقوة معها لا مطلقا فالحاصل ان الحركة كمال اول للجسم الذي هو بالقوة في كماله الثاني بحيث يكون اوليته من جهة الامر الذي هو له بالقوة بان تكون اولية هذا الكمال بالنسبة اليه * و ههنا توجيهان آخران الاول ان يكون قولهم من جهة ما هو بالقوة متعلقا بما يتعلق به قولهم لما هو بالقوة كالثابت و الحاصل فيكون المعنى كمال اول حاصل للجسم الذي يجب كونه معه بالقوة في كماله الثاني و متعلق به من جهة كونه بالقوة و ذلك لان الحركة كمال بالنسبة الى الوصول او بقية الحركة للجسم الذي يجب كونه معه بالقوة في كماله الثاني و حصوله له من جهة كونه بالقوة اذ على تقدير الوصول او بقية الحركة بالفعل تكون الحركة منقطعة غير حاصلة للجسم * و بيان فائدة القيود مثل مامر لكن بقي انتقاض تعريف الحركة بالامكان الاستعدادي اذ يصدق انه كمال بالنسبة الى مايترتب عليه سواء كان قريبا او بعيدا للجسم الذي يجب كونه معه بالقوة في الكمال الثاني من جهة كونه بالقوة فانه اذا حصل ما يترتب عليه بطل استعداده وكذلك اولية الاستعداد بالنسبة الى ما يترتب و الثاني ان يكون متعلقا بلفظ الكمال و يكون المعنى ان الحركة كمال اول للجسم الذي هو بالقوة في كماله الثاني من جهة المعنى الذي هو به بالقوة بان يكون ذلك المعنى سببا لكماليته و ذلك فان الحركة ليست كمالا له من جهة كونه جسما او حيوانا بل انما هي كمال من الجهة التي باعتبارها كان بالقوة اعني حصوله في اين مخصوص او وضع مخصوص او غير ذلك و فيه نظر و هو ان الحركة ليست كمالا من جهة حصوله في اين او وضع او غير ذلك فان كماليتها انما هو باعتبار حصولها بعد ما كان بالقوة * و يرد على التوجيهات الثلثة انه يخرج من التعريف الحركة المستديرة الازلية الابدية الفلكية على زعمهم اذ لا منتهى لها الا بالوهم فليس هناك كمالان اول هو الحركة و ثان هو الوصول الى المنتهى الا اذا اعتبر وضع معين و اعتبر ما قبله دون ما بعده الا ان هذا منتهى بحسب الوهم دون الواقع المتبادر من التعريف * و في الملخص ان تصور الحركة اسهل مما ذكر فان كل عاقل يدرك التفرقة بين كون الجسم متحركا و بين كونه ساكنا و اما الامور المذكورة فمما لا يتصورها الا الاذكياء من الناس * و قد اجيب عنه بان ما اورده يدل على تصورها بوجه و التصديق بحصولها للاجسام لا على تصور حقيقتها * اعلم انهم اختلفوا في وجود الحركة فقيل بوجوده وقيل بعدم وجوده و حاكم بينهم ارسطو فقال الحركة يقال بالاشتراك اللفظي لمعنيين الاول التوجه نحو المقصد و هو كيفية بها يكون الجسم ابدا متوسطا بين المبدأ و المنتهى اي مبدأ المسافة و منتهاها و لا يكون في حيز آنين بل يكون في كل آن في حيز آخر و تسمى الحركة بمعنى التوسط * و قد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اي حد من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل الوصول اليه و لا بعده حاصلا فيه و بانها كون الجسم فيما بين المبدأ و المنتهى بحيث اي آن يفرض يكون حاله في ذلك الآن مخالفا لحاله في آنين يحيطان به

و الحركة بهذا المعنى امر موجود فى الخارج فانا نعلم بمعاونة الحس ان للمتحرك حالة مخصوصة ليست ثابتة له فى المبدأ ولا فى المنتهى بل فيما بينهما و تستمر تلك الحالة الى المنتهى وتوجد دفعة و يستلزم اختلاف نسب المتحرك الى حدود المسافة فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود سيالة و بواسطة استمرارها و سيلانها تفعل فى الخيال امرا ممتدا غيرقار هو الحركة بمعنى القطع فالحركة بمعنى التوسط تنافي استقرار المتحرك في حيز واحد سواء كان منتقلا عنه او منتقلا اليه فتكون ضدا للسكون فى الحيز المنتقل عنه و اليه بخلاف من جعل الحركة الكون فى الحيز الثاني كما يجيئ في لفظ الكون * الثاني الامر الممتد من اول المسافة الى آخرها و يسمى الحركة بمعنى القطع ولاوجود لها الا فى التوهم اذ عند الحصول فى الجزء الثاني بطل نسبته الى الجزء الاول منها ضرورة فلا يوجد هناك امر ممتد من مبدأها الى منتهاها نعم لما ارتسم نسبة المتحرك الى الجزء الثاني الذي ادركه فى الخيال قبل ان يزول نسبته الى الجزء الاول الذي تركه عنه اي عن الخيال يخيل امر ممتد كما يحصل من القطرة النازلة و الشعلة المدارة امر ممتد فى الحس المشترك فيرى لذلك خطا ودائرة * التقسيم * الحركة اما سريعة او بطيئة فالسريعة هي التي تقطع مسافة مساوية لمسافة اخرى في زمان اقل من زمانها و يلزمها ان تقطع الاكثر من المسافة فى الزمان المساوي اعني اذا فرض تساوي الحركتين فى المسافة كان زمان السريعة اقل واذا فرض تساويهما فى الزمان كانت مسافة السريعة اكثر فهذان الوصفان لازمان للسريعة مساويان لها و لذلك عرفت بكلو احد منهما و اما قطعها لمسافة اطول في زمان اقصر فخاصة قاصرة * و البطيئة عكسها فتقطع المساوي من المسافة فى الزمان الاكثر او تقطع الاقل من المسافة فى الزمان المساوي و ربما قطعت مسافة اقل في زمان اكثر لكنه غير شامل لها * و الاختلاف بالسرعة و البطوء ليس اختلافا بالنوع اذ الحركة الواحدة سريعة بالنسبة الى حركة و البطيئة بالنسبة الى اخرى و لانهما قابلان للاشتداد و النقص * فائدة * قالوا علة البطوء فى الطبيعة ممانعة المخروق الذي فى المسافة فكلما كان قوامه اغلظ كان اشد ممانعة للطبيعة و اقوى في اقتضاء بطوء الحركة كالماء مع الهواء فنزول الحجر الى الارض فى الماء ابطأ من نزوله اليها فى الهواء * واما فى الحركات القسرية و الارادية فممانعة الطبيعة اما وحدها لانه كلما كان الجسم اكبر او كانت الطبيعة السارية فيه اكبر كان ذلك الجسم بطبيعته اشد ممانعة للقاسر والمحرك بالارادة واقوى في اقتضاء البطوء و ان اتحد المخروق والقاسر والمحرك الارادي و من ثم كان حركة الحجر الكبير ابطأ من حركة الصغير في مسافة واحدة من قاسر واحد او ممانعة الطبيعة مع ممانعة المخروق كالسهم المرمي بقوة واحدة تارة فى الماء و تارة فى الهواء وكالشخص السائر فيهما بالارادة و ربما عاوق احدهما اكثر والآخر اقل فتعادلا مثل ان يحرك قاسر واحد الجسم الكبير فى الهواء والصغير فى الماء الذي يزيد معاوقة الهواء بمقدار الزيادة التي في طبيعته * وايضا الحركة اما اينية و هي الانتقال من مكان الى مكان تدريجا و تسمى النقلة

واما كمية وهي الانتقال من كم الى كم آخر تدريجا وهو اولى مما ذكره الشارح القديم من انها انتقال الجسم من كم الى كم على التدريج اذ قد ينتقل الهيولى والصورة ايضا من كم الى كم وهذه الحركة تقع على وجوه التخلخل والتكاثف والنموء والذبول والسمن والهزال واما كيفية وهي الانتقال من كيفية الى اخرى تدريجا وتسمى بالاستحالة ايضا ويجيئ في فصل اللام واما وضعية وهي ان يكون للشيئ حركة على الاستدارة فان كلواحد من اجزاء المتحرك يفارق كلواحد من اجزاء مكانه لوكان له مكان ويلازم كله مكانه فقد اختلفت نسبة اجزائه الى اجزاء مكانه على التدريج * وقولهم لوكان له مكان ليشمل التعريف فلك الافلاك * والمراد بالحركة المستديرة ما هو المصطلح وهو ما لا يخرج المتحرك بها عن مكانه لا اللغوي فان معناها اللغوي اعم من ذلك فان الجسم اذا تحرك على محيط دائرة يقال انه متحرك بحركة مستديرة فعلى هذا حركة الرحى وضعية وكذا حركة الجسم الآخر الذي يدور حول نفسه من غير ان تخرج عن مكانه حركة وضعية * وقيل الحركة الوضعية منحصرة في حركة الكرة في مكانها وليس بشيئ اذ الحركة فى الوضع هي الانتقال من وضع الى وضع آخر تدريجا* وقيل حصر الوضعية فى الحركة المستديرة ايضا ليس بشيئ على ما عرفت من معنى الحركة فى الوضع كيف والقائم اذا قعد فقد انتقل من وضع الى وضع آخر مع انه لايتحرك على الاستدارة وثبوت الحركة الاينية لا ينافي ذلك نعم لا توجد الوضعية هناك على الانفراد * وبالجملة فالحق ان الحركة الوضعية هي الانتقال من وضع الى وضع كما عرفت فكان الحصر المذكور بناء على ارادة الحركة الوضيعة على الانفراد ولذا قيل الحركة الوضعية تبدل وضع المتحرك دون مكانه على سبيل التدريج وتسمى حركة دورية ايضا انتهى * وهذا التقسيم بناء على ان الحركة عند الحكماء لا تقع الا في هذه المقولات الاربع واما باقى المقولات فلا تقع فيها حركة لا فى الجوهر لان حصوله دفعي ويسمى بالكون والفساد ولا في باقي مقولات العرض لانها تابعة لمعروضاتها فان كانت معروضاتها مما تقع فيه الحركة تقع في تلك المقولة الحركة ايضا والا فلا * ومعنى وقوع الحركة في مقولة عند جماعة هو ان تلك المقولة مع بقائها بعينها تتغير من حال الى حال على سبيل التدريج فتكون تلك المقولة هي الموضوع الحقيقي لتلك الحركة سواء قلنا ان الجوهر الذي هو موضوع لتلك المقولة موصوف بتلك الحركة بالعرض وعلى سبيل التبع اولم نقل وهو باطل لان التسود مثلا ليس هو ان ذات السواد يشتد لان ذلك السواد ان عدم عند الاشتداد فليس فيه اشتداد قطعا وان بقي ولم تحدث فيه صفة زائدة فلا اشتداد فيه ايضا وان حدثت فيه صفة زائدة فلا تبدل ولا اشتداد قطعا ولاحركة في ذات السواد بل في صفة والمفروض خلافه * وعند جماعة معناه ان تلك المقولة جنس لتلك الحركة قالوا ان من الاين ما هو قار ومنه ماهو سيال وكذا الحال فى الكم والكيف والوضع فالسيال من كل جنس من هذه الاجناس هو الحركة فتكون الحركة نوعا من ذلك الجنس وهو باطل ايضا اذ لا معنى للحركة الا

تغير الموضوع في صفاته على سبيل التدريج و لا شك ان التغير ليس من جنس المتغير و المتبدل لان التبدل حالة نسبية اضافية و المتبدل ليس كذلك فاذا كان المتبدل في الحركة هذه المقولات لم يكن شيئ منها جنسا للتبدل الواقع فيها * و الصواب ان معنى ذلك هو انه الموضوع يتحرك من نوع لتلك المقولة الى نوع آخر او من صنف الى صنف آخر او من فرد الى فرد آخر * و ايضا الحركة اما ذاتية او عرضية قالوا ما يوصف بالحركة اما ان تكون الحركة حاصلة فيه بالحقيقة بان تكون الحركة عارضة له بلا توسط عروضها لشيئ آخر او لا تكون بان تكون الحركة حاصلة في شيئ آخر يقارنه فيوصف بالحركة تبعا لذلك و الثاني يقال له انه متحرك بالعرض و بالتبع و تسمى حركته حركة عرضية و تبعية كراكب السفينة و الاول يقال له انه متحرك بالذات و تسمى حركته حركة ذاتية * و الحركة الذاتية ثلثة اقسام لانه اما ان يكون مبدأ الحركة في غيره و هي الحركة القسرية او يكون الحركة فيه اما مع الشعور اي شعور مبدأ الحركة بتلك الحركة وهي الحركة الارادية اولا مع الشعور وهي الحركة الطبعية فالحركة النباتية طبعية و كذلك حركة النبض لان مبدأ هاتين الحركتين موجود في المتحرك ولا شعور له بالحركة الصادرة عنه * وقد اخطأ من جعل الحركة الطبعية هي الصاعدة و الهابطة و حصرها فيهما اذ تخرج عنها حينئذ هاتان الحركتان و كذا اخطأ من جعل الحركة الطبعية هي التي على وتيرة و احدة من غير شعور بخروج هاتين الحركتين * و منهم من قسم الحركة الى ذاتية و عرضية و الذاتية الى ستة اقسام لان القوة المحركة انكانت خارجة عن المتحرك فالحركة قسرية و ان لم تكن خارجة عنه فاما ان تكون الحركة بسيطة اي على نهج و احد و اما ان تكون مركبة اي لا على نهج و احد * و البسيطة اما ان تكون بارادة و هي الحركة الفلكية اولا بارادة وهي الحركة الطبعية * و المركبة اما ان يكون مصدرها القوة الحيوانية اولا الثانية الحركة النباتية و الاولى اما ان تكون مع شعور بها و هي الحركة الارادية الحيوانية او مع عدم شعور و هي الحركة التسخيرية كحركة النبض * فائدة * الحركة تقتضي امورا ستة الاول ما به الحركة اي السبب الفاعلي الثاني ما له الحركة اي محلها الثالث ما فيه الحركة اي احدى المقولات الاربع الرابع ما منه الحركة اي المبدأ و الخامس ما اليه الحركة اي المنتهى و هما اي المبدأ و المنتهى بالفعل في الحركة المستقيمة و بالفرض في الحركة المستديرة السادس المقدار اي الزمان فان كل حركة في زمان بالضرورة * فوحدتها متعلقة بوحدة هذه الامور فوحدتها الشخصية بوحدة موضوعها و زمانها و ما هي فيه و يتبع هذا وحدة ما منه وما اليه ولايعتبر وحدة المحرك وتعدده و وحدتها النوعية بوحدة مافيه ومامنه وما اليه و وحدتها الجنسية بوحدة ما فيه فقط * فالحركة الواقعة في كل جنس جنس من الحركة فالحركات الاينية كلها متحدة في الجنس العالي و كذ الحركات الكمية و الكيفية * و يترتب اجناس الحركات بترتب الاجناس التي تقع تلك الحركة فيها فالحركة في الكيف جنس هي فوق الحركة في الكيفيات المحسوسة و هي فوق الحركة

فی المبصرات و هي فوق الحركة فی الالوان و هكذا الی ان ينتهي الی الحركات النوعية المنتهية الی الحركات الشخصية * و تضاد الحركتين ليس لتضاد المحرك و الزمان وما فيه بل لتضاد ما منه و ما اليه اما بالذات كالتسود و التبيض او بالعرض كالصعود و الهبوط فان مبدأهما و منتهاهما نقطتان متماثلتان عرض لهما تضاد من حيث ان احدهما صارت مبدأ و الاخری منتهی فالتضاد انما هو بين الحركات المتجانسة المتشاركة في الجنس الاخير ففی الاستحالة كالتسود و التبيض و فی الكم كالنموء و الذبول و فی النقلة كالصاعدة و الهابطة واما الحركات الوضعية فلا تضاد فيها * فائدة * انقسام الحركة ليس بالذات بل بانقسام الزمان و المسافة و المتحرك فان الجسم اذا تحرك تحركت اجزاءه المفروضة فيه و الحركة القائمة بكل جزء غير القائمة بالجزء الآخر فقد انقسمت الحركة بانقسام محلها * فائدة * ذهب بعض الحكماء كارسطو و اتباعه و الجبائي من المعتزلة الی ان بين كل حركتين مستقيمتين كصاعدة و هابطة سكونا فالحجر اذا صعد قسرا ثم رجع فلابد ان يسكن فيما بينهما فان كل حركة مستقيمة لابد ان تنتهي الی سكون لانها لاتذهب علی الاستقامة الی غير النهاية و منعه غيرهم كافلاطون و اكثر المتكلمين من المعتزلة و ان شئت تحقيق المباحث فارجع الی شرح المواقف و شرح الطوالع و العلمي و غيرها * تذنيب * الحركة كما تطلق علی مامر كذلك تطلق علی كيفية عارضية للصوت و هي الضم و الفتح و الكسر و يقابلها السكون قال الامام الرازي الحركات ابعاض المصوتات اما اولا فلان الحروف المصوتة قابلة للزيادة و النقصان وكلما كان كذلك فله طرفان ولاطرف فی النقصان للمصوتة الا بهذه الحركات بشهادة الاستقراء و اما ثانيا فلان الحركات لو لم تكن ابعاض المصوتات لما حصلت المصوتات بتمديدها فان الحركة اذا كانت مخالفة لها و مددتها لم يمكنك ان تذكر المصوت الا باستيناف صامت آخر يجعل المصوت تبعاله لكن الحس شاهد بحصول المصوتة بمجرد تمديد الحركات كذا في شرح المواقف في بحث المسموعات * حركات الافلاك و ما في اجرامها لها اسماء * الحركة البسيطة و تسمی متشابهة و بالحركة حول المركز ايضا و بالحركة حول النقطة ايضا و هي حركة تحدث بها عند مركز الفلك في ازمنة متساوية زوايا متساوية * و بعبارة اخری تحدث بها عند المركز في ازمنة متساوية قسي متساوية و الحركة المختلفة وهي ما لا تكون كذلك * و الحركة المفردة و هي الحركة الصادرة عن فلك واحد و قد تسمی بسيطة لكن المشهور ان البسيطة هي المتشابهة * و الحركة المركبة وهي الصادرة عن اكثر من فلك واحد * و كل حركة مفردة بسيطة و كل مختلفة مركبة و ليس كل بسيطة مفردة وليس كل مركبة مختلفة * و الحركة الشرقية وهي الحركة من المشرق الی المغرب سميت بها بظهور الكوكب بها من الشرق و تسمی ايضا حركة الی خلاف التوالي لانها علی خلاف توالی البروج و البعض يسميها بالغربية لكونها الی جهة الغرب * و الحركات الشرقية اربع الاولی الحركة الاولی و هي حركة الفلك الاعظم

حول مركز العالم سميت بها لانها اول ما يعرف من الحركات السماوية بلا اقامة دليل و تسمى بحركة الكل ايضا اذ الفلك الاعظم يسمى ايضا بفلك الكل لان باقي الاجرام في جوفه و تسمى ايضا بالحركة اليومية لان دورة الفلك الاعظم تتم في قريب من يوم بليلته على اصطلاح الحساب و تسمى ايضا بالحركة السريعة لان هذه الحركة اسرع الحركات * الثانية حركة مدير عطارد حول مركزه و تسمى حركة الاوج اذ في المدير الاوج الثاني لعطارد فيتحرك هذا الاوج بحركة المدير ضرورة * الثالثة حركة جوزهر القمر حول مركزه و تسمى بحركة الرأس و الذنب لتحركهما بهذه الحركة * الرابعة حركة مائل القمر حول مركزه و تسمى حركة اوج القمر لتحركه بحركته و لما كان الاوج كما يتحرك بهذه الحركة كذلك يتحرك بحركة الجوزهر ايضا و يسمى البعض مجموع حركتي الجوزهر و المائل بحركة الاوج صرح به العلامة في النهاية * و الحركة الغربية كحركة فلك الثوابت و هي الحركة من المغرب الى المشرق و تسمى ايضا بالحركة الى التوالي لانها على توالى البروج و البعض يسميها شرقية ايضا لكونها الى جهة الشرق و تسمى ايضا بالحركة البطيئة لانها ابطأ من الحركة الاولى و بالحركة الثانية لانها لاتعرف اولا بلا اقامة دليل * و حركات السبعة السيارة ايضا تسمى بالحركة الثانية و البطيئة و الى التوالي و الغربية او الشرقية فمن الحركات الغربية حركة فلك الثوابت و منها حركات الممثلات سوى ممثل القمر حول مراكزها و تسمى حركات الاوجات و الجوزهرات و حركات العقدة و منها حركات الافلاك الخارجة المراكز حول مراكزها * و حركة خارج مركز كل كوكب يسمى بحركة مركز ذلك الكوكب اصطلاحا و لا تسمى حركة مركز التدوير كما زعم البعض و انكانت يطلق عليها بحسب اللغة * و حركة مركز القمر تسمى بالبعد المضعف ايضا * اعلم ان خارج مركز ما سوى الشمس يسمى حاملا فحركة حامل كل كوكب كما تسمى بحركة المركز كذلك تسمى بحركة العرض لان عرض مركز التداوير انما حصل بها فلهذه الحركة دخل في عرض الكوكب وهي اي حركة العرض هي حركة الطول بعينها اذا اضيفت و قيست الى فلك البروج * اعلم ان مركز التدوير اذا سار قوسا من منطقة الحامل في زمان مثلا تحدث زاوية عند مركز معدل المسير و يعتبر مقدارها من منطقة معدل المسير و بهذا الاعتبار يقال لهذه الحركة حركة المركز المعدل الوسطى و تحدث ايضا زاوية عند مركز العالم و يعتبر مقدارها من منطقة البروج و بهذا الاعتبار يقال لهذه الحركة حركة المركز المعدل * و اذا اضيفت الى حركة المركز المعدل حركة الاوج حصل الوسط المعدل فاذا زيد التعديل الثاني على الوسط المعدل او نقص منه يحصل التقويم المسمى بالطول و هذا في المتحيرة ويعلم من ذلك الحال في النيرين فلهذا سميت بهذه الحركة المضافة الى فلك البروج بحركة الطول * و معنى الاضافة الى فلك البروج ان تعتبر هذه الحركة بالنسبة الى مركز فلك البروج الذي هو مركز العالم * اعلم ان مجموع حركة الخارج و الممثل في الشمس و المتحيرة تسمى حركة الوسط وقد تسمى حركة المركز فقط بحركة الوسط

و اهل العمل يسمون مجموع حركة الممثل و فضل حركة الحامل على المدير في عطارد بالوسط فانهم لما سموا فضل حركة الحامل على حركة المدير في عطارد بحركة المركز سموا مجموع حركة الممثل و الفضل المذكور بحركة الوسط * واما الوسط في القمر فهو فضل حركة المركز على مجموع حركتي الجوزهر و المائل و تسمى حركة مركز القمر في الطول ايضا و قد يسمى جميع الحركات المستوية وسطا * و حركة الاختلاف و هي حركة تدوير كل كوكب سميت بها لان تقويم الكوكب يختلف بها فتارة تزاد تلك الحركة على الوسط و تارة تنقص منه ليحصل التقويم و تسمى ايضا حركة خاصة الكوكب لان مركزه يتحرك بها بلا واسطة و هذه الحركة ليست من الشرقية و الغربية لان حركات اعالي التداوير لامحالة مخالفة في الجهة لحركات اسافلها لكونها غير شاملة للارض فان كانت حركة اعلى التدوير الى التوالي اي من المغرب الى المشرق كانت حركة الاسفل الى خلافه و انكانت بالعكس فبالعكس هذا كله مما يستفاد مما ذكره الفاضل عبد العلي البرجندي في تصانيفه في علم الهيئة و السيد السند في شرح الملخص *

الحكة بالكسر كل ما يحك كالجرب و نحوه * و حكة الانف هو ان يجد الانسان في انفه عند استنشاق الهواء البارد حرقة لذاعة تبلغ الى دماغه و تدمع منها عيناه و ربما وجدها من غير استنشاق الهواء البارد كذا في بحر الجواهر * و في الاقسرائي و شرح القانونچة الفرق بين الحكة و الجرب ان الجرب بثور صغار بعضها و كبار بعضها مختلفة في الرطوبة و اليبوسة و التقيح و غيره مع حكة شديدة و الحكة لا بثر معها *

المحكك هو دواء يجذب خلطا لذاعا حارا كذا في الموجز * و في بحر الجواهر المحكك هو الذي يبلغ من حدته و تسخينه الى ان يجذب الى المسام اخلاطا لذاعة ولا يبلغ التقريح كالكيكج *

فصل اللام * الحاصل اسم فاعل من الحصول و في اصطلاح المحاسبين يطلق على مايحصل بعمل من الاعمال الحسابية من التنصيف و التضعيف و الجمع و التفريق و الضرب * و حاصل الضرب يسمى بالمضروب ايضا و ما حصل من القسمة يسمى بالخارج من القسمة *

التحصيل في اللغة الجمع و في العرف العام جمع العلم مطلقا كذا في جامع الرموز و يؤيده ما في البرجندي من ان التحصيل عام في تحصيل كل شيء لكنه غلب استعماله في تحصيل العلوم * و عند اهل التعمية عبارة عن تحصيل حروف الاسم و يجيء في لفظ المعمى في فصل الياء من باب العين المهملة * وعند المنطقيين عبارة عن جعل القضية محصلة بفتح الصاد المشددة و هي عندهم قضية حملية يكون كل من موضوعها و محمولها و جوديا بان يكون السلب خارجا من مفهومي الموضوع و المحمول جميعا سواء كانت موجبة كقولنا زيد كاتب او سالبة كقولنا زيد ليس بكاتب سميت بها لكون كلواحد من الطرفين فيها و جوديا محصلا * و ربما يخصص اسم المحصلة بالموجبة و تسمى السالبة بسيطة لان البسيط ما لاجزء له

و حرف السلب و انكان موجودا فيها الا انه ليس جزأ من طرفيها و يجيئ ما يتعلق بهذا في لفظ السلب و لفظ المعدولة *

الحل بالفتح و التشديد ضد العقد فلذلك يكون ترقيق القوام حلا * و الاطباء خصوا ذلك بالترقيق الذي يلزمه فناء المادة كالسمسم و دهنه كذا في بحر الجواهر * وفى اصطلاح البلغاء عبارة عن ان ينثر نظم و عكسه العقد اي ان ينظم نثر مثال الحل قول بعض المغاربة فانه لما قبحت فعلاته و حنظلت نخلاته لم يزل سوء الظن يقتاده و يصدّق تو همه الذي يعتاده اي قول بعض اهل المغرب لما قبحت اعماله و صارت ثمار نخلاته كالحنظل فى المرارة ما زال سوء ظنه يقوده الى تخيلات فاسدة و توهمات باطلة و يصدق اوهامه التي صارت عادة له فهذا النثر حل شعر ابى الطيب * شعر * اذا ساء فعل المرء ساءت ظنونه * و صدق ما يعتاده من توهم * و مثال العقد شعر العتاهية * شعر * ما بال من اوله نطفة * وجيفة آخره يفخر * فهذا الشعر عقد قول علي رضي الله تعالى عنه ما لا بن آدم و الفخر و انما اوله نطفة و آخره جيفة * كذا فى المطول فى الخاتمة *

الحلال بالفتح هو فى الشرع ما اباحه الكتاب و السنة بسبب جائز مباح * وفى الطريقة ما لابد فيه من العلم و لا يكون فيه شبهة كاكل هدايا الملوك و السلاطين تا آنكه بيقين نداند كه حرام است بعضي علماي شريعت جائز و حلال دارند و علماي طريقت ممنوع پندارند تا آنكه بيقين داند كه حلال است كذا في مجمع السلوك * و في خلاصة السلوك الحلال هو الذي قد انقطع عنه حق الغير و قال سهل ما لا تعصى الله فيه قال النبي صلى الله عليه و آله و سلم من اكل الحلال اربعين يوما نور الله قلبه و تجري ينابيع الحكمة من قلبه انتهى * قال ابن الحجر في شرح الاربعين للنووي في شرح الحديث السادس الحلال ضد الحرام لغة و شرعا و الحلال البين اي الظاهر هو ما نص الله تعالى و رسوله او اجمع المسلمون على تحليله بعينه او جنسه و منه ايضا ما لم يعلم فيه منع على اسهل القولين و الحرام البين ما نص او اجمع على تحريمه بعينه او جنسه او على ان فيه حدا او تعزيرا او وعيدا و المشتبه ما ليس بواضح * الحل و الحرمة مما تنازعته الادلة و تجاذبته المعاني و الاسباب فبعضها يعضده دليل الحرام و بعضها يعضده دليل الحلال * و من ثم فسر احمد و اسحق و غيرهما المشتبه بما اختلف في حل اكله كالخيل او شربه كالنبيذ او لبسه كجلود السباع او كسبه كبيع العينة * وفسره احمد مرة باختلاط الحلال و الحرام وحكم هذا انه يخرج قدر الحرام و يأكل الحلال عند كثيرين من العلماء سواء قل الحرام ام كثر * و من المشتبه معاملة من في ماله حرام فالورع تركه مطلقا و ان جازت و قيل و اعتمده الغزالي ان كان اكثر ماله الحرام حرمت معاملته * ثم الحصر فى الثلثة صحيح لانه ان نص او اجمع على الفعل فالحلال او على المنع جازما فالحرام او سكت عنه او تعارض فيه نصان و لم يعلم المتاخر منهما فالمشتبه * و ليس المراد بتعارضها

تقابلها على جهة واحدة في الترجيح فان هذا كلام متناقض بل المراد التعارض بحيث يتخيل الناظر في ابتداء نظرة فاذا حقق فكرة رجح * و المشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس لتعارض الادلة و اما العلماء فيعرفون حكمها بنص اواجماع او قياس او استصحاب و نحوها فاذا تردد شيئ بين الحل و الحرمة و لم يكن فيه نص و لا اجماع اجتهد المجتهد فيه و اخذ باحدهما بالدليل الشرعي فيصير حلالا او حراما و قد يكون دليله غير خال عن الاحتمال فيكون الورع تركه و ما لم يظهر لمجتهد فيه شيئ فهو باق على اشتباهه بالنسبة الى العلماء و غيرهم كشيئ وجده في بيته و لم يدر هل هو له او لغيره وحينئذ اختلفوا فيما يأخذ به فقيل بحله و الورع تركه وقيل بحرمته لانه يوقع في الحرام و قيل لا يقال فيه واحد منهما قال القرطبي و الصواب الاول * قال المصنف اي النووي الظاهر ان هذا الخلاف مخرج على الخلاف في الاشياء قبل ورود الشرع و فيه اربعة مذاهب الاول و هو الاصح انه لا يحكم بتحليل و لا تحريم و لا اباحة ولا غيرها لان التكليف عند اهل الحق لا يثبت الا بالشرع * و الثاني ان الحكم الحل و الاباحة * قال القرطبي دليل الحل ان الشرع اخرجها من قسم الحرام و اشار الى ان الورع تركها بقوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك * و من عبربانها حلال يتورع عنها اراد بالحلال مطلق الجائز الشامل للمكروه بدليل قوله يتورع عنها لاالمباح المستوى الطرفين لانه لا يتصور فيه ورع مادامامستويين بخلاف ما اذا ترجح احدهما فان كان الراجح الترك كره اوالفعل ندب * و الثالث المنع * والرابع التوقف و لقد اطنب ابن الحجر ههنا الكلام و ذكر اقسام المشتبهات مفصلا فمن اراد فليرجع الى شرحه المذكور * وقال العيني في شرح البخاري في كتاب العلم في شرح هذا الحديث بعد ذكر اكثر الاقوال المذكورة فحصل لنا مما تقدم ذكره ان في المتشابهات المذكورة في الحديث التي ينبغي اجتنابها اقوالا احدها انها التي تعارضت فيها الادلة فاشتبهت فمثل هذا يجب فيه الوقف الى الترجيح لان الاقدام على احد الامرين من غير رجحان الحكم بغير دليل محرم * و ثانيها انها المكروهات و هو قول الخطابي و المازري و غيرهما و يدخل فيه مواضع اختلاف العلماء * و ثالثها انها المباحات و قال بعضهم هي حلال يتورع عنها و قدرده القرطبي و اختار القول الثاني * فان قيل هذا يودي الى رفع معلوم من الشرع و هوان النبي صلى الله عليه وآله وسلم و الخلفاء بعد واكثر اصحابه عليهم السلام كانوا يزهدون في التنعم في المآكل وغيره * قلت ذلك محمول على موجب شرعي اقتضى ترجيح الترك على الفعل فلم يزهدوا في مباح لان حقيقته التساوي بل في امرمكروه ولكن المكروه تارة يكرهه الشرع من حيث هو و تارة يكرهه لانه يودي اليه كالقبلة للصائم فانها مكروهة لما يخاف منها من افساد الصوم * و قد اختلف اصحاب الشافعي رحمه الله في ترك الطيب و ترك لبس الناعم فقيل ليس بطاعة وقيل انه طاعة وقال ابن الصباغ يختلف ذلك باختلاف احوال الناس و تفرغهم للعبادة و اشتغالهم بالضيق و السعة * وقال الرافعي من اصحابنا هو الصواب واما مايخرج الى باب الوسوسة من تجويز الامر البعيد فهذا ليس من الشبهات المطلوب اجتنابها

كترك النكاح من نساء بلدكم خوفا عن ان يكون له فيها محرم بنسب اورضاع اومصاهرة و ترك استعمال ماء لجواز عروض النجاسة الى غير ذلك مما يشتبه بهذا بان يكون سبب التحريم فيه مجرد توهم ليس من الورع * قال القرطبي الورع في مثل هذا وسوسة شيطانية اذ ليس فيه من معنى الشبهة شيئ و سبب الوقوع في ذلك عدم العلم بالمقاصد الشرعية انتهى * و يجيئ ما يتعلق بهذا في لفظ الشبهة و الورع *

الحلول بضمتين اختلف العلماء في تعريفه فقيل هو اختصاص شيئ بشيئ بحيث تكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر * و اعترض عليه بانه ان اريد بالاشارة العقلية فلا اتحاد اصلا فان العقل يميز بين الاشارتين و ان اريد بها الحسية فلا يصدق التعريف على حلول الاعراض فى المجردات لعدم الاشارة الحسية اليها و لا على حلول الاطراف في محالها كحلول النقطة فى الخط و الخط فى السطح و السطح فى الجسم لان الاشارة الى الطرف غير الاشارة الى ذى الطرف و لو سلم فيلزم منه ان يكون الاطراف المتداخلة حالا بعضها في بعض و ليس كذلك و ايضا يصدق التعريف على حصول الجسم فى المكان و نحوه كحصول الشخص فى اللباس مع انه ليس بحلول اصطلاحا * و اجيب بان بناء التعريف على راي المتقدمين المجوزين للتعريف بالاعم و الاخص و بان المراد بكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر ان لا يتحقق الاشارة الى احدهما الا و ان يتحقق الاشارة الى الآخر بالذات او بالتبع اي لا يمكن عند العقل تباينهما فى الاشارة و بان يراد بالاشارة اعم من العقلية و الحسية و لا شك ان الاشارة العقلية الى المجردات قصدا و بالذات هي الاشارة الى ما قام بها بالتبع و بالعكس * و الاشارة الحسية الى ذوى الاطراف قصدا و بالذات هي الاشارة الى الاطراف بالتبع و بالعكس * و الاطراف المتداخلة خارجة عن التعريف اذا التداخل يقتضي الاتحاد و الحلول يقتضي المغايرة اذا المختص غير المختص به و ان كانا متحدين اشارة و كذا الحال في حصول الجسم فى المكان و الشخص فى اللباس لانه يجوز تحقق الاشارة الى الجسم و الشخص بدون الاشارة الى المكان و اللباس لابالذات و لا بالتبع كذا ذكر العلمي * ان قلت الحال عند الحكماء منحصر فى الصورة و العرض مع ان التعريف يصدق على حصول الماء فى الورد و النار فى الجمرة اقول المراد باتحاد الاشارة هو الاتحاد الدائمي لانه الفرد الكامل فلابد من ان يكون الحال و المحل بحيث لا يكون لكل منهما وجود منفرد اصلا و مثل هذا لا يتصور الا فى الصورة و الهيولى و العرض و الموضوع فرجع حاصل التعريف الى ما اختاره صاحب الصدري حيث قال معنى حلول شيئ في شيئ على ما ادى اليه نظري و هو ان يكون وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لذلك الشيئ و هذا اجود ما قيل في تعريفه حيث لا يرد شيئ مما يرد على غيره انتهى * و قد ذكر العلمي ههنا اعتراضات أخر لا يرد شيئ منها على هذا التحقيق * و قيل معنى حلول شيئ في شيئ هو ان يكون حاصلا فيه بحيث تتحد الاشارة اليهما تحقيقا كما في

حلول الاعراض في الاجسام او تقديرا كحلول العلوم في المجردات * و المراد بالحصول ما لا يكون بطريق الاتحاد بل بطريق الافتقار فلا يصدق على الاطراف المتداخلة و لا على حصول الجسم في المكان اذ لا يفتقر الجسم الى المكان و الا يلزم تقدم المكان عليه هذا خلف كذا ذكر العلمي * فعلى هذا ايضا رجع معنى التعريف الى التحقيق المذكور * قيل لا يبعد ان يكون مقصود هذا القائل تحقيق التعريف الاول بان المراد بالاختصاص الحصول و من الاشارة ما يعم التحقيقية و التقديرية و على هذا لا يكون تعريفا آخر للحلول بل تفسيرا لقيود التعريف الاول على وجه تندفع عنه الانظار * قيل هذا في غاية البعد فان هذا التعريف ذكره و لد السيد السند و لم يذكر تعريفا آخر حتى يكون المقصود من هذا تفسيره و ايضا تعدد التعريف يتحقق بتفاوت القيود و اختلافها فلا وجه لاثبات التفاوت و نفي التعدد و كونه تعريفا آخر * و قيل حلول شيئ في شيئ ان يكون مختصابه ساريا فيه * و المراد بالاختصاص كون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر تحقيقا اوتقديرا دائما و المراد بالسراية الذاتية لا بالواسطة لانها المتبادر فلا يرد ان التعريف يصدق على حلول الماء في الورد و النار في الجمرة لان الماء و النار لانسلم اتحاد هما في الاشارة بالمعنى المذكور بالنسبة الى الورد و الجمرة وكذا لا يرد انه يصدق على كلواحد من الاعراض الحالة في محل واحد بالنسبة الى العرض الآخر و على العرض الحال في عرض آخر بالنسبة الى محل ذلك العرض اذ لانسلم سراية احدهما في الآخر بالذات بل بواسطة المحل * و يمكن ان يقال ايضا انا نلتزم ذلك و نقول انه حلول ايضا و لا استحالة فيه لكون احدهما بالواسطة * ثم انه بقي ههنا انه يخرج من التعريف حلول العراض الغير السارية كحلول الاطراف في محالها و حصول الباصرة في العين و الشامة في الخيشوم و السامعة في الصماخ ونحو ذلك واجيب بان هذا التعريف للحلول السرياني لالمطلق الحلول * و قيل الحلول هو الاختصاص الناعت اي التعلق الخاص الذي به يصير احد المتعلقين نعتا للآخر و الآخر منعوتا به و الاول اعني الناعت يسمى حالا و الثاني اعني المنعوت يسمى محلا كالتعلق بين البياض و الجسم المقتضي لكون البياض نعتا و كون الجسم منعوتا به بان يقال جسم ابيض و هذا هو المرضي عند المتاخرين و منهم الشارح الجديد للتجريد * و اورد عليه من وجوه الاول انه ان اريد بالاختصاص الناعت ما يصحح حمل النعت على المنعوت بالمواطأة فلا يصدق على حلول اصلا اذ لا تحمل الصورة على الهيولى و لا العرض كالبياض على الجسم و ان اريد به ما يصح حمله عليه بالاشتقاق او الاعم فيلزم ان يكون المال حالا في المالك و بالعكس و كذا حال الجسم مع المكان و الكوكب مع الفلك بل يكون الموضوع و الهيولى حالا في العرض و الصورة اذ يصح ان يقال المالك ذو مال و بالعكس و الجسم و الكوكب ذو مكان و ذو فلك و بالعكس و العرض و الهيولى ذو موضوع و ذو صورة و اجاب عنه السيد السند بما حاصله اختيار الثاني و الثالث من الترديد و المراد ان يكون النعت بذاته نعتا

للمنعوت كالبياض فانه بذاته وصف للجسم بخلاف المال فانه ليس بذاته صفة للمالك بل الصفة انما هو التملك الذي هو اضافة بين المال و المالك و المال بواسطه تلك الاضافة نعت له و كذا حال الجسم و الكوكب مع المكان و الفلك و كذ الموضوع و الهيولى مع العرض و الصورة * و محصوله ان هذا الاختصاص امربديهي لا يتحقق الا فيما له حصول فى الآخرعلى وجه لا يكون للنعت جزء يتميز عن المنعوت في الوضع اذا كان من المحسوسات * و اجيب ايضا باختيار الشق الثاني او الثالث و المراد من التعلق الخاص ما هو على وجه الافتقار بان يكون احدهما مفتقرا الى الآخر * و فيه ان الهيولى بالنسبة الى الصورة و العلة بالنسبة الى المعلول يصدق عليه الاختصاص بالاشتقاق على وجه الافتقار * و يمكن الجواب ايضا باختيار الثاني او الثالث وبجعل التمثيل و هو قوله كالتعلق بين البياض و الجسم الخ من تتمة التعريف و لا يخفى ان تعلق المال بالمالك و الجسم بالمكان و الكوكب بالفلك و الهيولى بالنسبة الى الصور و غيرها و امثالها مما لم يذكر ليس كتعلق البياض بالجسم * والثاني ان تفسير الاختصاص الناعت بالتعلق الخاص تعريف للاختصاص بالخاص فيلزم تعريف الشيئ بنفسه * و الثالث ان تفسيره بقوله بحيث يصير احد المتعلقين نعتا الخ تعريف للنعت بالنعت و الجواب عنهما ان هذا التفسير تنبيه لاتعريف و يظهرمن هذا التنبيه الجواب عن جميع ماويه * و الرابع انه يصدق على اختصاص الصفات الاعتبارية كالوجوب و الامكان و الحدوث و غير ذلك و يلزم منه ان يكون هذه الصفات حالة و ليس كذلك لانهم حصروا الحال فى الصورة و العرض و الجواب ان المراد الاختصاص الناعت بالنعوت الحقيقية او نقول ان هذا ليس بتفسير بل تنبيه كما عرفت كذا ذكر العلمي * و قال بعض المتكلمين الحلول هو الحصول على سبيل التبعية * قال جمهور المتكلمين ان الله تعالى لا يحل في غيره لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية و انه ينفى الوجوب الذاتي * ان قيل يجوز ان يكون الحلول بمعنى الاختصاص الناعت كما فى الصفات و كونه منافيا للوجوب ممنوع و الا لم يقع الترديد فى الصفات قيل لا يراد بالتبعية فى التحيز حتى يرد ان الحلول بمعنى الاختصاص الناعت بل اريد ان الحال تابع للمحل فى الجملة و ذلك ضروري و مناف للوجوب الذاتي الذي هو منشأ الاستغناء المطلق و الاستدلال على انتفاء الوجوب الذاتي فى الصفات بغير هذا لا يقدح فيما ذكرنا اذ تعدد العلل لا ينفيه و كما لا تحل ذاته في غيره لا تحل صفته في غيره لان الانتقال لا يتصور على الصفات و انما هو من خواص الاجسام و الجواهر * اعلم ان المخالف في هذا الاصل طوائف ثلث الاولى النصارى قالوا حل الباري تعالى في عيسى عليه السلام قالوا لايمتنع ان يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين فاكملهم العترة الطاهرة و لم يتحاشوا عن اطلاق الآلهة على ائمتهم و هذه ضلالة بينة و الثانية النصرية و الاسحاقية من غلاة الشيعة و الثالثة قال بعض المتصوفة يحل الله تعالى فى العارفين فان اراد

بالحلول ما ذكرنا فقد كفر و ان اراد شيئًا آخر فلابد من تصويره اولا حتى نتكلم عليه بالنفي و الاثبات هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف وحاشيته للچلپي وغيرهما •

الحال بتشد اللام قد علم تعريفه مما سبق و هو عند الحكماء منحصر في الصورة و العرض في شرح حكمة العين ان كان المحل غنيا عن الحال فيه مطلقا اي من جميع الوجوه يسمى موضوعا و الحال فيه يسمى عرضا و ان كان له اي للمحل حاجة الى الحال بوجه يسمى هيولى و الحال فيه يسمى صورة • فالموضوع و الهيولى يشتركان اشتراك اخص تحت اعم و هو المحل و يفترقان بان الموضوع محل مستغن في قوامه عما يحل فيه والهيولى محل لا يستغني في قوامه عما يحل فيه و العرض و الصورة تشتركان اشتراك اخص تحت اعم ايضا و هو الحال و يفترقان بان العرض حال يستغني عنه المحل و يقوم دونه و الصورة حال لا يستغني عنه المحل و لا يقوم دونه انتهى •

المحل هو ظرف من الحلول وقد عرفت معناه و هو عند الحكماء منحصر في الهيولى و الموضوع • و المحل عند الكوفيين من النحاة اسم للمفعول فيه كما يجيئ في محله • محل الخبر عند الاصوليين هو الحادثة التي ورد فيها ذلك الخبر كذا في التوضيح في ركن السنة •

الحلولية فرقة من المتصوفة المبطلة گويند نظر بر روي امردان و زنان مباح است و در انحال رقص و سماع كنند وگويند كه اين صفتي است از صفات خداي تعالى كه بما فرود آمده و مباح وحلال است و اين كفر محض است • و جمعي از ايشان مجلسها سازند و در نظر خلق بلباس درويشانه آراسته آه واوه و ناله وفرياد و گريه و اظهار سوز و شق گريبان و آستين و زدن دستار بر زمين و مانند آن خود را بخلق نمايند و اين همه بدعت و ضلالت است كذا في توضيح المذاهب •

التحلل عند الاطباء هو استفراغ غير محسوس و يقال له التحليل ايضا كذا في بحر الجواهر • و يطلق التحلل ايضا على البحران الذي يكون في مدة طويلة الى الصحة كما مر في الباء الموحدة من باب الراء المهملة •

التحليل عند الاطباء هو التحلل • و عند المحاسبين هو العكس و يجيئ في فصل السين من باب العين المهملتين • و عند المنطقيين ويسمى بالانحلال ايضا عبارة عن حذف ما يدل على العلاقة بين طرفي القضية من النسبة الحكمية اي حذف اداة تدل على الربط بين الطرفين سواء كان ربطا حمليا او شرطيا و يجيئ في لفظ القضية في فصل الياء من باب القاف • و قد يطلق التحليل عندهم على معنيين آخرين سبق ذكرهما في المقدمة في بيان الرؤس الثمانية في الانحاء التعليمة • و عند اهل التعمية اسم لعمل من الاعمال التسهيلية مولوي جامي در رسالة مولفهٔ خود ميفرمايد تحليل عبارتست ازانكه باعتبار معني شعري مفرد باشد وباعتبار معني معمائي مركب از دو چيز يا بيشتر مثاله • شعر • ز روي عربده تاماجدال

ميكردم ۔ ز جهل سر زنش اهل حال ميكردم ۔ ازين بيت اسم عماد بر ميخيزد يعني چون از روي لفظ عربده عين گرفته بالفظ ما و با حرف دال كه از لفظ جدال بعد انداختن سر او كه حرف جيم است تركيب كنند عماد حاصل شود ۔

المحلل على صيغة اسم الفاعل من التحليل عند الاطباء دواء يهيئ المادة للتبخير فتتبخر كالجند بيدستر ۔ و المحلل للرياح دواء يرقق الريح لتندفع كذا في الموجز في فن الادوية ۔

الانحلال عند المنطقيين هو التحليل كما عرفت ۔ و انحلال الفرد عند الاطباء تفرق اتصال يحدث الاعضاء المتشابهة و يظهر من القانون انه مرادف لتفرق الاتصال سواء كان في الاعضاء المتشابهة او الآلية كذا في حدود الامراض ۔

الحمل بفتح الحاء و الميم في اللغة برة نرتا يكسال و فيل تا كمتر از نه ماه كذا في بحر الجواهر ۔ وعند اهل الهيئة اسم برج من البروج الربيعية و اول الحمل نقطة في اوله مسماة بنقطة الاعتدال الربيعي ۔ ومعنى اول الحمل من المائل و اول الحمل من معدل المسير مذكور في لفظ الوسط في فصل الطاء من باب الواو ۔

الحمل بالفتح والسكون في عرف العلماء هو اتحاد المتغايرين ذهنا في الخارج فقولهم ذهنا تمييز من النسبة في المتغايرين و قولهم في الخارج ظرف الاتحاد ومعناه ان الحمل اتحاد المتغايرين ذهنا اي في الوجود الظلي الذي هو العلم في الخارج اي في الخارج عن الوجود الذهني الذي يتغايران فيه سواء كان ذلك الخارج وجودا خارجيا محققا او مقدرا اوكان وجودا ذهنيا اصليا محققا او مقدرا فالاول كالحيوان و الناطق المتحدين في ضمن وجود زيد و الثاني كجنس العنقاء و فصله المتحدين في ضمن وجود فرده المقدر و الثالث كوجود جنس العلم و فصله في ضمن فرد منه كالعلم بالانسان و الرابع كشريك الباري ممتنع فانهما متحدان بالوجود الذهني المقدر ثم ذلك الاتحاد اعم من ان يكون بالذات كما في الذاتيات او بالعرض كمافي العرضيات و العدميات ۔ فالحاصل ان الحمل اتحاد المتغايرين مفهوما اي وجود اظليا في الوجود المتأصل المحقق او المفروض و لاشك ان المتأصل في الوجود هو الاشخاص فتعين للموضوعية والمفهومات للحملية و هذا امر خارج عن مفهوم الحمل ۔ و بعبارة اخرى الحمل اتحاد المتغايرين في نحو من التعقل بحسب نحو آخر من الوجود اتحادا بالذات او بالعرض و هو اما يعنى به ان الموضو بعينه المحمول فيسمى الحمل الاولي وقد يكون نظريا ايضا او يقتصر فيه على مجرد الاتحاد في الوجود فيسمى الحمل الشائع المتعارف و هو المعتبر في العلوم ۔ وقد يقسم بان نسبة المحمول الى الموضوع اما بواسطة ذو اوله او في فهو الحمل بالاشتقاق او بلا واسطة و هو الحمل بالمواطاة ۔ بالجملة حمل المواطاة ان يكون الشيئ محمولا على الموضوع بالحقيقة اي بلا واسطة كقولنا الانسان حيوان ۔ و فسر الشيخ الموضوع بالحقيقة بما يعطي موضوعه اسمه وحده كالحيوان فانه يعطي للانسان اسمه فيقال الانسان حيوان و يعطيه حده

فيقال الانسان جسم نام حساس متحرك بالارادة و حمل الاشتقاق ان لا يكون محمولا عليه بالحقيقة بل ينسب اليه كالبياض بالنسبة الى الانسان فلا يقال الانسان بياض بل ذو بياض او ابيض وحينئذ يكون محمولا عليه بالمواطاة * و منهم من يسمي الاول حمل تركيب و الثاني حمل اشتقاق و الواسطة على الاول كلمة ذو و على الثاني الاشتقاق لاشتماله على معنى كلمة ذو و زيد يمشي اومشى بمعنى زيد ذو مشي في الحال او الاستقبال او الماضي وكذا مشى زيد و يمشي زيد فان الحمل انما يظهر بذلك التاويل * و ربما يفسر حمل المواطاة بحمل هو هو و الاشتقاق بحمل هو ذو * وهو و قال الامام في الملخص حمل الموصوف على الصفة كقولنا المتحرك جسم يسمى حمل المواطاة و حمل الصفة على الموصوف كقولنا الجسم متحرك يسمى حمل الاشتقاق و لا فائدة في هذا الاصطلاح و لذا كان المتعارف هو الاصطلاح على المعنى الاول السابق على كلام الامام فان مرجع التفاسير الثلثة الى شيء واحد عند التحقيق هذا كله خلاصة ما حققه المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية وصاحب السلم في المحصورات وصاحب شرح المطالع والسيد السند في حاشية شرح المطالع في مبحث الكليات * اعلم ان اطلاق الحمل على حمل المواطاة و حمل الاشتقاق على هذا بالاشتراك المعنوي والاشبه ان اطلاقه عليهما بالاشتراك اللفظي هكذا ذكر صاحب السلم و ظاهر كلام مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف يدل على الاشتراك اللفظي حيث قال في المقصد العاشر من مرصد الماهية ان الحمل يطلق على ثلثة معان الاول الحمل اللغوي و هو الحكم بثبوت الشيء للشيء و انتفائه عنه وحقيقته الاذعان والقبول و الثاني الحمل الاشتقاقي و يقال له الحمل بوجود في وتوسط ذو و حقيقته الحلول بمعنى الاختصاص الناعت وهو ليس مختصا بمبادى المشتقات بل يجري في المشتقات ايضا فان العرض اعم من العرضي كما تقرر * فان قلت المال محمول على صاحبه بتوسط ذو مع انه ليس حالا فيه قلت المحمول في الحقيقة هو اضافة بين المال و المالك و الثالث حمل المواطاة ويقال له الحمل بقول على وحقيقته الهو هو فلا محالة يستدعي وحدة باعتبار و كثرة باعتبار آخر سواء كانت الوحدة بالذات او بالعرض و سواء كانت جهة الوحدة الوجود او غيره فانه يجري في الهو هو جميع اقسام الوحدة المفارقة للكثرة و جميع جهاتها لكن المتعارف خصص جهة الوحدة بالوجود سواء كان وجودا بالذات كما في حمل الحيوان على الانسان و حمل الضاحك عليه او و جودا بالعرض كما في حمل الضاحك على الكاتب و حمل اللاكاتب على الاعمى و سواء كان و جودا خارجيا كما في القضايا الخارجية او وجودا ذهنيا كما في القضايا الذهنية او مطلق الوجود كما في القضايا الحقيقية فحمل المواطاة يرجع الى اتحاد المتغايرين في نحو من انحاء الوجود بحسب نحو آخر به سواء كان اتحادا بالذات كما في حمل الذاتيات او بالعرض كما في حمل العرضيات فان الذات و الذاتي متحدان بحسب الحقيقة و الوجود و المعروض

و العرضي متغايران بحسبهما • و ربما يطلق حمل المواطاة على مصداقه من حيث انه مصداق • فان قيل حمل الطبيعة على الفرد حمل بالذات لكونها ذاتية له و حمل الفرد عليها حمل بالعرض لكونه خارجا عنها مع ان كلا منهما يوجد بوجود واحد قلنا الاحكام تختلف باختلاف الجهات فذلك الوجود من حيث انه للفرد ينسب الى الطبيعة التي هي من ذاتياته فيقع حمل بالذات و من حيث انه للطبيعة ينسب الى الفرد الذي هو من خواصها بالعرض فيقع حمل بالعرض • ثم حمل المواطاة ينقسم الى قسمين الاول الحمل الاولي و هو يفيد ان المحمول هو نفس عنوان حقيقة الموضوع و انما سمي حملا اوليا لكونه اولي الصدق او الكذب و من هذا القبيل حمل الشيء على نفسه و هو اما مع تغاير الطرفين بان يؤخذ احدهما مع حيثية و الآخر مع حيثية اخرى و اما بدون التغاير بينهما بان يتكرر الالتفات الى شيء واحد ذاتا و اعتبارا و الاول صحيح غير مفيد و الثاني غير صحيح غير مفيد ضرورة انه لا تعقل النسبة الا بين الشيئين و لا يمكن ان يتعلق بشيء واحد التفاتان من نفس واحدة في زمان واحد • لا يقال فحينئذ حمل الشيء على نفسه لا يكون حملا بالذات لان مصداق الحمل على ذلك التقدير فيه ليس نفس الموضوع فقط بل مع ان حمل الانسان على نفسه حمل بالذات لانا نقول طبيعة الحمل تستدعي تغايرا بين الموضوع و المحمول وما ذكروا ان نفس الموضوع ان كان كافيا في تحقق الحمل فحمل بالذات و الا فحمل بالعرض فهو بعد ذلك التغاير فحمل الشيء على نفسه حمل بالذات لان بعد ذلك التغاير لا يحتاج الى غيره و الحق ان التغاير في مفهوم الحمل و هو هو و الثاني الحمل الشائع المتعارف و هو يفيد ان يكون الموضوع من افراد المحمول او ما هو فرد لاحد هما فرد لآخر و انما يسمى بالمتعارف لتعارفه و شيوعه استعمالا و هو ينقسم الى حمل بالذات و هو حمل الذاتيات و الى حمل بالعرض و هو حمل العرضيات • و ربما يطلق الحمل المتعارف في المنطق على الحمل المتحقق في المحصورات انتهى • ثم انه ذكر في تلك الحاشية في مبحث عينية الوجود و غيريته ان الحمل بالذات ان يكون مصداق الحمل نفس ذات الموضوع من حيث هي و الحمل بالعرض ان يكون مصداق الحمل خارجا عنها و هو اما ان تكون ذات الموضوع مع حيثية مأخوذة فيها كما في حمل الوجود على تقدير كونه زائدا و اما ان تكون ذات الموضوع مع ملاحظة مبدأ المحمول كما في حمل الاوصاف العينية و اما ان تكون ذات الموضوع مع ملاحظة امر آخر مباين لها و مقابلة بينهما كما في حمل الاضافيات و اما ان تكون ذات الموضوع مع ملاحظة امر زائد بعدم مصاحبته لها كما في حمل العدميات فمصداق حمل الوجود على تقدير العينية ذات الموضوع من حيث هي و على تقدير الغيرية ذات الموضوع مع حيثية زائدة عليه عقلية كحيثية استناده الى الجاعل انتهى • اعلم ان الحمل فسره البعض بالتغاير في المفهوم و الاتحاد في الهوية و هذا انما يصح في الذاتيات دون العرضيات مثل الانسان ابيض لان الهوية الماهية الجزئية و لاشك ان الابيض معتبر في هوية البياض

دون الانسان و دون الامور العدمية نحو الانسان اعمى اذ ليس لمفهوم الاعمى هوية خارجية متحدة بهوية الانسان و الا لكان مفهومه موجودا متأصلا • قيل اذا اريد مفهومه بحيث يعم الكل قيل معنى الحمل ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا بمعنى ان ما صدق عليه ذات واحدة • و فيه انه لا يشتمل الحمل فى القضايا الشخصية و الطبعية الا ان يحمل الصدق بحيث يشتمل صدق الشيء لنفسه و ايضا الصدق هو الحمل فيلزم تعريف الشيء بنفسه الا ان يقال التعريف لفظي • وقيل الحمل اتحاد المفهومين المتغايرين بحسب الوجود تحقيقا او تقديرا و هو لا يشتمل الحمل فى القضايا الذهنية • و قيل الحمل اتصاف الموضوع بالمحمول وهو لايشتمل حمل الذاتيات و الحق في معنى الحمل مامر سابقا •

الحامل عند اهل الهيئة هو الخارج لغير الشمس و يجيء في فصل الجيم من باب الخاء المعجمة •

الحامل الموقوف نزد شعراء عبارتست ازانكه در تركيب معني انگيزد كه دريک بيت تمام نشود بضرورت در بيت دوم تمام كند پس سياق تركيب چنان آرد كه بيت اول موقوف ماند و بيت دوم حامل گردد مثاله • شعر • هيچ داني چرا است چرخ بگشت • هيچ داني چرا زمين است بجا • او بقدر تو ديد گشت سرش • قدرتت اين بديد ماند بجا •

الحامل الموقوف المتولد نزد شان آنست كه حامل ناخوانده و نا نوشته معلوم گردد مثاله • شعر • در حسن ترا كسي نماند الا • خورشيد كه صبح بيرون آيد تا • خدمت كند و پاي تو بوسد اما • بيني تو بسوي او چو ما بندهٔ ما • همه مصراعها موقوف اند و حامل مصراع اخير نا نوشته معلوم ميگردد و ان بيني است كذا في جامع الصنائع •

المحمول عند المنطقيين هو المحكوم به فى القضية الحملية دون الشرطية وفى الشرطية يسمى مقدما •

الحملي عند المنطقيين يطلق على قسم من القياس الاقتراني كما يجيء في فصل السين من باب القاف و على قسم من القضية مقابل للشرطية • و لكون الشرطية تنتهي بالتحليل الى الحمليتين سميت الحملية بسيطة ايضا و ابسط القضايا الحملية الموجبة كذا في شرح المطالع وتعريفها يذكر في لفظ القضية في فصل الياء من باب القاف • و لها اي للقضية الحملية تقسيمات الاول باعتبار الطرفين فان لم يكن حرف السلب جزء من احد طرفيها سميت محصلة و الا سميت معدولة • الثاني باعتبار الجهة فان كانت مشتملة على الجهة تسمى موجهة و الا تسمى مطلقة • الثالث باعتبار الرابطة فان ذكرت الرابطة تسمى ثلثية كقولنا زيد هو قائم و ان لم تذكر سميت ثنائية كقولنا زيد قائم • و ليست حاجة محمول هو كلمة او اسم مشتق الى الرابط حاجة الاسم الجامد لما فيهما من الدلالة على النسبة الى موضوع ما مع ان الحاجة الى الرابط للدلالة على النسبة الى موضوع معين فاذن مراتب القضايا ثلث ثنائية لم يدل فيها على نسبة اصلا و ثلاثية تامة دل فيها على النسبة الى موضوع معين كالمذكور فيها رابطة غير زمانية

و ثلاثية ناقصة دل فيها على النسبة الى موضوع غير معين كالمذكور فيها رابطة زمانية او التي محمولها كلمة او اسم مشتق و ههنا ابحاث منها ان القضية التي محمولها كلمة او اسم مشتق ان كانت ثلاثية لم يستقم عدها في الثنائية و انكانت ثنائية لم تنحصر المراتب في الثلث بل يكون هناك ثنائية دل فيها على النسبة فالصواب تثليث المراتب بالثلاثية التي ذكرت فيها الرابطة و الثنائية التامة التي لم تذكر فيها و لم تدل فيها على النسبة و الثنائية الزائدة التي دلت فيها على النسبة و ذلك لانه لا يمكن الدلالة على الحكم بدون الدلالة على النسبة بخلاف العكس فاذا دل على الحكم فقد دل على النسبة فالقضية ثلاثية حينئذ اما اذالم تدل على الحكم فربما لم تدل على النسبة ايضا فتكون ثنائية تامة و ربما تدل على النسبة فزيدت القضية دلالة على الثنائية لكنها تاخرت عن مرتبتها اذ لم تتناول الاحد جزئي مفهوم الرابط و هو النسبة لا الحكم فهي ثنائية زائدة * و قال الامام القضية التي محمولها كلمة اواسم مشتق ثنائية في اللفظ ثلاثية بالطبع لان النسبة مدلول عليها تضمنا فذكرها يوجب التكرار و قد سبقت الاشارة الى دفعه * ثم اعلم ان من جعل روابط العرب الحركات الاعرابية و ما يجري مجراها يقول ان كان التركيب العربي من المعربات و ما يجري مجراها فالقضية ثلاثية كزيد قائم و انكان من المبنيات فهي ثنائية كقولنا هذا سيبويه * الرابع باعتبار الموضوع فموضوع الحملية انكان جزئيا حقيقيا سميت مخصوصة و شخصية لخصوص موضوعها و تشخصه موجبة كانت كقولنا زيد كاتب او سالبة كقولنا زيد ليس بكاتب و انكان كليا فان لم يذكر فيها السور بل اهمل بيان كمية الافراد سميت مهملة موجبة نحو الانسان حيوان او سالبة نحو الانسان ليس بحجر و ان ذكر فيها السور سميت محصورة و مسورة موجبة نحو كل انسان حيوان او سالبة نحو ليس كل حيوان انسانا * و اورد على الحصر انه لا يشتمل نحو الانسان نوع و اجيب بانها مندرجة تحت المخصوصة لان كلية الموضوع انما يتصور لو حكم عليه باعتبار ما صدق عليه فالمراد ان الموضوع اما ان يحكم عليه باعتبار كليته اي صدقه على كثيرين اولا الثاني المخصوصة والاول المحصورة او المهملة * و فيه ان القول بالاندراج يبطل تنزيلهم المخصوصات بمنزلة الكليات حتى يوردونها في كبرى الشكل الاول نحو هذا زيد و زيد انسان فهذا انسان و ذلك لانه يصدق زيد انسان و الانسان نوع مع كذب النتيجة وهي زيد نوع * و زاد البعض ترديد او قال ان لم يبين كمية الافراد اي كليتها و جزئيتها فان كان الحكم على ما صدق عليه الكلي فهي المهملة وانكان الحكم على نفس الكلي من حيث هو عام نحو الانسان نوع فهي الطبيعية و يقرب منه ما قيل ان الحكم على المفهوم الكلي اما ان يكون حكما عليه من حيث يصدق على الجزئيات و هي الطبيعية او حكما على الجزئيات من حيث يصدق عليها الكلي و هي المحصورة او المهملة * و يرد عليه انه بقي قسم آخر و هو ان يكون الحكم على الكلي من حيث هو و ايضا تسمية تلك القضية طبيعية غير مناسبة لان الحكم ليس فيها على الطبيعة من حيث هي هي بل على المقيدة بقيد العموم * و منهم من قال ان موضوع القضية

ان لم يصلح لان يقال على كثيرين فهي المخصوصة سواء كان شخصا او مقيدا بالعموم كقولنا الانسان نوع و ان صلح لان يقال على كثيرين فمتعلق الحكم اما الافراد فهي اما محصورة او مهملة او نفس الكلي وهي الطبيعية فعاد البحث السابق من جعل العام مخصوصة * وقيل الموضوع اما ما صدق عليه الطبيعة وهي المحصورة او المهملة و اما نفس الطبيعة فلا يخلو اما مع قيد التشخص و هي المخصوصة او مع قيد العموم و هي القضية العامة او من حيث هي هي و هي الطبيعية * والحق ان القيد لايعتبر مع الموضوع مالم يُوخذ الموضوع معه فاذا حكم على الانسان بحكم لا يكون ذلک الحكم من حيث انه عام او خاص او غيرذلک فانه لو اعتبر القيود التي يصلح اخذها مع قيود الموضوع لم تنحصر القضية في الاربعة و الخمسة نعم اذا قيد الموضوع بقيد فذلک الموضوع المقيد ان كان جزئيا يكون القضية مخصوصة و انكان كليا تجري اقسامه فيه فالاولى ان تربع القسمة و يقال موضوع القضية ان كان جزئيا حقيقيا فهي المخصوصة و انكان كليا فالحكم ان كان على ما صدق عليه فهي المحصورة او المهملة و الا يكون الحكم على نفس الطبيعة الكلية سواء قيد بقيد كقولنا الانسان من حيث انه عام نوع او لم يقيد كقولنا الانسان نوع الا ان الواجب ان لا يعتبر القيد مالم يقيد الموضوع به فالموضوع في هذا المثال ليس الا الانسان اللهم الا ان يصرح بالقيد وكيف كان فالقضية طبيعية فان الحكم في احد القسيمن على طبيعة الكلي المقيد وفي الآخر على طبعية الكلي المطلق هذا كله خلاصة ما في شرح المطالع * وفي السلم الموضوع انكان جزئيا فالقضية شخصية ومخصوصة و انكان كليا فان حكم عليه بلا زيادة شرط فمهملة عند المتقدمين و ان حكم عليه بشرط الوحدة الذهنية فطبيعية و ان حكم على افراده فان بين كمية الافراد فمحصورة و ان لم يبين فمهملة عند المتاخرين انتهى * اعلم ان هذا التقسيم يجري في الشرطية ايضا كما يجيئ *

المحمولات هي الادوية التي يحملها الانسان في الدبر او الفرج كذا في بحر الجواهر *

المحتمل قيل هو المجمل و قيل بالفرق بينهما و قد يطلق ايضا على المشكوك فيه و قد سبق في لفظ الجائز *

محتمل المحلين نزد بلغا عبارتست ازانكه شاعر لفظي يا بيتي را چنان در ربط آرد كه محل وقف كلام و استيناف كلام تواند بود مثاله * شعر * ستون سنگ كه گويند چونست * بگويم راست كوهي بي ستون است * كذا في جامع الصنائع *

محتمل الضدين نزد بلغا توجيه را گويند و يجيئ في فصل الهاء من باب الواو *

تحميل الواقع نزد بلغا عبارتست ازانكه وجود عيني را در وقوع حالي حملي لطيف پيدا كند وسببي دربيان آرد كه آن چيز را آن غرض پديد آمده است و آن حال ازينمعني حاصل شده مثاله درصفت ستون سنگين * شعر * چونزديک ستون شه بار آورد * ستون پيشش بيک پا ايستاده * كذا في جامع الصنائع *

الحال بتخفيف اللام في اللغة الصفة يقال كيف حالك اي صفتك و قد يطلق على الزمان الذي انت فيه سمي بها لانها تكون صفة لذي الحال كذا في الهداية حاشية الكافية * و جمع الحال الاحوال و الحالة ايضا بمعنى الصفة * و في اصطلاح الحكماء هي كيفية مختصة بنفس او بذي نفس وما شانها ان تفارق و تسمى بالحالة ايضا هكذا يفهم من المنتخب و بحر الجواهر * و يجيئ في بيان الكيفيات النفسانية ما يوضح الحال في فصل الفاء من باب الكاف * و في اصطلاح الاطباء يطلق على اخص من هذا في بحر الجواهر الاحوال تقال باصطلاح العام على كل عارض و بالاصطلاح الخاص للاطباء على ثلثة اشياء فقط الاول الصحة و الثاني المرض و الثالث الحالة المتوسطة بينهما فلا تكون العلامات و الاسباب بهذا الاصطلاح من الاحوال انتهى * قوله على كل عارض اي مفارق اذ الراسخ في الموضوع يسمى ملكة لا حالا كما يجيئ * و الحالة الثالثة و تسمى بالحالة المتوسطة ايضا عندهم هي الحالة التي لا توجد فيها غاية الصحة ولا غاية المرض كما وقع في بحر الجواهر ايضا و يجيئ في لفظ الصحة * وفي اصطلاح المتكلمين يطلق لفظ الحال على ما هو صفة لموجود لا موجودة و لا معدومة فقيد الصفة يخرج الذوات فانها امور قائمة بانفسها فهي اما موجودة او معدومة ولا واسطة بينهما و المراد بالصفة ما يكون قائما بغيره بمعنى الاختصاص الناعت فيدخل الاجناس و الفصول في الاحوال و الاحوال القائمة بذاته تعالى كالعالمية و القادرية عند من يثبتها و قولهم لموجود اي سواء كان موجودا قبل قيام هذه الصفة او معه فيدخل الوجود عند من قال فانه حال فهذا القيد يخرج صفة المعدوم فانها معدومة فلا تكون حالا و المراد بصفة المعدوم الصفة المختصة به فلا يرد الاحوال القائمة بالمعدوم كالصفات النفسية عند من قال بحاليتها * لا يقال اذا كانت صفات المعدوم معدومة فهي خارجة بقيد لا معدومة فيكون قيد لموجود مستدركا لانا نقول الاستدراك ان يكون القيد الاول مغنيا عن الآخر دون العكس نعم يرد على من قال انها لا موجودة لا معدومة قائمة بموجود و يجاب بان ذكره لكونه معتبرا في مفهوم الحال لا للاخراج و قولهم لا موجودة ليخرج الاعراض فانها متحققة باعتبار ذواتها و انكانت تابعة لمحالها في التحيز فهي من قبيل الموجودات و قولهم لا معدومة ليخرج السلوب التي تتصف بها الموجودات فانها معدومات * واورد عليه الصفات النفسية فانها عندهم احوال حاصلة للذوات حالتي وجودها و عدمها و الجواب ان اللام في قولهم لموجود ليس للاختصاص بل لمجرد الارتباط و الحصول فلا يضر حصولها للمعدوم ايضا الا انها لا تسمى حالا الا عند حصولها للموجود ليكون لها تحقق تبعي في الجملة فالصفات النفسية للمعدومات ليست احوالا الا اذا حصل تلك المعدومات حينئذ تكون احوالا هذا على مذهب من قال بان المعدوم ثابت و متصف بالاحوال حال العدم و اما على مذهب من لم يقل بثبوت المعدوم اوقال به و لم يقل باتصافه بالاحوال فالاعتراض ساقط من اصله * و قد يفسر الحال بانه معلوم يكون تحققه بغيره و مرجعه الى الاول فان التفسيرين متلازمان * **التقسيم** * الحال

اما معلل اي بصفة موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال كما يعلل المتحركية بالحركة الموجودة القائمة بالمتحرك و يعلل القادرية بالقدرة واما غير معلل وهو بخلاف ما ذكر فيكون حالا ثابتا للذات لا بسبب معنى قائم به نحو الاسودية للسواد و العرضية للعلم و الجوهرية للجوهر و الوجود عند القائل بكونه زائدا على الماهية فان هذه احوال ليس ثبوتها لمحالها بسبب معان قائمة بها * فان قلت جوز ابو هاشم تعليل الحال بالحال في صفاته تعالى فكيف اشترط في علة الحال ان تكون موجودة قلت لعل هذا الاشتراط على مذهب غيره * فائدة * الحال اثبته امام الحرمين اولا و القاضي من الاشاعرة و ابو هاشم من المعتزلة و بطلانه ضروري لان الموجود ماله تحقق و المعدوم ما ليس كذلك ولا واسطة بين النفي و الاثبات ضرورة فان اريد نفي ما ذكرنا من انه لا واسطة بين النفي والاثبات فهو سفسطة و ان اريد معنى آخر بان يفسر الموجود مثلا بماله تحقق اصالة و المعدوم بما لا تحقق له اصلا فيتصور هناك واسطة هي ما يتحقق تبعا فيصير النزاع لفظيا و الظاهر هو انهم وجدوا مفهومات يتصور عروض الوجود لها بان يحاذي بها امر فى الخارج فسموا تحققها وجودا و ارتفاعها عدما و وجدوا مفهومات ليس من شانها ذلك كالامور الاعتبارية التي يسميها الحكماء معقولات ثانية فجعلوها لا موجودة ولا معدومة فنحن نجعل العدم للوجود سلب الايجاب و هم يجعلونه عدم ملكة كذا قيل و قد ظهر بهذا التاويل ايضا ان النزاع لفظي و ان شئت زيادة التحقيق فارجع الى شرح المواقف و حاشيته للمولوي عبد الحكيم في مقدمة الامور العامة و اخيرها * و في اصطلاح الاصوليين يطلق على الاستصحاب كما يجيئ في فصل الباء من باب الصاد * وفي اصطلاح السالكين هو ما يرد على القلب من طرب او حزن او بسط او قبض كذا في سلك السلوك * و في مجمع السلوك وتسمى الحال بالوارد ايضا و لذا قالوا لا ورد لمن لا وارد له * احوال كاردل است كه فرود مي آيد بدل سالك ازصفائي اذكار يعني احوال تعلق بدل دارد نه بجوارح و آن معني است كه از عالم غيب بعد حصول صفائي اذكار در دل پديد آيد پس احوال از جملهٔ مواهب بود و مقامات از جملهٔ مكاسب باشد و قيل حال معني باشد كه از حق سبحانه تعالى بدل پيوندد و يا بتكلف توان آورد چون برود * وبعضي مشايخ حال را بقا ودوام گويند چه اگرموصوف بصفت بقا نباشد حال نبود لوائح باشد هنوز صاحب آن بحال نرسيده است نه بيني كه محبت وشوق و قبض و بسط جمله احوال اند اگر دوام نباشد نه محب محب باشد و نه مشتاق مشتاق و تا حال بنده را صفت نگردد اسم آ ن بروي واقع نشود و بعضي حال را بقا و د وام نگويند كما قال الجنيد الحال نازلة تنزل بالقلب ولا تدوم * وفى الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين الاحوال هي المواهب الفائضة على العبد من ربه اما واردة عليه ميراثا للعمل الصالح المزكي للنفس المصفى للقلب و اما نازلة من الحق تعالى امتنانا محضا و انما سميت الاحوال احوالا لحول العبد بها من الرسوم الخلقية و دركات البعد الى الصفات الحقية و درجات القرب وذلك هو معنى الترقي * و في اصطلاح النحاة يطلق لفظ

يدل على الحال بمعنى الزمان الذي انت فيه وضعا نحو اني ليحزنني ان تذهبوا به صيغته صيغة المستقبل بعينها و على لفظ يبين هيئة الفاعل او المفعول به لفظا او معنًى على ما ذكره ابن الحاجب في الكافية * و المراد بالهيئة الحالة اعم من ان تكون محققة كما في الحال المحققة او مقدرة كما في الحال المقدرة و ايضا هي اعم من حال نفس الفاعل او المفعول او متعلقهما مثلا نحو جاء زيد قائما ابوه لكنه يشكل بمثل جاء زيد و الشمس طالعة الا ان يقال الجملة الحالية تتضمن بيان صفة الفاعل اي مقارنة بطلوع الشمس و ايضا هي اعم من ان تدوم الفاعل او المفعول او تكون كالدائم لكون الفاعل او المفعول موصوفا بها غالبا كما في الحال الدائمة و من ان تكون بخلافه كما في الحال المنتقلة * ولابد من إعتبار قيد الحيثية المتعلقة بقوله يبين اي يبين هيئة الفاعل او المفعول به من حيث هو فاعل او مفعول * فبذكر الهيئة خرج ما يبين الذات كالتمييز و باضافتها الى الفاعل و المفعول به يخرج ما يبين هيئة غيرهما كصفة المبتدأ نحو زيد العالم اخوك و بقيد الحيثية خرج صفة الفاعل او المفعول فانها تدل على هيئة الفاعل او المفعول مطلقا لا من حيث انه فاعل او مفعول الا ترى انهما لو انسلخا عن الفاعلية و المفعولية و جعلا مبتدأ و خبرا او غير ذلك كان بيانها لهيئتهما محالا * و هذا الترديد على سبيل منع الخلو لا الجمع فلا يخرج منه نحو ضرب زيد عمروا راكبين * و المراد بالفاعل و المفعول به اعم من ان يكون حقيقة او حكما فيدخل فيه الحال عن المفعول معه لكونه بمعنى الفاعل او المفعول به و كذا عن المصدر مثل ضربت الضرب شديدا فانه بمعنى احدثت الضرب شديدا وكذا عن المضاف اليه كما اذا كان المضاف فاعلا او مفعولا يصح حذفه و قيام المضاف اليه مقامه فكانه الفاعل او المفعول نحو بل نتبع ملة ابراهيم حنيفا اذ يصح ان يقال بل نتبع ابراهيم حنيفا او كان المضاف فاعلا او مفعولا و هو جزء المضاف اليه فكان الحال عنه هو الحال عن المضاف و ان لم يصح قيامه مقامه كمصبحين في قوله تعالى ان دابر هولاء مقطوع مصبحين فانه حال عن هولاء باعتبار ان الدابر المضاف اليه جزؤه و هو مفعول ما لم يسم فاعله باعتبار ضميره المستكن في المقطوع * ولا يجوز وقوع الحال عن المفعول فيه و له لعدم كونهما مفعولين لاحقيقة ولا حكما * اعلم انه جوز البعض وقوع الحال عن المبتدأ كما وقع في چلپی التلويح و جوز المحقق التفتازاني و السيد الشريف وقوع الحال عن خبر المبتدأ و قد صرح في هداية النحو انه لا يجوز الحال عن فاعل كان فعلى مذهبهم هذا الحد لا يكون جامعا و الظاهر ان مذهب ابن الحاجب مخالف لمذهبهم و لذا جعل الحال في زيد في الدار قائما عن ضمير الظرف لا من زيد المبتدأ و جعل الحال في هذا زيد قائما عن زيد باعتبار كونه مفعولا لا شيرا و انبه المستنبطين من فحوى الكلام * و قوله لفظا او معنًى اي سواء كان الفاعل و المفعول لفظيا بان يكون فاعلية الفاعل و مفعولية المفعول باعتبار لفظ الكلام و منطوقه من غير اعتبار امر خارج يفهم من فحوى الكلام سواء كان ملفوظين حقيقة نحو ضربت زيدا قائما او حكما نحو زيد في الدار قائما فان

الضمير المستكن في الظرف ملفوظ حكما او معنويا بان يكون فاعلية الفاعل و مفعولية المفعول باعتبار معنى يفهم من فحوى الكلام نحو هذا زيد قائما فان لفظ هذا يتضمن الاشارة والتنبيه اي اشير او انبه الى زيد قائما *

التقسيم * تنقسم الحال باعتبارات * الاول انقسامها باعتبار انتقال معناها و لزومه الى قسمين منتقلة و هو الغالب و ملازمة و ذلك واجب في ثلث مسائل احدها الجامدة الغير المأولة بالمشتق نحو هذا مالك ذهبا و هذه جبتك خزًا و ثانيتها المؤكدة نحو ولى مدبرا و ثالثتها التي دل عاملها على تجدد صاحبها نحو و خلق الانسان ضعيفا و تقع الملازمة في غير ذلك بالسماع و منه قائما بالقسط اذا اعرب حالا * وقول جماعة انها مؤكدة وهم لان معناها غير مستفاد مما قبلها هكذا في المغني * الثاني انقسامها بحسب التبيين و التوكيد الى مبينة و هو الغالب و تسمى موسسة ايضا و الى مؤكدة و هي التي يستفاد معناها بدونها و هي ثلثة مؤكدة لعاملها نحو ولى مدبرا و مؤكدة لصاحبها نحو جاء القوم طرا و نحو لآمن من في الارض كلهم جميعا و مؤكدة لمضمون جملة نحو زيد ابوك عطوفا * و اهمل النحاة المؤكدة لصاحبها و مثّل ابن مالك و ولده بتلك الامثلة للموكدة لعاملها و هو سهو هكذا في المغني * قال المولوي عصام الدين الحال الدائمة ما تدوم ذا الحال او تكون كالدائم له و المنتقلة بخلافها و قد سبق اليه الاشارة في بيان فوائد قيود التعريف * و صاحب المغني سماها اي الحال الدائمة بالملازمة الا ان ظاهر كلامهما يدل على انها تكون دائمة لذى الحال لا ان تكون كالدائمة له فليس فيما قالا مخالفة كثيرة اذ يمكن التوفيق بين كلاميهما بان يراد باللزوم في كلام صاحب المغني اعم من اللزوم الحقيقي و الحكمي فعلم من هذا ان المنتقلة مقابلة للدائمة و ان المؤكدة قسم من الدائمة مقابلة للموسسة * و منهم من جعل المؤكدة مقابلة للمنتقلة فقد ذكر في الفوائد الضيائية ان الحال المؤكدة مطلقا هي التي لا تنتقل من صاحبها ما دام موجودا غالبا بخلاف المنتقلة و هي قيد للعامل بخلاف المؤكدة انتهى * و قال الشيخ الرضي الحال على ضربين منتقلة و مؤكدة و لكل منهما حد لاختلاف ماهيتهما * فحد المنتقلة جزء كلام يتقيد بوقت حصول مضمونه تعلق الحدث بالفاعل او المفعول و ما يجري مجراهما * و بقولنا جزء كلام تخرج الجملة الثانية في ركب زيد وركب مع ركوبه غلامه اذا لم تجعلها حالا وبقولنا بوقت حصول مضمونه يخرج نحو رجع القهقرى لان الرجوع يتقيد بنفسه لا بوقت حصول مضمونه * و قولنا تعلق الحدث فاعل يتقيد و يخرج منه النعت فانه لا يتقيد بوقت حصوله ذلك التعلق و تدخل الجملة الحالية عن الضمير لافادته تقيد ذلك التعلق و ان لم يدل على هيئة الفاعل و المفعول و قولنا و ما يجري مجراهما يدخل فيه الحال عن الفاعل و المفعول المعنويين و عن المضاف اليه * و حد المؤكدة اسم غير حدث يجيء مقرراً لمضمون جملة * وقولنا غير حدث احتراز عن نحو رجع رجوعا انتهى حاصل ما ذكره الرضي * و في غاية التحقيق ما حاصله انهم اختلفوا فمنهم من قال لا واسطة بين المنتقلة و المؤكدة

فالموكدة ما تكون مقررة لمضمون جملة اسمية او فعلية و المنتقلة ما ليس كذلك * ومنهم من اثبت الواسطة بينهما فقال المنتقلة متجددة لا تقرر مضمون ما قبلها سواء كان ما قبلها مفردا او جملة اسمية او فعلية و الموكدة تقرر مضمون جملة اسمية و الدائمة تقرر مضمون جملة فعلية انتهى * الثالث انقسامها بحسب قصدها لذاتها و التوطية بها الى قسمين مقصودة و هو الغالب و موطية و هي اسم جامد موصوف بصفة هي الحال في الحقيقة بان يكون المقصود التقييد بها لا بموصوفها فكان الاسم الجامد وطاء الطريق لما هو حال في الحقيقة نحو قوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا و نحو فتمثل لها بشرا سويا فان القرآن و البشر ذكرا لتوطية ذكر عربيا و سويا و تقول جاءني زيد رجلا محسنا * فما قيل القول بالموطية انما يحسن اذا اشترط الاشتقاق و اما اذا لم يشترط فينبغي ان يقال في جاءني زيد رجلا بهيّا انهما حالان مترادفان ليس بشيئ * الرابع انقسامها بحسب الزمان الى ثلثة اقسام مقارنة و تسمى الحال المحققة ايضا و هو الغالب نحو هذا بعلي شيخا و مقدرة و هي المستقبلة نحو فادخلوها خالدين اي مقدرين الخلود و نحو بشرناه باسحاق نبيا اي مقدرا نبوته و محكية و هي الماضية نحو جاء زيدا مس راكبا * الخامس انقسامها باعتبار تعددها و اتحاد ازمنتها و اختلافها الى المتوافقة و المتضادة فالمتوافقة هي الاحوال التي تتحد فى الزمان و المتضادة ما ليس كذلك * السادس انقسامها باعتبار وحدة ذى الحال و تعدده الى المترادفة و المتداخلة فالمترادفة هي الاحوال التي صاحبها واحد و المتداخلة ما ليس كذلك بل يكون الحال الثانية من ضمير الحال الاولى * وفى الارشاد يجوز تعدد الحال متوافقة سواء كانت مترادفة او متداخلة وكذا متضادة مترادفة لا غير فالمتوافقة المتداخلة نحو جاءني زيد راكبا قارئا على ان يكون قارئا حالا من ضمير راكبا فان جعلت قارئا حالا من زيد يصير هذا مثالا للمتوافقة المترادفة و المتضادة المترادفة نحو رأيت زيدا راكبا ساكنا * فائدة * ان كان الحالان مختلفتين فالتفريق واجب نحو لقيته مصعدا منحدرا اي لقيته و انا مصعد و هو منحدر او بالعكس و ان كانتا متفقتين فالجمع اولى نحو لقيته راكبين او لقيت راكبا زيدا راكبا اولقيت زيدا راكبا راكبا * قال الرضي ان كانتا مختلفتين فان كان قرينة يعرف بها صاحب كلواحد منهما جاز وقوعهما كيف كانتا نحو لقيتِ هذا مصعدا منحدرة و ان لم تكن فالاولى ان يجعل كل حال بجنب صاحبه نحو لقيت منحدرا زيدا مصعدا ويجوز على ضعف ان يجعل حال المفعول بجنبه و يؤخر حال الفاعل كذا فى العباب * فائدة * يجتمع الحال و التمييز في خمسة امور الاول الاسمية و الثاني التنكير و الثالث كونهما فضلة و الرابع كونهما رافعين للابهام و الخامس كونهما منصوبين ويفترقان في سبعة امور الاول ان الحال قد تكون جملة و ظرفا وجارا و مجرورا و التمييز لا يكون الا اسما و الثاني ان الحال قد يتوقف معنى الكلام عليها نحو ولا تقربوا الصلوة و انتم سكارى بخلاف التمييز الثالث ان الحال مبينة للهيئات و التمييز مبين للذوات الرابع ان الحال قد تتعدد بخلاف التمييز الخامس ان الحال تتقدم على عاملها اذا كان فعلا متصرفا او وصفا يشبهه بخلاف التمييز

على الصحيح السادس ان الحال تؤكد لعاملها بخلاف التمييز السابع ان حق الحال الاشتقاق وحق التمييز الجمود وقد يتعاكسان فتقع الحال جامدة نحو هذا مالك ذهبا والتمييز مشتقا نحو لله دره فارسا وكثير منهم يتوهم ان الحال الجامدة لا تكون الا مأولة بالمشتق وليس كذلك * فمن الجوامد الموطئة كما مره و منها مايقصد به التشبيه نحو جاءني زيد اسدا اي مثل اسد * و منها الحال في نحو بعت الشاة شاة و درهما و ضابطته ان تقصد التقسيط فتجعل لكل جزء من اجزاء المتجزى قسطا و تنصب ذلك القسط على الحال و تاتي بعده بجزء تابع بواو العطف او بحرف الجر نحو بعت البرقفيزين بدرهم كذا في الرضي و العباب * و منها المصدر المأول بالمشتق نحو اتيته ركضا اي راكضا و هو قياس عند المبرد في كل ما دل عليه الفعل و معنى الدلالة انه في المعنى من تقسيمات ذلك الفعل و انواعه نحو اتانا سرعة و رَجلة خلافا لسيبويه حيث قصره على السماع و قد تكون غير مصدر على ضرب من التاويل بجعله بمعنى المشتق نحو جاء البرقفيزين و منه ما كرر للتفصيل نحو بينت حسابه با با با با اي مفصلا باعتبار ابوابه و جاء القوم ثلثة ثلثة اي مفصلين باعتبار هذا العدد و نحو دخلوا رجلا فرجلا او ثم رجلا اي مرتبين بهذا الترتيب و منه كلمته فاه الى فيّ و بايعته يدا بيد انتهى * و الحال في اصطلاح اهل المعاني هي الامر الداعي الى التكلم على وجه مخصوص اي الداعي الى ان يعتبر مع الكلام الذي يودى به اصل المعنى خصوصيةمّا هي المسماة بمقتضى الحال مثلا كون المخاطب منكرا للحكم حال يقتضي تاكيد الحكم و التاكيد مقتضاها و في تفسير التكلم الذي هو فعل اللسان باعتبار الذي هو فعل القلب مسامحة مبالغة في التنبيه على ان التكلم على الوجه المخصوص انما يعد مقتضى الحال اذا اقترن بالقصد و الاعتبار حتى اذا اقتضى المقام للتاكيد ووقع ذلك في كلام بطريق الاتفاق لا يعد مطابقا لمقتضى الحال * و في تقييد الكلام بكونه مود يا لاصل المعنى تنبيه على ان مقتضيات الاحوال تجب ان تكون زائدة على اصل المعنى و لا يرد اقتضاء المقام التجرد عن الخصوصيات لان هذا التجرد زائد على اصل المعنى و هذا هو مختار الجمهور و اليه ذهب صاحب الاطول فقال مقتضى الحال هو الخصوصيات و الصفات القائمة بالكلام فالخصوصية من حيث انها حال الكلام و مرتبط به مطابق لها من حيث انها مقتضى الحال و المطابق و المطابَق متغايران اعتبارا على نحو مطابقة نسبة الكلام للواقع و على هذا النحو قولهم علم المعاني علم يعرف به احوال اللفظ العربي التي بها يطابق اللفظ مقتضى الحال اي يطابق صفة اللفظ مقتضى الحال و هذا هو المطابق بعبارات القوم حيث يجعلون الحذف و الذكر الى غير ذلك معللة بالاحوال ولذا يقول السكاكي الحالة المقتضية للذكر و الحذف و التاكيد الى غير ذلك فيكون الحال هي الخصوصية و هو الاليق بالاعتبار لان الحال عند التحقيق لا تقتضي الا الخصوصيات دون الكلام المشتمل عليها كما ذهب اليه المحقق التفتازاني حيث قال في شرح المفتاح الحال هو الامر الداعي الى كلام

مكيف بكيفية مخصوصة مناسبة و قال في المطول مقتضى الحال عند التحقيق هو الكلام المكيف بكيفية مخصوصة و مقصوده ارادة المحافظة على ظاهر قولهم هذا الكلام مطابق لمقتضى الحال فوقع في الحكم بان مقتضى الحال هو الكلام الكلي و المطابق هو الكلام الجزئي للكلي على عكس اعتبار المنطقيين من مطابقة الكلي للجزئي فعدل عما هو ظاهر المنقول و عما هو المعقول و ارتكب التكلف المذكور ‌ء فائدة ‌ء قال المحقق التفتازاني الحال و المقام متقاربان بالمفهوم و التغاير بينهما بالاعتبار فان الامر الداعي مقام باعتبار توهم كونه محلا لورود الكلام فيه على خصوصية و حال باعتبار توهم كونه زمانا له و ايضا المقام يعتبر اضافته في اكثر الاحوال الى المقتضى بالفتح اضافة لامية فيقال مقام التاكيد و الاطلاق و الحذف و الاثبات و الحال الى المقتضي بالكسر اضافة بيانية فيقال حال الانكار وحال خلو الذهن وغير ذلك ثم تخصيص الامر الداعي باطلاق المقام عليه دون المحل والمكان و الموضع اما باعتبار ان المقام من قيام السوق بمعنى رواجه فذلك الامر الداعي مقام التاكيد مثلا اي محل رواجه اولانه كان من عادتهم القيام في تناشد الاشعار و امثاله فاطلق المقام على الامر الداعي لانهم يلاحظونه في محل قيامهم ‌ء و قال صاحب الاطول الظاهر انهما مترادفان اذ وجه التسمية لا يكون داخلا في مفهوم اللفظ حتى يحكم بتعدد المفهوم بالاعتبار و لذا حكمنا بالترادف و ههنا ابحاث تطلب من الاطول و المطول و حواشيه ‌ء

الحالية فرقة من المتصوفة المبطلة ميگويند كه رقص و سماع و دست زدن و چرخ زدن و سرود شنيدن حلال است و باين افعال حالتي مي‌آرند كه بيهوش شوند و مريدان ايشان گويند كه شيخ تصرف كرده حال آورده و مذهب ايشان عين ضلالت و بطالت است و بدعت و مخالف سنت كذا في توضيح المذاهب ‌ء

الحائل نزد بعضي شعراي عجم اسم دخيل است و يجيئ في فصل اللام من باب الدال ‌ء

الحوالة بالفتح لغةً النقل في المغرب احلت زيدا بما كان له علي على رجل فالمتكلم و هو المديون محيل و زيد و هو الدائن محال و محتال و المال محال به و محتال به و الرجل و هو الذي يقبل الحوالة محال عليه و محتال عليه و تسمية المحتال محتالا له بالالام لغو لعدم الحاجة الى الصلة ‌ء و في التاج المحتال في الفقه اذا و صل باللام فهو الداين و اذا وصل بعلى فهو من يقبل الحوالة و اذا وصل بالباء فهو المال فالظاهر ان الموصولة باللام اسم مفعول اي من يقبل الحوالة و القابل هو المحتال عليه فلا لغو و شرعا اثبات دين لآخر على آخر مع عدم بقاء الدين على المحيل بعده اي بعد اثبات الدين و المراد بقولهم لآخر المحتال و على آخر المحتال عليه و قولهم اثبات دين اي و لو حكما في ضمن عقد اولا فدخل في الحد حوالة دراهم الوديعة و خرج عنه الكفالة على المذهب الاصح و كذا دخل فيه الحوالة التي لا يكون فيها على المحيل دين فان المحتال عليه اذا قبل الحوالة يثبت في ذمته للمحتال و لذا عدل عن تعريف

المشايخ بانها نقل الدين من ذمة الى ذمة اذ يخرج عنه هذه الحوالة المذكورة و لا يخرج عنه الحوالة على المديون ولا يدخل فيه اثبات الثمن للبائع على المشتري و القرض للمقرض على المستقرض و نحوهما لان في الاول اثبات دين للمحتال على المحتال عليه و في الثاني ليس كذلك و لذا قلنا ان المراد بقولهم على آخر المحتال عليه و احترز بهذا عن الكفالة على القولين الراجح و المرجوح • و قولهم مع عدم بقاء الدين الخ تاكيد لرد ما قال بعض المشايخ ان الدين باق في ذمة المحيل فان الحوالة اثبات المطالبة ثم هذا الحد رسمي فان الحد هو العقد المخصوص فلا دور في ذكر لفظ المحيل هكذا يستفاد من شروح مختصر الوقاية و من جامع الرموز و البرجندي وشرح ابى المكارم • و في الغرر و شرحه الدرر المديون محيل و الدائن محتال و محتال له و محال له يطلق على الدائن هذه الالفاظ الثلثة في الاصطلاح و من يقبل الحوالة محتال عليه محال عليه •

الاحالة عند الحكماء عبارة عن تغيير الشيئ في الكيفيات كالتسخين و التبريد و يلزمها الاستحالة كالتسخن و التبرد و قد يقال على ما يعم ذلك و تغيير صورة الشيئ اي حقيقته و جوهره المسمى بالتكوين و الافساد و يلزمها الكون و الفساد و هذا المعنى هو المراد بالاحالة الواقعة في تعريف الغاذية كذا في شرح حكمة العين في مبحث النفس النباتية •

الاستحالة عند الحكماء هي الحركة الكيفية و هي الانتقال من كيفية الى كيفية اخرى تدريجا وهذا اولى مما قيل من انها انتقال الجسم من كيفية الى كيفية اخرى على التدريج لانه كما ينتقل الجسم من كيفية الى كيفية كذلك الهيولى و الصورة ايضا قد ينتقلان من كيفية الى كيفية • ثم الاستحالة لا تقع في الكيفيات بل انما تقع فيما يقبل الاشتداد و الضعف كالتسخن و التبرد العارضين للماء مثلا فلابد في الاستحالة من امرين الانتقال من كيفية الى كيفية و كون ذلك الانتقال تدريجا لادفعا • و من الناس من انكر الاستحالة فالحار عنده لا يصير باردا و البارد لا يصير حارا و زعم ان ذلك الانتقال كمون و استتار لاجزاء كانت متصفة بالصفة الاولى كالبرودة و بروز اي ظهور لاجزاء كانت متصفة بالصفة الاخرى كالحرارة و هما موجودان في ذلك الجسم دائما الا ان ما يبرز منها اي من تلك الاجزاء يحس بها و بكيفيتها و ما كمن لا يحس بها وبكيفيتها فاصحاب الكمون و البروز زعموا ان الاجسام لا يوجد فيها ماهو بسيط صرف بل كل جسم فانه محيط من جميع الطبائع المختلفة لكنه يسمى باسم الغالب الظاهر فاذا لقيه ما يكون الغالب عليه من جنس ما كان مغلوبا فيه يبرز ذلك المغلوب من الكمون و يحاول مقاومة الغالب حتى يظهر و توسلوا بذلك الى انكار الاستحالة و انكار الكون و الفساد • وذهب جماعة من القائلين بالخليط الى ان الحار مثلا اذا صار باردا فقد فارقته الاجزاء الحارة • و منهم من قال ان الجسم انما يصير حارا بدخول اجزاء نارية فيه من خارج و منهم من قال تنقلب اجزاؤه اولا نارا و تخلط بالاجزاء المائية فهذه الطائفة معترفون با لكون

و الفساد دون الاستحالة و هذه الاقوال باطلة • ثم الاستحالة كما تطلق على ما مر اي على التغير في الكيفيات كذلك تطلق على الكون و الفساد كما في بحر الجواهر و كذلك تطلق على التغير التدريجي في العرض كما وقع في بعض حواشي شرح الطوالع فهذ المعنى اعم من الاول لكون العرض اعم من الكيف و مباين من الثاني لاشتراط التدريج فيه وعدمه في المعنى الثاني و كذ المعنى الاول مباين من الثاني •

التحويل عند المحدثين هو الانتقال من اسناد الى اسناد آخر قالوا اذا كان للحديث اسنادان او اكثر كتب عند الانتقال من اسناد الى اسناد آخر ح مفردة مهملة اشارة الى التحويل من احدهما الى آخر و هو الاصح و قال ابن الصلاح لم يأتنا ممن يعتمد بيانه غير اني و جدت بخط الحفاظ في مكانها صح و هو مشعر بانه رمز الى صح لئلا يتوهم سقوط اسناد حديث هذا الاسناد من الكتابة و هذا اسناد حديث آخر لئلا يركب الاسنادان اسنادا واحدا و قيل هي لمجرد الحيلولة كناية من الحائل فلا يتلفظ بشيئ و حكي عن المغاربة انهم يقولون عنده الحديث هكذا يفهم من خلاصة الخلاصة و الارشاد الساري شرح البخاري • و عند المنجمين انتقال اي توجه الكوكب من آخر برج الى اول برج آخر كانتقال الشمس من الدرجة الاخيرة من الحوت الى الدرجة الاولى من الحمل و يسمى بالطول ايضا • و البعض على ان نقل الكواكب من موضع الى موضع آخر مطلقا اي سواء كان من برج الى برج آخر اولا يسمى تحويلا على ما ذكره عبد العلي البرجندي في شرح زيج الغ بيگي في باب معرفة الاتصالات • و تحويل القمر يسمى انتقالا قالوا تحويلات القمر تسمى انتقالات • و عند المحاسبين صرف الكسر من مخرج الى مخرج آخر اي تغيير نوع من الكسر الى نوع آخر اعني ان التحويل عبارة عن تغيير المنسوب اليه الى عدد اذا اخذ ذلك الكسر منه انتسب منه نسبة تعد من الصنف الاول و طريقه ان يضرب عدد الكسر في المخرج المحول اليه و يقسم الحاصل على مخرجه اي مخرج ذلك الكسر المحول فالخارج هو الكسر المطلوب من المخرج المحول اليه فاذا قيل النصف كم سدسا يعني اردت تحويل النصف الى الاسداس فاضرب صورة النصف اي الواحد في الستة التي هي مخرج السدس فيحصل ستة ثم اقسم الستة على الاثنين الذي هو مخرج النصف فيخرج الثلثة بعد العمل و هو ثلثة اسداس هكذا في شرح خلاصة الحساب •

فصل الميم

الحجم بالفتح و سكون الجيم هو مقدار الجسم كما في كنز اللغات و في شرح الاشارات الحجم يطلق على ماله مقدار ما سواء كان جسما اولا اذ الجسم لا يطلق الا على المتصل في الجهات الثلث اي الطول و العرض و العمق •

الاستحذام بالذال المعجمة هو الاستخدام و يجيئ في فصل الميم من باب الخاء المعجمة •

الحرمة بالضم و سكون الراء في الشرع هو الحكم بطلب ترك فعل ينتهض فعله سببا للعقاب و يسمى بالتحريم ايضا و ذلك الفعل يسمى حراما و محظورا قالوا الحرمة و التحريم متحدان ذاتا و مختلفان اعتبارا

و ستعرف في لفظ الحكم * فالطلب احتراز عن غير الطلب و بقيد ترك فعل خرج الواجب و المندوب
و بقولنا ينتهض فعله الخ خرج المكروه وفي قولنا سببا للعقاب اشارة الى انه يجوز العفو على الفعل
وقيد الحيثية معتبر اي ينتهض فعله سببا للعقاب من حيث هو فعل فخرج المباح المستلزم فعله ترك
واجب كالاشتغال بالاكل و الشرب وقت الصلوة الى ان فاتت فان فعل مثل هذا المباح ليس سببا للعقاب
من حيث انه فعل مباح بل من جهة انه مستلزم لترك واجب * ان قيل يخرج من الحد المحظور
المخير وهو ان يكون المحرم واحدا لا بعينه من امور متعددة كما اذا قال الشارع هذا حرام اوهذا فلاينتهض
فعل البعض و ترك البعض سببا للعقاب بل يكون فعل الجميع سببا له فاختص الحد بالمحظور المعين *
قلت المراد بانتهاض فعله سببا للعقاب هو الانتهاض بوجه ما و هو في المحظور المخير ان يفعل جميع الامور
و لهذا قيل الحرام ماينتهض فعله سببا للذم شرعا بوجه ما من حيث هو فعل له * فالقيد الاول احتراز عن الواجب
والمندوب و المكروه و المباح والثاني اي قوله بوجه ما ليشتمل المحظور المخير وقيد الحيثية للاحتراز عن المباح
المستلزم فعله ترك واجب * اعلم ان اباحنيفة و ابا يوسف رحمهما الله لم يقولا باطلاق الحرام على ماثبت
حرمته بدليل قطعي اوظني و محمد رحمه الله يقول ان ما ثبت حرمته بدليل قطعي فهو حرام ويعرف
الحرام بما كان تركه اولى من فعله مع منع الفعل و ثبت ذلك بدليل قطعي فان ثبت بدليل ظني يسمى
مكروها كراهة التحريم و يجيئ في لفظ الحكم * ثم الحرام عند المعتزلة فيما تدرك جهة قبحه بالعقل هو ما اشتمل
على مفسدة و يجيئ في لفظ الحسن في فصل النون * **التقسيم** * الحرام قد يكون حراما لعينه و قد يكون
حراما لغيره توضيحه انه قد يضاف الحل و الحرمة الى الاعيان كحرمة الميتة و الخمر و الامهات و نحو ذلك
وكثير من المحققين على انه مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال او هو مبني على حذف
المضاف اي حرم اكل الميتة و شرب الخمر و نكاح الامهات لدلالة العقل على الحذف * و ذهب بعضهم
الى انه حقيقة لوجهين احدهما ان الحرمة معناها المنع و منه حرم مكة و حريم البئر فمعنى حرمة الفعل
كونه ممنوعا بمعنى ان المكلف منع من اكتسابه و تحصيله و معنى حرمة العين انها منعت من العبد
تصرفا فيها فحرمة الفعل من قبيل منع الرجل عن الشيئ كما يقال للغلام لاتشرب هذا الماء و معنى
حرمة العين منع الشيئ عن الرجل بان يصب الماء مثلا و هو اوكد و ثانيهما ان معنى حرمة العين
خروجها عن ان يكون محلا شرعا كما ان معنى حرمة الفعل خروجه عن الاعتبار شرعا فالخروج عن الاعتبار
متحقق فيهما فلايكون مجازا و خروج العين عن ان يكون محلا للفعل يستلزم منع الفعل بطريق اوكد
و الزم بحيث لايبقى احتمال الفعل اصلا فنفي الفعل فيه و انكان طبعا اقوى من نفيه اذا كان مقصودا *
و لما لاح على هذا الكلام اثر الضعف بناء على ان الحرمة في الشرع قد نقلت عن معناه اللغوي الى كون
الفعل ممنوعا عنه شرعا وكونه بحيث يعاقب فاعله وكان مع ذلك اضافة الحرمة الى بعض الاعيان مستحسنة

جدا كحرمة الميتة والخمر دون البعض كحرمة خبز الغير سلك صدر الشريعة في ذلك طريقة متوسطة وهو ان الفعل الحرام نوعان احدهما ما يكون منشأ حرمته عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما لعينه و الثاني ما يكون منشاء الحرمة غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالاكل ممنوع لكن المحل قابل للاكل في الجملة بان يأكله مالكه بخلاف الاولى فان المحل قد خرج عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففي الحرام لعينه المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان المحل قد اخرج اولا من قبول الفعل و منع ثم صار الفعل ممنوعا و مخرجا عن الاعتبار فحسن نسبة الحرمة واضافتها الى المحل دلالة على انه غير صالح للفعل شرعا حتى كانه الحرام لنفسه ولا يكون ذلك من اطلاق المحل و ارادة الفعل الحال فيه بان يراد بالميتة اكلها لما في ذلك من فوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام لغيره فانه اذا اضيفت الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف او اطلاق المحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فمعناه ان الميتة منشأ لحرمة اكلها و اذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه ان اكله حرام اما مجازا او على حذف المضاف • وذكر في الاسرار ان الحل والحرمة صفتا فعل لا صفتا محل الفعل لكن متى اثبت الحل او الحرمة لمعنى العين اضيف اليها لانها سببه كما يقال جرى النهر لانه سبيل الجريان و طريق يجرى الماء فيه فيقال حرمت الميتة لانها حرمت لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان الحرمة هناك لاحترام الملك كذا في التلويح •

التحريمة هي في اللغة جعل الشيء محرما سميت في الشرع التكبيرة الاولى في الصلوة لانها تحرم الاشياء المباحة قبل الشروع في الصلوة • فالتاء فيها للوحدة وقيل للنقل من الوصفية الى الاسمية وقيل للمبالغة كما في العلامة والاول اظهر كذا في البرجندي في فصل صفة الصلوة •

الاحرام بكسر الهمزة لغةً المنع وشرعا تحريم اشياء و ايجاب اشياء عند قصد الحج كذا في جامع الرموز • وفي البرجندي المذهب عند الحنفية ان الاحرام عبارة عن نية الحج مع لفظ التلبية و القاصد للاحرام يسمى محرما انتهى • والاحرام عند الصوفية عبارة عن ترك شهوة المخلوقات والخروج عن الاحرام عندهم عبارة عن التوسع للخلق والنزول اليهم بعد العندية في مقعد الصدق وقد سبق في لفظ الحج في فصل الجيم •

المحرم بضم الميم وكسر الراء قاصد الاحرام وبفتح الميم وفتح الراء من لا يجوز نكاحه كما في الصراح • وفي جامع الرموز في كتاب الحج المحرم للمرأة هو الذي حرم عليه نكاحها على التابيد بقرابة او رضاع او مصاهرة كذا في المشاهير من الكتب و هذا وان كان مخرجا لاخت الزوجة و عمتها وخالتها فان حرمتها مقيدة بالنكاح و ليست مؤبدة وكذا لزوج الملاعنة فان حرمته ليست باحدى الجهات الثلث

لكنه مخرج للزوج ايضا فلوعرف المحرم بماحل الوطي وحرم النكاح ابدا لدخل فيه الزوج انتهى
يعني ان المحرم بفتح الميم و فتح الراء يطلق في العرف على كل من تجوز الخلوة معه و يجوز التبرز بمحال الزينة عنده فيشمل الزوج وكل من يحرم نكاحه على التابيد فاذا عرفت هذا فتعريف القوم على ما في المشاهير غير جامع للزوج فلو عرف بالذي حل الوطي او حرم النكاح له ابدا لدخل الزوج ايضا اما ههنا فلا يحتاج اليه لان المصنف قال الزوج و المحرم للمرأة الخ اقول انما نشأ هذا بقرأة فتح الميم و الراء و لو قرئ على صيغة اسم المفعول من التحريم لايحتاج الى هذه التكلفات كما لا يخفى ٭

الحازمية بالزاء المعجمة فرقة من الخوارج اصحاب حازم بن عاصم وافقوا الشيعة ٭ و يحكى عنهم انهم متوقفون في علي كرم الله وجهه ولايصرحون بالتبرء على غيره كذا في شرح المواقف ٭

الحكمة بالكسر في الاصل هي اتقان الفعل و القول و احكامهما و في اصطلاح العلماء تطلق على معان ٭ منها علم الحكمة و قد سبق في المقدمة مع بيان الحكمة العملية من الحكمة الخلقية و الحكمة المنزلية و الحكمة السياسية و المدنية و بيان الحكمة النظرية ٭ و منها معرفة الحق لذاته و الخير لاجل العمل به وهو التكاليف الشرعية هكذا في التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى ذلك بما اوحى اليك ربك من الحكمة في سورة بني اسرائيل ٭ ويقرب منه ما ذكر اهل السلوك من ان الحكمة معرفة آفات النفس و الشيطان و الرياضات كما مر في المقدمة في تعريف علم السلوك و الحكمة بهذا المعنى اخص من علم الحكمة لانها من انواعه كما لا يخفى ٭ و منها هيئة للقوة العقلية العملية متوسطة بين الجربزة و هي هيئة تصدر بها الافعال بالمكر و الحيلة من غير اتصاف و بين البلاهة و هي الحمق و الحكمة بهذا المعنى احد اجزاء العدالة المقابلة للجور كما يجيئ في لفظ الخلق في فصل القاف من باب الخاء المعجمة ٭ وظن البعض انها هي الحكمة العملية و هذا باطل اذ هي ملكة تصدر عنها افعال متوسطة بين الجربزة و الغباوة و الحكمة العملية هي العلم بالامور المخصوصة و الفرق بين الملكة و العلم ظاهر و كذا هي مغايرة لعلم الحكمة اذ هي العلم بالاشياء مطلقا سواء كانت مستندة الى قدرتنا او لا كذا في شرح المواقف في خاتمة مبحث القدرة ٭ و منها الحجة القطعية المفيدة للاعتقاد دون الظن و الاقناع الكامل قال الله تعالى و من يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا و قال ادع الى سبيل ربك بالحكمة الآية كذا في التفسير الكبير في تفسير هذه الآية في آخر سورة النحل و حاصل هذا ان الحكمة تطلق على البرهان ايضا و يؤيده ما وقع في شرح المطالع ان صاحب البرهان يسمى حكيما٭ ومنها فائدة و مصلحة تترتب على الفعل من غير ان تكون باعثة للفاعل على الفعل و تسمى بالغاية ايضا كما يجيئ في فصل الياء من باب الغين المعجمة ٭ و الحكمة المسكوت عنها نزد صوفيه اسراريست كه بالهيچكس نتوان گفت و الحكمة المجهولة نزد شان آنست كه پوشيده است بغير حكمت چانكه ايلام بعضي عباد

و عيش بعضي و موت اطفال وحيات پیران وخلود درجنت و ناركذا نقل عن الشيخ عبدالرزاق الكاشي *

الحكيم يطلق على صاحب علم الحكمة و على صاحب الهيئة المذكورة و على صاحب الحجة القطعية المسماة بالبرهان * و جمع الحكيم الحكماء * اعلم ان السعادة العظمى و المرتبة العليا للنفس الناطقة هي معرفة الصانع تعالى بماله من صفات الكمال و التنزه عن النقصان و بما صدر عنه من الآثار والافعال في النشأة والآخرة * و الطريق الى هذه المعرفة من وجهين الاول طريقة اهل النظر و الاستدلال و سالكوها ان اتبعوا ملة من ملل الانبياء عليهم الصلوة و السلام فهم المتكلمون و الا فهم الحكماء المشائيون لُقِبوا بذلك لانهم كانوا مشائين في ركاب افلاطون متعلمين منه العلم و الحكمة بطريق المباحثة و الثاني طريقة اهل الرياضة والمجاهدة و سالكوها ان و افقوا في رياضتهم الشريعة فهم الصوفية المتشرعون و الا فهم الحكماء الاشراقيون لُقِبوا بذلك لانهم هم الذين اشرقت بواطنهم الصافية بالرياضة و المجاهدة من باطن افلاطون حاضرين في مجلسه او غائبين عن مجلسه و متوجهين الى باطنه الصافي المتحلي بالعلوم و المعارف مستفيدين منه بالتوجه الى باطنه لا بالمباحثة و المناظرة فلكل طريقة طائفتان * و حاصل الطريقة الاولى الاستكمال بالقوة النظرية و الترقي في مراتبها و الغاية من تلك المراتب هي العقل المستفاد * و محصول الطريقة الثانية الاستكمال بالقوة العملية و الترقي في درجاتها و في الدرجة الثالثة من هذه القوة تفيض على النفس صور المعلومات على سبيل المشاهدة كما في العقل المستفاد بل هذه الدرجة اكمل و اقوى منه لان الحاصل في المستفاد لا يخلو عن الشبهات الوهمية كما يجيئ تحقيقه في بابه هكذا في حواشي شرح المطالع في الخطبة * و في شرح اشراق الحكمة مراتب الحكماء عشر احدها حكيم الهي متوغل في التأله عديم البحث و هذا كاكثر الانبياء و الاولياء من مشايخ التصوف كابي يزيد البسطامي و سهل بن عبد الله ونحوهما من ارباب الذوق دون البحث الحكمي و ثانيتها حكيم بحاث عديم التأله متوغل في البحث و هذه المرتبة عكس المرتبة الاولى وهو من المتقدمين كاكثر المشائين و من المتاخرين كالشيخين الفارابي و ابي علي و اتباعهما و ثالثتها حكيم الهي متوغل في البحث و التأله و هذه الطبقة اعز من الكبريت الاحمر و لا يعرف احد من المتقدمين موصوفا بهذه الصفة لانهم و ان كانو متوغلين في التأله لم يكونوا متوغلين في البحث الا ان يراد بتوغلهم فيه معرفة الاصول و القواعد بالبرهان من غير بسط الفروع و تفصيل المجمل و تمييز العلوم بعضها من بعض مع التنقيح و التهذيب لان هذا ما تم الا باجتهاد ارسطو و رابعتها و خامستها حكيم الهي متوغل في التأله متوسط في البحث او ضعيف و سادستها و سابعتها حكيم متوغل في البحث متوسط في التأله او ضعيف و ثامنتها طالب للتأله و البحث و تاسعتهما طالب للتأله فحسب و عاشرتها طالب البحث فحسب * فائدة * ان اتفق في وقت متوغل في التأله و البحث فله الرياسة اي رياسة

العالم العنصري لكماله في الحكمتين و هو خليفة الله لانه اقرب الخلق منه تعالى و ان لم يتفق فالمتوغل في التأله المتوسط في البحث و ان لم يتفق فالمتوغل في التاله عديم البحث و لا يمكن خلو الارض عن مثله ابدا بخلاف الاولين فانه يجوز خلو الارض عنهما لندرتهما • و لا رياسة في الارض للباحث المتوغل في البحث فقط اذ لابد في الخلافة من التلقي من الباري و العقول و ليس المراد بالرياسة التغلب بل استحقاق الامامة فقد يكون الامام المتأله مستوليا ظاهرا كساهر الانبياء ذوى الشوكة و بعض الملوك الحكماء كاسكندر و افريدون و كيومرث و قد يكون خفيا و هو الذي سماه الكافة القطب فله الرياسة و انكان في غاية الخمول كسائر متألهي الحكماء و الصوفية المشهورين او الخامليين و المتأله الخفي يسمى قطبا و في كل عصر و زمان يكون منهم جماعة الا ان الاتم كمالا يكون واحدا كما في الاخبار النبوية • و اذا كانت السياسة بيد المتأله كان الزمان نوريا لتمكنه من نشر العلم و الحكمة و العدل و نحوها كزمان الانبياء عليهم الصلوة و السلام و اذا خلا الزمان عن تدبير الهي سن على السنة انبيائه و حكمائه كانت الظلمات غالبة كزمان الفترات و بعد عهد النبوات كزماننا هذا • و اجود الطلبة طالب التأله و البحث ثم طالب التأله ثم طالب البحث انتهى ما في شرح اشراق الحكمة •

الحكم بالضم و سكون الكاف يطلق بالاشتراك او الحقيقة و المجاز على معان منها اسناد امر الى آخر ايجابا او سلبا وهذا المعنى عرفي وحاصله ان الحكم نفس النسبة الخبرية التي ادراكها تصديق ايجابية كانت او سلبية و قد يعبر عن هذا المعنى بوقوع النسبة و لا وقوعها و قد يعبر عنه بقولنا ان النسبة واقعة او ليست بواقعة و هذا المعنى من المعلومات فليس بتصور و لا تصديق لانهما نوعان مندرجان تحت العلم فالاسناد بمعنى مطلق النسبة و الايجاب الوقوع و السلب اللا وقوع و احترز بهما عما سوى النسبة الخبرية و توضيحه انه قد حقق ان الواقع بين زيد و القائم هو الوقوع نفسه او اللاوقوع كذلك و ليس هناك نسبة اخرى مورد الايجاب و السلب و انه قد يتصور هذه النسبة في نفسها من غير اعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامر بل باعتبار انها تعلق بين الطرفين تعلق الثبوت او الانتفاء و تسمى نسبة حكمية و مورد الايجاب و السلب ونسبة ثبوتية ايضا نسبة العام الى الخاص اعني الثبوت لانه المتصور اولا و قد تسمى سلبية ايضا اذا اعتبر انتفاء الثبوت و قد يتصور باعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامر فان تردد فهو الشك وان اذعن بحصولها او لاحصولها فهو التصديق فالنسبة الثبوتية تتعلق بها علوم ثلثة اثنان تصوريان احدهما لا يحتمل النقيض و هو تصورها في نفسها من غير اعتبار حصولها و لا حصولها و ثانيهما يحتمله و الثالث تصديقي فقد ظهر ان المعنى المذكور للحكم ليس امرا مغايرا للوقوع و اللاوقوع • و ان معنى قولنا نسبة امر بامر و اسناد امر الى امر تعلق امر بامر وقوعا كان اولا و قوعا ان كان الايجاب و السلب بمعنى الوقوع و اللاوقوع وان اريد بالايجاب والسلب ادراك ان النسبة واقعة او ليست

بواقعة فمعناه تعلق امر بامر سواء كان موردا للايجاب او موردا للسلب فان الايجاب و السلب يطلق على كلا هذين المعنيين كما صرح بذلك المحقق التفتازاني في حاشية العضدي * و ان معنى قولنا ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ادراك ان النسبة الثبوتية واقعة في نفس الامر او ليست بواقعة فيها * ثم هذا التقرير على مذهب من يقول ان الحكم ليس من مقولة الفعل و اما من يقول بان الحكم من مقولة الفعل كالامام الرازي و المتاخرين من المنطقيين فالمناسب عندهم في تفسير الحكم باسناد امر الى آخر ايجابا او سلبا ان يقال ان الاسناد لغةً بمعنى تكيه دادن چيزي بچيزي و في العرف ضم امر الى آخر بحيث يفيد فائدة تامة و قد يطلق بمعنى مطلق النسبة فعلى الاول قولنا ايجابا او سلبا بيان لنوعه و على الثاني يفيد لاخراج ما سوى النسبة الخبرية و الايجاب لازم كردن و السلب ربودن كما في الصراح * و بالجملة فالمناسب على هذا ان يفسر الاسناد و الايجاب و السلب بمعان منبئة عن كون الحكم فعلا و لا يراد بالضم و بالنسبة التعلق بين الطرفين و بالايجاب و السلب الوقوع و اللاوقوع اذلوا ريد ذلك لم يبق الحكم فعلا و على هذ القياس قولنا الحكم هو الايجاب و السلب او الايقاع و الانتزاع او النفي و الاثبات فانها مفسرة بالمعاني اللغوية المنبئة عن كون الحكم فعلا فالحكم على هذا اما جزء من التصديق كما ذهب اليه الامام او شرط له كما هو مذهب المتأخرين من المنطقيين و يجيء في لفظ التصديق في فصل القاف من باب الصاد زيادة تحقيق لهذا * و منها نفس النسبة الحكمية على ما صرح به الچلپي في حاشية الخيالي بعد التصريح بالمعنى الاول و هذ المعنى انما يكون مغايرا للاول عند المتأخرين الذاهبين الى ان اجزاء القضية اربعة المحكوم عليه و به و نسبة تقييدية مسماة بالنسبة الحكمية و وقوع تلك النسبة اولا وقوعها الذي ادراكه هو المسمى بالتصديق و اما عند المتقدمين الذاهبين الى ان اجزاء القضية ثلثة المحكوم عليه و به و النسبة التامة الخبرية التي ادراكها تصديق فلا يكون مغايرا للمعنى الاول لما عرفت من ان النسبة الحكمية ليست امرا مغايرا للنسبة الخبرية * و منها ادراك تلك النسبة الحكمية * و منها ادراك و قوع النسبة اولا وقوعها المسمى بالتصديق و هذا مصطلح المنطقيين و الحكماء و قد صرح بكلا هذين المعنيين الچلپي ايضا في حاشية الخيالي و التغاير بين هذين المعنيين ايضا انما يتصور على مذهب المتأخرين قالوا الفرق بين ادراك النسبة الحكمية و ادراك وقوعها اولا وقوعها المسمى بالحكم هو انه ربما يحصل ادراك النسبة الحكمية بدون الحكم فان المتشكك في النسبة الحكمية متردد بين وقوعها ولا وقوعها فقد حصل له ادراك النسبة قطعا ولم يحصل له ادراك الوقوع و اللاوقوع المسمى بالحكم فهما متغايران قطعا * و اجيب بان التردد لا يتقوم حقيقة مالم يتعلق بالوقوع او اللاوقوع فالمدرك في الصورتين واحد و التفاوت في الادراك بانه اذعاني او ترددي و بالجملة فيتعلق بهذا المدرك علمان علم تصوري من حيث انه نسبة بينهما و علم تصديقي باعتبار مطابقته للنسبة التي بينهما في نفس الامر و عدم مطابقته اياها على ما مرت الاشارة

اليه في المعنى الاول و اما على مذهب القدماء فلا فرق بين العبارتين الا بالتعبير فمعنى قولنا ادراك النسبة و ادراك الوقوع و اللاوقوع على مذهبهم واحد اذ ليس لنا نسبة سوى الوقوع و اللاوقوع وهي النسبة التامة الخبرية و اما النسبة التقييدية الحكمية المغايرة لها فمما لا ثبوت له كما عرفت فعلى هذا اضافة الوقوع واللاوقوع الى النسبة بيانية لكن هذا الادراك نوعان ادغاني و هو المسمى عندهم بالحكم المرادف للتصديق و غير اذ غاني و تسميته بالحكم عندهم محتمل غير معلوم و يؤيد هذا ما ذكر السيد السند و المولوي عبد الحكيم في حواشي شرح الشمسية و حاصله ان معنى قولنا ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها ليس ان يدرك معنى الوقوع او اللاوقوع مضافا الى النسبة فان ادراكهما بهذ المعنى ليس حكما بل هو ادراك مركب تقييدي من قبيل الاضافة بل معناه ان يدرك ان النسبة واقعة و يسمى هذا الادراك حكما ايجابيا او ان يدرك ان النسبة ليست بواقعة و يسمى هذا الادراك حكما سلبيا اعني معناه ان يدرك ان النسبة المدركة بين الطرفين اي المحكوم عليه و المحكوم به واقعة بينهما في حد ذاتها مع قطع النظر عن ادراكنا اياها او ليست بواقعة كذلك و هو الاذعان بمطابقة النسبة الذهنية لما في نفس الامر او في الخارج اعني للنسبة مع قطع النظر عن ادراك المدرك بل من حيث انها مستفادة من البداهة او الحس او النظر فمآل قولنا ان النسبة واقعة او ليست بواقعة و قولنا انها مطابقة واحدة و المراد به الحالة الاجمالية التي يقال لها الاذعان و التسليم المعبر عنه بالفارسية بگرويدن لا ادراك هذه القضية فانه تصور تعلق بما يتعلق به التصديق يوجد في صورة التخييل و الوهم ضرورة ان المدرك في جانب الوهم هو الوقوع و اللاوقوع الا انها ليست على وجه الاذعان و التسليم فظهر فساد ما توهمه البعض من ان الشك و الوهم من انواع التصديق ولا التفصيل المستفاد من ظاهر اللفظ لانه خلاف الوجدان و لاستلزامه ترتب تصديقات غير متناهية فقد ظهر ان الحكم ادراك متعلق بالنسبة التامة الخبرية فانها لما كانت مشعرة بنسبة خارجية كان ادراكها على وجهين من حيث انها متعلقة بالطرفين رابطة بينهما كما في صورة الشك مثلا و من حيث انها كذلك في نفس الامر كما في صورة الاذعان وهذا هو الحكم و التصديق * وانما قيل كون الحكم بمعنى ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها يشعر بان المراد بالنسبة النسبة الحكمية لا النسبة التامة الخبرية لان الحكم على تقدير كونها تامة هو ادراك نفسها ليس بشيء عند التحقيق وان اجزاء القضية ثلثة المحكوم عليه وبه و النسبة التامة الخبرية وهي نسبة واحدة هي اتحاد المحمول بالموضوع او عدم اتحاده به وهو الحق عند المحققين لا كما ذهب اليه المتأخرون من ان اجزاءها اربعة المحكوم عليه و به و النسبة الحكمية و وقوعها اولاوقوعها وان الاختلاف بين التصور و التصديق بحسب الذات و المتعلق فان التصور لايتعلق عندهم بما يتعلق به التصديق فالتصديق عندهم ادراك متعلق بوقوع النسبة اولا وقوعها والتصور ادراك متعلق بغيرذلك و الحق عند المحققين ان التصور يتعلق بما يتعلق به التصديق ايضا فلا امتياز

بين التصور و التصديق الا بحسب الذات و اللوازم كاحتمال الصدق و الكذب دون المتعلق * و اعلم انه ذكر السيد الشريف انه يجوز ان يفسر الحكم بالتصديق فقط و ان يفسر بالتصديق و التكذيب و هذا بناء على ان اذ عان ان النسبة ليست بواقعة اذ عان بان النسبة السلبية واقعة فعلى هذا يجوز ان يعرف الحكم بادراك الوقوع فقط و ان يعرف بادراك الوقوع و اللاوقوع معا * **التقسيم** * الحكم سواء اخذ بمعنى التصديق او بمعنى النسبة الخبرية ينقسم الى شرعي و غير شرعي فالشرعي ما يؤخذ من الشرع بشرط ان لا يخالف القطعيات بالنسبة الى فهم الآخذ سواء كان مما يتوقف على الشرع بان لا يدرك لولا خطاب الشارع كوجوب الصلوة اولم يكن كوجوده تعالى وتوحيده و هو ينقسم الى ما لا يتعلق بكيفية عمل و يسمى اصليا و اعتقاديا و الى ما يتعلق بها و يسمى عمليا و فرعيا و غير الشرعي ما لا يؤخذ من الشرع كالاحكام العقلية المأخوذة من مجرد العقل و الاصطلاحية المأخوذة من الاصطلاح و اكثر ما ذكرنا هو خلاصة ما ذكره المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي في الخطبة و حاشية شرح الشمسية * و منها المحكوم عليه * و منها المحكوم به قال الچلپي في حاشية المطول في بحث التاكيد اطلاق الحكم على المحكوم به متعارف عند النحاة كاطلاقه على المحكوم عليه انتهى * و هكذا ذكر السيد الشريف في حاشية المطول * و منها نفس القضية على ما ذكر الچلپي ايضا في حاشية الخيالي و هذا كما يطلق التصديق على القضية * و منها القضاء كما يجيء في لفظ الديانة في فصل النون من باب الدال المهملة و ما ذكره الغزالي حيث قال حكم است و قضا است و قدر است متوجه كردن اسباب بجانب مسببات حكم مطلق است و وي سبحانه تعالى مسبب همه اسباب است مجمل و مفصل و از حكم منشعب و متفرع ميگردد قضا و قدر پس تدبير الهي اصل وضع اسباب را تا متوجه گردد جانب مسببات حكم اوست و قائم كردن اسباب كليه و پيدا كردن آن مثل زمين و آسمان و كواكب و حركات متناسبۀ آن و جز آن كه متغير و متبدل نميشود و منعدم نميگردد تا وقتيكه اجل آن دررسد قضا است و متوجه گردانيدن اين اسباب باحوال و حركات متناسبۀ محدوده و مقدرۀ محسوبه بجانب مسببات و حادث گشتن آن لحظه بلحظه قدر است پس حكم تدبير اولي كل و امر اوست كلمح البصر و قضا وضع كل مر اسباب كليۀ دائمه را و قدر توجيه اين اسباب كليه بمسببات معدوده بعدد معين كه زياده و نقصان نگردد * ازينجا است كه هيچ چيز از قضا و قدر وي تعالى بيرون نرود و زيادت و نقصان نه پذيرد و كذا ذكر المولوي عبد الحق المحدث في ترجمة المشكوة في باب الايمان بالقدر * و منها خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين هكذا نقل عن الاشعري و هذا المعنى مصطلحات الاصوليين و الخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير ثم نقل الى الكلام الذي يقع به التخاطب و باضافته الى الله تعالى خرج خطاب من سواه اذ لا حكم الا حكمه و وجوب طاعة النبي عليه السلام و اولى الامر و السيد انما هو بايجاب الله تعالى اياها * و المراد

بالخطاب ههنا ليس المعنى اللغوي اللهم الا ان يراد بالحكم المعنى المصدري بل المراد به المعنى المنقول من الكلام المذكور لكن لا مطلقا بل الكلام النفسي لان اللفظي ليس بحكم بل دال عليه سواء اريد بالكلام الذي يقع به التخاطب الكلام الذي من شانه التخاطب فيكون الكلام خطابا به ازليا كما هو راي الاشعري من قدم الحكم و الخطاب بناء على ازلية تعلقات الكلام وتنوعه في الازل امرا او نهيا او غيرهما او اريد به معناه الظاهر المتبادر اي الكلام الذي يقع به التخاطب بالفعل و هو الكلام الذي قصد منه افهام من هو متهيئ لفهمه كما ذهب اليه ابن القطان من ان الحكم و الخطاب حادثان بناء على حدوث تعلقات الكلام و عدم تنوعه في الازل و هذا معنى ما قال ان الحكم و الخطاب حادثان بل جميع اقسام الكلام مع قدمه فهو لايسمى الكلام في الازل خطابا • و معنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم لابجميع افعالهم على ما يوهم اضافة الجمع من الاستغراق و الا لم يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فيشمل خواص النبي صلى الله عليه وآله وسلم ايضا كاباحة ما فوق الاربع من النساء لايقال اذا كان المراد بالخطاب الكلام النفسي ولا شك انه صفة واحدة فيتحقق خطاب واحد متعلق بجميع الافعال لا نانقول الكلام و ان كانت صفة و احدة لكن ليس خطابا الا باعتبار تعلقه و هو متعدد بحسب المتعلقات فلا يكون خطاب واحد متعلقا بالجميع وخرج بقوله المتعلق بافعال المكلفين الخطابات المتعلقة باحوال ذاته و صفاته وتنزيهاته و غير ذلك مما ليس بفعل المكلف كالقصص • واعترض على الحد بانه غير مانع اذ يدخل فيه القصص المبينة لافعال المكلفين و احوالهم و الاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى و الله خلقكم و ما تعملون مع انها ليست احكاما • و اجيب بان الحيثية معتبرة في الحدود فالمعنى الحكم خطاب الله متعلق بفعل المكلفين من حيث هو فعل المكلف وليس تعلق الخطاب بالافعال في صور النقض من حيث انها افعال المكلفين هذا لكن اعتبار حيثية التكليف فيما يتعلق به خطاب الاباحة بل الندب والكراهة موضع تامل و لذ ازاد البعض في الحد قولنا بالاقتضاء او التخيير للاحتراز عن الامور المذكورة وكلمة او لتقسيم المحدود دون الحد • ومعنى الاقتضاء الطلب و هو اما طلب الفعل مع المنع عن الترك وهو الايجاب او طلب الترك مع المنع عن الفعل و هو التحريم او طلب الفعل بدون المنع عن الترك و هو الندب او طلب الترك بدون المنع عن الفعل و هو الكراهة و معنى التخيير عدم طلب الفعل و الترك و هو الاباحة • ان قيل اذا كان الخطاب متعلقا بافعال المكلفين في الازل كما هو راي الاشعري يلزم طلب الفعل و الترك من المعدوم وهو سفه • قلت السفه انما هو طلب الفعل او الترك عن المعدوم حال عدمه و اما طلبه منه على تقدير و جوده فلا كما اذا قدر الرجل ابنا فامره بطلب العلم حين الوجود لكن بقي انه يلزم خروج الخطاب الوضعي من الحد مع انه حكم فان الخطاب نوعان تكليفي و هو المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء و التخيير و وضعي وهو الخطاب باختصاص شيئ بشيئ وذلك على ثلثة اقسام سببي

كالخطاب بان هذا سبب لذلك كالدلوك للصلوة و شرطي كالخطاب بان هذا شرط لذلك كالطهارة للصلوة و مانعي اي هذا مانع لذلك كالنجاسة للصلوة فاجاب البعض عنه بان خطاب الوضع ليس بحكم و ان جعلها غيرنا حكما اذ لا مشاحة في الاصطلاح و لو سلم انه حكم فلا نسلم خروجه عن الحد اذ المراد من الاقتضاء و التخيير اعم من التصريحي و الضمني و الخطاب الوضعي من قبيل الضمني اذ معنى سببية الدلوك و جوب الصلوة عند الدلوك و معنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلوة او حرمة الصلوة بدونها و معنى ما نعية النجاسة حرمة الصلوة معها او وجوب ازالتها حالة الصلوة وكذا في جميع الاسباب و الشروط و الموانع و بعضهم زاد قيدا في التعريف ليشتمله فقال بالاقتضاء او التخيير او الوضع اي وضع الشارع و جعله • فان قلت الحكم يتناول القياس المحتمل للخطاء فكيف ينسب الى الله تعالى قلت الحاكم في المسئلة الاجتهادية هو الله تعالى الا انه لم يحكم الا بالصواب فالحكم المنسوب اليه هو الحق الذي لايحوم حوله الباطل وما وقع من الخطاء للمجتهد فليس بحكم حقيقة بل ظاهرا و هو معذور في ذلك • قال صدر الشريعة بعضهم عرف الحكم الشرعي بهذا التعريف المذكور فاذا كان هذا التعريف للحكم فمعنى الشرعي مايتوقف على الشرع فيكون قيدا مخرجا لوجوب الايمان و نحوه و اذا كان تعريفا للحكم الشرعي فمعنى الشرعي ما ورد به خطاب الشارع لاما يتوقف على الشرع و الالكان الحد اعم من المحدو د لتناوله مثل و جوب الايمان و معنى الحكم في قولنا الحكم الشرعي على هذا اسناد امر الى آخر و الالزم تكرار قيد الشرعي• وقال الآمدي الحكم خطاب الشارع لفايدة شرعية قيل ان فسر الآمدي الفايدة الشرعية بمتعلق الحكم فدور و لوسلم ان لادور فلا دليل عليه في اللفظ و ان فسرها بما لا تكون حسية و لا عقلية على ما يشعر به كلامه حيث قال هذا القيد احتراز عن خطابه بما لا يفيد فايدة شرعية كالاخبار عن المحسوسات والمعقولات و رد على طرد الحد اخبار الشارع بالمغيبات كقوله تعالى و هم من بعد غلبهم سيغلبون فزيد قيد يختص به ليخرج ما اورد عليه اذ لا تحصل تلك الفايدة الا بالاطلاع على الخطاب لان فايدة الاخبار عن المغيبات قد يطلع عليها لا من خطاب الشرع اذ لكل خبر مدلول خارجي قد يعلم وقوعه بطريق آخر كالاحساس في المحسوسات و الضرورة و الاستدلال في المعقولات و الالهام مثلا في المغيبات فان للخبر لفظا و معنى ثبوتا في نفس المتكلم يدل عليه اللفظ فيرتسم في نفس السامع هو مفهوم الطرفين و الحكم و متعلقا لذلك المعنى هو النسبة المتحققة في نفس الامر بين الطرفين يشعر اللفظ بوقوعه في الخارج لكن الاشعار بوقوعه لا يستلزم وقوعه بل قد يكون واقعا فيكون الخبر صادقا و قد لا يكون فيكون كاذبا بخلاف الحكم بالمعنى المذكور فانه انشاء و الانشاء له لفظ و معنى يدل عليه لكن ليس لمعناه متعلق يقصد الاشعار و الاعلام به بل انما يقصد به الاشعار بنفس ذلك المعنى الثابت في النفس كالطلب مثلا في الانشاءات الطلبية و مثل هذا المعنى لا يعلم الا باللفظ توقيفا اي بطريق جعل السامع واقفا على ثبوته في النفس

فيختص بالخطاب الدال عليه فمثل قوله تعالى كتب عليكم الصيام ان قصد به الاعلام بنسبة واقعة سابقة كان خبرا فلا يكون حكما بالمعنى المذكور و ان قصد به الاعلام بالطلب القائم بالنفس كان انشاء فيكون حكما قيل ههنا دور اذ معرفة الخطاب المفيدة فائدة مختصة به موقوفة على تصور الفائدة المختصة ضرورة توقف الكلام على تصور اجزائه و هي متوقفة على الخطاب فيلزم الدور قيل جوابه ان المتوقف على الخطاب حصول الفائدة و ما توقف عليه الخطاب تصورها و حصول الشيء غير تصوره فلا دور * قيل لاحاجة الى زيادة القيد بل الحد مطرد ومنعكس لاغبار عليه و ذلك بان تفسر الفائدة الشرعية بتحصيل ما هو حصولها بخطاب الشارع دون ما هو حاصل في نفسه و لو في المستقبل و رد به خطاب الشرع ام لا لكنه يعلم بخطابه كالمغيبات فان الاخبار عنها لايحصلها بل يفيد العلم بها لكن بقي بعد شيء و هو ان مثل قوله تعالى فنعم الماهدون و نعم العبد يدخل في الحد و ليس بحكم * ومنها الاثر الثابت بالشيء كما وقع في الهداد حاشية الكافية في بحث المعرب * و في العارفية حاشية شرح الوقاية في بيان الوضوء كون الحكم بمعنى الاثر الثابت بالشيء انما هو من اوضاع الفقهاء و اصطلاحات المتأخرين انتهي * وفي التوضيح يطلقون الحكم على ما ثبت بالخطاب كالوجوب و الحرمة مجازا بطريق اطلاق اسم المصدر على المفعول كالخلق على المخلوق لكن لما شاع فيه صار منقولا اصطلاحيا و هو حقيقة اصطلاحية انتهى و حاصل هذا ان الحكم عند الفقهاء هو اثر خطاب الشارع * ومنها الاثر المترتب على العقود و الفسوخ كملك الرقبة او المتعة او المنفعة المترتب على فعل المكلف و هو الشراء * وفي التلويح في باب الحكم اطلاق الحكم في الشرع على خطاب الشارع و على الاثر المترتب على العقود و الفسوخ انما هو بطريق الاشتراك انتهى * فعلم من هذا ان اطلاق الحكم على الاثر الثابت بالشيء ليس من اوضاع الفقهاء كما ذكره صاحب العارفية اللهم الا ان يراد بالشيء خطاب الشارع او العقود والفسوخ نعم اطلاقه بهذا المعنى شائع في عرفهم وعرف غيرهم قال المولوي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية تفسير الحكم بالاثر المترتب على الشيء مما اتى به اقوام بعد اقوام و ان لم اعثر على مأخذه في افانين الكلام انتهى * ومنها الخاصة كما وقع في الحاشية الهندية في بحث المعرب قال الهداد هذا من قبيل ذكر اللازم و ارادة الملزوم لان حكم الشيء اي اثره لا يكون الا مختصابه ضرورة استحالة توارد المؤثرين على اثر واحد * تقسيم * مايطلق عليه لفظ الحكم شرعا على ما اختاره صدر الشريعة في التوضيح هو ما حاصله ان الحكم اما حكم بتعلق شيء بشيء اولا فان لم يكن فالحكم اما صفة لفعل المكلف او اثر له فان كان اثرا كالملك فلا بحث ههنا عنه و انكان صفة فالمعتبر فيه اعتبارا اوليا اما المقاصد الدنيوية او الاخروية فالاول ينقسم الفعل بالنظر اليه تارة الى صحيح وباطل و فاسد و تارة الى منعقد و غير منعقد وتارة الى نافذ و غير نافذ و تارة الى لازم و غير لازم و الثاني اما اصلي او غير اصلي فالاصلي اما ان يكون الفعل اولى من الترك اوالترك اولى من الفعل

اولا يكون احدهما اولى فالاول انكان مع منع الترك بدليل قطعي ففرض او بظني فواجب والا فان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة و الا فندب و الثاني ان كان مع منع الفعل فحرام و الا فمكروه و الثالث مباح وغير الاصلي رخصة و انكان حكما بتعلق شيئ بشيئ فالمتعلق انكان داخلا فركن و الا فان كان مؤثرا فيه فعلة و الافان كان موصلا اليه في الجملة فسبب والافان توقف الشيئ عليه فشرط و الا فعلامة * و انما قلنا هذا تقسيم ما يطلق عليه لفظ الحكم شرعا اذ لو اريد بالحكم خطاب الشارع او اثره لا يشمل الحكم نحو الملک لان الملک انما ثبت بفعل المكلف لا الخطاب فالمقصود ههنا بيان اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم في الشرع فان التحقيق ان اطلاق الحكم على خطاب الشرع و على اثره وعلى الاثر المترتب على العقود و الفسوخ انما هوبطريق الاشتراك هكذا ذكر في التلويح في باب الحكم و مثل هذا تقسيمهم العلة الى سبعة اقسام كما يجيئ في محله * اعلم ان افعال المكلف اثناعشر قسما لان ما ياتي به المكلف ان تساوى فعله و تركه فمباح و الا فان كان فعله اولى فمع المنع عن الترک واجب و بدونه مندوب و ان كان تركه اولى فمع المنع عن الفعل بدليل قطعي حرام و بدليل ظني مكروه كراهة التحريم و بدون المنع عن الفعل مكروه كراهة التنزيه هذا على راي محمد رح و اما على رائهما فهو ان ما يكون تركه اولى من فعله فهو مع المنع عن الفعل حرام و بدونه مكروه كراهة التنزيه ان كان الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه ادنى ثواب و مكروه كراهة التحريم ان كان الى الحرام اقرب بمعنى ان فاعله يستحق محذورا دون العقوبة بالنار ثم المراد بالواجب ما يشمل الفرض ايضا لان استعماله بهذا المعنى شائع عندهم كقولهم الزكوة واجبة والحج واجب بخلاف اطلاق الحرام على المكروه تحريما فانه ليس بشائع والمراد بالمندوب ما يشمل السنة الغير المؤكدة والنفل و اما السنة المؤكدة فهي داخلة في الواجب على الاصح فصارت الاقسام ستة و لكل منها طرفان فعل اي الايقاع و ترک اي عدم الفعل فيصير اثنا عشر قسما هكذا في التلويح و حواشيه * خاتمة * قد عرفت ان الحكم عند الاصوليين هو نفس خطاب الله تعالى فالايجاب هونفس معنى قوله افعل و هو قائم بذاته سبحانه وليس للفعل من الايجاب المتعلق به صفة حقيقية قائمة به تسمى وجوبا فان القول لفظيا كان او نفسيا ليس لمتعلقه منه صفة حقيقية اي لا يحصل لما يتعلق به القول بسبب تعلقه به صفة موجودة لان القول يتعلق بالمعدوم كما يتعلق بالموجود فلو اقتضى تعلقه تلک الصفة لكان المعدوم متصفا بصفة حقيقية و هو اي معنى قوله افعل اذا انسب الى الحاكم تعالى لقيامه به يسمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم و هو الفعل لتعلقه به يسمى وجوبا فالايجاب والوجوب متحدان بالذات لانهما ذلک المعنى القائم بذاته تعالى المتعلق بالفعل مختلفان بالاعتبار لانه باعتبار القيام ايجاب و باعتبار التعلق وجوب وكذا الحال في التحريم و الحرمة و ترتب الوجوب على الايجاب بان يقال اوجب الفعل فوجب مبني على التغاير الاعتباري فلاينافي الاتحاد الذاتي وهذا كما قيل التعليم و التعلم واحد

بالذات و اثنان بالاعتبار لان شيئا واحدا و هو اسباق مّا الى اكتساب مجهول بمعلوم يسمى بالقياس الى الذي يحصل فيه تعلما وبالقياس الى الذي يحصل منه تعليما كالتحرك والتحريك فلذلك الاتحاد ترى الاصوليين يجعلون اقسام الحكم الوجوب و الحرمة تارة والايجاب والتحريم اخرى ومرة الوجوب و التحريم • قيل ماذكرتم انما يدل على ان الفعل من حيث تعلق به القول لم يتصف بصفة حقيقية يسمى وجوبا لكن لم لايجوزان يكون صفة اعتبارية هي المسماة بالوجوب اعني كونه حيث تعلق به الايجاب بل هذا هو الظاهر فيكون كل من الموجب و الواجب متصفا بما هو قائم به ولا شك ان القائم بالفعل ما ذكرناه لا نفس القول و ان كانت هناك نسبة قيام باعتبار التعلق و لوثبت ان الوجوب صفة حقيقية لتم المراد اذ ليس هناك صفة حقيقية سوى ماذكر الا ان الكلام في ذلك • و اعلم ان النزاع لفظي اذ لا شك في خطاب نفساني قائم بذاته تعالى متعلق بالفعل يسمى ايجابا مثلا و في ان الفعل بحيث يتعلق به ذلك الخطاب الايجابي يسمى وجوبا فلفظ الوجوب ان اطلق على ذلك الخطاب من حيث تعلقه بالفعل كان الامر على ما سبق و لا يلزم المسامحة في وصف الفعل حينئذ بالوجوب و ان اطلق على كون الفعل تعلق به ذلك الخطاب لم يتحدا بالذات و تلزم المسامحة في عباراتهم حيث اطلق احدهما على الآخر هذا كله خلاصة ما فى العضدي و حواشيه •

الحاكم عند الاصوليين و الفقهاء هو الله تعالى و المحكوم عليه هو من وقع له الخطاب اى المخاطب بالفتح و هو المكلف و المحكوم به هو ما يتعلق به الخطاب و هو فعل المكلف و يسمى بالمحكوم فيه فاذا قيل الصلوة واجبة فالمحكوم عليه هو المكلف و المحكوم به هو الصلوة و هذا كما يقال حكم الامير على زيد بكذا و هذا بخلاف اصطلاح المنطقيين فانهم يطلقون المحكوم عليه و به على طرفي القضية فالمحكوم عليه فى المثال المذكور عندهم الصلوة و المحكوم به هو الوجوب لافعل المكلف و هذا ظاهر فيما هو صفة فعل المكلف كالوجوب و نحوه وفيما هو حكم تعليقي كالسببية و نحوها فانه خاطب المكلف بان فعله سبب لشيئ او شرطه او غير ذلك و اما فيما هو اثر لفعل المكلف كملك الرقبة او المتعة او المنفعة او ثبوت الدين فى الذمة فكون المحكوم به فعل المكلف ليس بظاهر بل اذا جعلنا الملك نفس الحكم فليس ههنا ما يصلح محكوما به كذا فى التلويح •

المحكوم عليه وبه وفيه قد عرفت معناها عند اهل الشرع قبيل هذا • و اما المنطقيون فالمحكوم عليه عندهم هو الامر المنسوب اليه فان كانت القضية حملية يسمى موضوعا و ان كانت شرطية يسمى مقدما فالمحكوم به عندهم هو الامر المنسوب المسمى فى القضية الحملية بالمحمول و فى الشرطية بالتالي •

المحكم اسم مفعول من الاحكام يقال بناء محكم اي وثيق يمنع من التعرض له و سميت الحكمة حكمة لانها تمنع مما لاينبغي • وهو عند المحدثين عبارة عن الحديث المقبول المعمول به السالم عن المعارضة

اي لم يأت خبر يضاده كذا في شرح النخبة * وعند عامة الاصوليين من الحنفية هو اللفظ الذي لا يحتمل النسخ و التبديل * ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون لمعنًى في ذاته بان لا يحتمل التبديل عقلا كالآيات الدالة على وجود الصانع و صفاته و حدوث العالم و يسمى هذا محكما لعينه و قد يكون بانقطاع الوحي بوفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم و يسمى محكما لغيره و ضد المحكم المتشابه وهو اللفظ الذي لا يفهم منه المراد ولا يرجى بيانه اصلا كمقطعات القرآن و في المحكم و المتشابه اقوال كثيرة تذكر في لفظ المتشابه في فصل الهاء من باب الشين *

المحكمية فرقة من الخوارج وهم الذين خرجوا على علي كرم الله وجهه عند التحكيم و ما جرى بين المحكمين وكفّروه و هم اثنا عشر الف رجل كانوا اهل صلوة وصيام قالوا من نُصب من قريش وغيرهم و عدل فيمابين الناس فهو امام و الا فلا و وجب ان يعزل او يقتل و لم يُوجبوا نصب الامام و كفّروا عثمان رضي الله عنه و اكثر الصحابة و مرتكب الكبيرة كذا في شرح المواقف *

الحِلمُ بالكسر و سكون اللام هو ان يكون النفس مطمئنة لا يحركها الغضب بسهولة ولا تضطرب عند اصابة المكروه كذا في الاطول * و قيل الظاهر ان الحلم كيفية نفسانية تقتضي ان تكون النفس مطمئنة الخ فالكلام مبني على التسامح و يجيئ في لفظ الغضب في فصل الباء من باب الغين المعجمة *

الحمى بالضم و تشديد الميم و الالف المقصورة في اللغة بمعنى تپ و عرفها الاطباء بانها حرارة غريبة تضر بالافعال تنبعث من القلب الى الاعضاء * فالحرارة بمنزلة الجنس تشتمل الاسطقسية الموجودة في البدن حيا و ميتا و الغريزية الموجودة فيه حيا وهي مقومة لوجود الانسان و الاسطقسية لماهيته والغريبة احتراز عنهما لان المراد بها ما يرد على البدن من خارج بان لا تكون جزءاً من البدن و المراد بالافعال الطبعية الصادرة عن القوى البدنية و هو احتراز عن الغريبة التي لاتضر بالافعال كحرارة الغضب اذا لم تبلغ حد مضرة الافعال و قولهم تنبعث احتراز عن غير المنبعثة عن القلب الى الاعضاء كحرارة حاصلة من الشمس و النار في البدن اذا لم تضر بالافعال وكيفية الانبعاث ان تلك الحرارة تنبعث من القلب الى الاعضاء جميعها بواسطة الروح و الدم و الشرائين ولذا عرفت بانها حرارة غريبة تشتعل في القلب اولا و تنبسط منه بواسطة الروح و الدم و الشرائين في جميع البدن فتشتعل اشتعالا يضر بالافعال الطبعية * **التقسيم** * تنقسم الحمى باعتبارات الى اقسام * التقسيم الاول تنقسم باعتبار السبب الى حمى مرض و حمى عرض فما كان منها تابعة لما ليس بمرض مثل عفونة الاخلاط تسمى حمى مرض وما كان تابعة لمرض مثل الورم تسمى حمى عرض فان الورم مرض دون العفونة ومعنى التبعية ان يكون سببها مقارنا لمرض تزول الحمى بزواله و توجد بوجوده * **التقسيم الثاني** تنقسم باعتبار المحل الى حمى يوم و حمى دق وحمى خلطية فان تعلقها اولا اما بارواح البدن من الروح

الحيوانية او النفسانية او الطبعية و هي حمى يوم سميت بها لانها تزول في اليوم غالبا و ان امتدت في بعض الازمان الى سبعة ايام ايضا و اما باعضاء البدن وهي حمى الدق وعرفت بانها حرارة غريبة تحدث في البدن بواسطة حدوثها في الاعضاء اولا وهي لامحالة تفنى الاصناف الاربعة من الرطوبات الثانية فان افنت الصنف الاول و شرعت في افناء الثاني خصت باسم حمى الدق و ان افنت الصنف الثاني من الرطوبة و شرعت في افناء الثالث خصت باسم الذبول و لايفاح من بلغ نهايته و ان افنت الصنف الثالث و شرعت في افناء الرابع خصت باسم المفتت * وبالجملة فحمى الدق تطلق على جميع تلك الاقسام و على بعضها ايضا من باب تسمية المقيد باسم المطلق و المعتبر في التقسيم حالة فناء الرطوبة و شروع الحرارة الاخرى لان التغير يظهر عند ذلك لان زمان فعل الحرارة في رطوبة واحدة متشابهة و اما باخلاط البدن و هي الحمى الخلطية و تسمى الحمى المادية ايضا فان كانت حادثة بسبب تعفن خلط تسمى حمى العفن وحمى العفونة و الحمى العفنية و انكانت حادثة بسبب خلط فقط من غير عفونة تسمى سونوخس * و المراد بالخلط ههنا الدم لا غير لان سونوخس لا يوجد في الحمى الغيرالدموية * و في شرح القانونچة و المادية تسمى حمى عفن ايضا انتهى * و وجه الحصران البدن مركب من الاعضاء و الاخلاط و الارواح فمتى سخن احد هذه الاقسام اولا نسبت الحمى اليه و ان سخن الباقي بسببه لان بعضها حاو وبعضها محوي فتتادى السخونة من البعض الى البعض * فان قيل ان تعلقت بالجميع دفعة كانت خارجة عن الاقسام الثلثة قلت تكون في كلواحد من الاجناس الثلثة في هذه الصورة حرارتان ذاتية و عرضية لانها تسري من كلو احد الى آخر و حينئذ تكون حميات ثلثا فلا تخرج ثم التعفن اما ان يكون داخل العروق او خارجها و التي يكون التعفن فيها داخل العروق تسمى حمى لازمة و التي يكون التعفن فيها خارج العروق تسمى حمى دائرة ونائبة و مغيرة * و الحمى اللازمة اربعة اقسام باعتبار اقسام الاخلاط الاول السوداوية و تسمى الربع اللازمة و مطلق الربع هو الحمى السوداوية كما يستفاد من شرح القانونچة الثاني البلغمية و تسمى الحمى اللثقة و تسمى بالحمى اللازمة ايضا من باب تسمية المقيد باسم المطلق كما في حمى الدق الثالث الدموية و تسمى الحمى المطبقة و هي ثلثة اقسام لان من الدم شيئا يتحلل و شيئا يتعفن فان تساويا فهي المساوية و ان كان التحلل اكثر فهي المتناقصة وان كان التعفن اكثر فهي المتزائدة كمافي الاقسرائي * و في بحرالجواهر الحمى المطبقة هي الحمى الدموية اللازمة و هي نوعان احدهما من عفونة الدم في العروق و خارجها و ثانيهما ان تسخن الدم و تغلى من غير عفونة و تسمى سو نوخس انتهى * و هذا مخالف لما سبق من ان الدموية اللازمة من اقسام العفنية و سونوخس مقابل لها و لما قيل من ان الدم لا يتعفن خارج العروق الرابع الصفراوية و تسمى بالحمى المحرقة و بالغب اللازمة كما في شرح القانونچه * و في بحر الجواهر ان الحمى المحرقة هي

الصفراوية ايضا الا ان مادتها تعفنت داخل العروق بقرب القلب اوالكبد فان تعفنت في العروق البعيدة عن القلب او الكبد سميت بالاسم العام و هي الغب اللازمة سميت بالمحرقة لشدة حرارته و كثرة عطشه و قلعه و قد تطلق الحمى المحرقة على ما كان عن بلغم مالح عفن بقرب القلب لانها بسبب ملوحية مادتها و قربها من القلب تكون اعراضها قوية في الاشتداد من المحرقة فاطلاق المحرقة عليها يكون بالاشتراك اللفظي انتهى * الحمى الدائرة ثلثة اقسام لانها لا تكون دموية اذ الدم لا تكون خارج العروق فلا تتعفن الا فيها الاول السوداوية و تسمى بالربع الدائرة و من انواعها حمى الخمس و السدس و السبع و ماورائها الثاني البلغمية و تسمى بالمواظبة و هي النائبة كل يوم * قال الايلاقي نوعان من البلغمية ينوب احدهما نهارا و يقلع ليلا و يسمى النهارية و الآخر ينوب ليلا و يقلع نهارا و يسمى الليلية الثالث الصفراوية و تسمى بالغب الدائرة ايضا و هي تنقسم الى خالصة بان تكون مادتها صفراء رقيقة صرفة و غير خالصة بان تكون مختلطة بالبلغم اختلاطا ممتزجا مغلطا و هكذا الغب اللازمة تنقسم الى خالصة و غير خالصة كما يستفاد من الموجز * و في القانونچة و شرحها و اما حمى الصفراء خارج العروق فتنقسم الى خالصة و هي التي لا تزيد مدة نوبتها على اثنتي عشرة ساعة و هي الغب الدائرة لانها تنوب يوما و يوما لا و الى غير خالصة و هي التي تزيد مدة نوبتها على اثنتي عشرة ساعة و هي شطر الغب * وفي بحر الجواهر الحمى المثلثة هي حمى الغب * التقسيم الثالث * تنقسم باعتبار حدوثها عن خلط او اكثر الى بسيطة و مركبة فالبسيطة هي التي تحدث بفساد خلط واحد و المركبة هي التي تحدث بسبب فساد خلطين او اكثر ثم التركيب اما تركيب مداخلة و هو ان تدخل احدهما على الاخرى و تسمى حمى متداخلة او تركيب مبادلة و هو ان تأخذ احدهما بعد اقلاع الاخرى وتسمى حمى متبادلة او تركيب مشاركة و هو ان تأخذ امعا وتتركامعا و تسمى حمى مشاركة و مشابكة و الاولى ان لا يعتبر قيد و تتركامعا فان ذلك لا يتحقق الا فيما كانت المواد للحميات من نوع واحد فان الصفراوية و السوداوية اذا اخذتا معا لا تتركان معا فان السوداوية تنوب اربعا و عشرين ساعة و الصفراوية تنوب اثنتي عشرة ساعة و من جملة المركبات شطر الغب * التقسيم الرابع تنقسم باعتبار اهتزاز البدن وعدمه الى الحمى الناقصة و هي التي يحصل فيها اهتزاز للبدن مع حركات ارادية فارسيتها تپ لرزه و الحمى الصالبة و هي ما ليس كذلك * و من انواع الحميات الحمى الغشية و هي التي يحدث فيها الغشي وقت ورودها * و منها الحمى الوبائية و هي الحادثة بسبب الوباء * و منها الحمى الحادة و هي التي تعرض فيها اعراض شديدة هي قصيرة المدة * و منها المختلطة و هي حميات ذات فترات و سجانات غير منظومة لا نوبة لها كذا في بحر الجواهر *

فصل النون * التحزين بالزاء المعجمة عند بعض متاخري القراء ان يترك طباعه و عادته في التلاوة ياتي بها على وجه آخر كانه حزين يكاد ان يبكي من خشوع وخضوع وهومنهي لمافيه من الرياء كذا في الدقائق المحكمة *

الحسن بالضم وسكون السين يطلق في عرف العلماء على ثلثة معان لا ازيد و كذا ضد الحسن و هو القبح * الاول كون الشيئ ملائما للطبع و ضده القبح بمعنى كونه منافرا له فما كان ملائما للطبع حسن كالحلو و ما كان منافرا له قبيح كالمر و ما ليس شيأ منهما فليس بحسن ولا قبيح كافعال الله تعالى لتنزهه عن الغرض * و فسرهما البعض بموافقة الغرض و مخالفته فما وافق الغرض حسن و ماخالفه قبيح وما ليس كذلك فليس حسنا و لا قبيحا و قد يعبر عنهما باشتماله على المصلحة و المفسدة فما فيه مصلحة حسن و ما فيه مفسدة قبيح و ما ليس كذلك فليس حسنا و لا قبيحا و مآل العبارات الثلث واحد فان الموافق للغرض فيه مصلحة لصاحبه و ملائم لطبعه لميله اليه بسبب اعتقاد النفع والمخالف له مفسدة له غير ملائم لطبعه و ليس المراد بالطبع المزاج حتى يرد ان الموافق للغرض قد يكون منافرا للطبع كالدواء الكريه للمريض بل الطبيعة الانسانية الجالبة للمنافع و الدافعة للمضار * و الثاني كون الشيئ صفة كمال و ضده القبح و هو كونه صفة نقصان فما يكون صفة كمال كالعلم حسن و ما يكون صفة نقصان كالجهل قبيح و بالنظر الى هذا فسره الصوفية بجمعية الكمالات في ذات واحدة و هذا لا يكون الا في ذات الحق سبحانه كما وقع في بعض الرسائل * و الثالث كون الشيئ متعلق المدح و ضده القبح بمعنى كونه متعلق الذم فما تعلق به المدح يسمى حسنا و ما تعلق به الذم يسمى قبيحا و مالا يتعلق به شيئ منهما فهو خارج عنهما و هذا يشتمل افعال الله تعالى ايضا و لو اريد تخصيصه بافعال العباد قيل الحسن كون الشيئ متعلق المدح عاجلا و الثواب آجلا اي في الآخرة و القبح كونه متعلق الذم عاجلا و العقاب آجلا فالطاعة حسنة و المعصية قبيحة و المباح والمكروه و افعال بعض غير المكلفين مثل المجنون و البهائم واسطة بينهما] و اما فعل الصبي فقد يكون حسنا كالواجب والمندوب وقد يكون واسطة هذا وكذ الحاصل عند من فسر الحسن بما امر به و القبح بمانهي عنه فانه ايضا مختص بافعال العباد راجع الى الاول لان هذا تفسير الاشعري الذاهب الى كون الحسن و القبح شرعيين الا ان الحسن على هذا هو الواجب و المندوب و القبح هو الحرام و اما المباح و المكروه و فعل غير المكلف كالصبيان و المجانين و البهائم فواسطة بينهما اذ لاامر ولانهي هناك * و قال صدر الشريعة الامر اعم من ان يكون للايجاب او للاباحة او للندب فالمباح حسن * و فيه ان المباح ليس بمأموربه عنده فكيف يدخل في الحسن و قيل الحسن مالا حرج في فعله و القبيح ما فيه حرج فعلى هذا المباح وفعل غير المكلف حسن اذ لاحرج في الفعل و القبيح هو الحرام لا غير و اما المكروه فلا حرج في فعله فينبغي ان يكون حسنا اللهم الا ان يقال عدم لحوق المدح الذي في الترك حرج في الفعل فيكون قبيحا * و الحرج ان فسر باستحقاق الذم يكون هذا التفسير راجعا الى الاول الا انه لاتتصور الواسطة بينهما حينئذ و ان فسر باستحقاق الذم شرعا يكون راجعا الى تفسير الاشعري الا انه لا تتصور الواسطة حينئذ ايضا و يكون فعل الله تعالى حسنا بعد ورود الشرع و قبله اذ لا حرج فيه مطلقا و اما على تفسير من قال الحسن ما امر الشارع

بالثناء على فاعله و القبيح ما امر بذم فاعله فانما يكون حسنا بعد و رود الشرع لانه تعالى امر بالثناء على فاعله لا قبله اذ لا امر حينئذ اللهم الا ان يقال الامر قديم و رد او لم يرد و هذا التفسير راجع الى تفسير الاشعري ايضا كما لا يخفى * اعلم ان فعل العبد قبل ورود الشرع حسن بمعنى ما لاحرج فيه و واسطة بينهما على تفسير الاشعري و هذا التفسير الاخير و اما بعد ورود الشرع فهو اما حسن او قبيح او واسطة على جميع التفاسير * و بعض المعتزلة عرف الحسن بما يمدح على فعله شرعا او عقلا و القبيح بما يذم عليه فاعله و لا شك انه مساو للتعريف الاول الا ان يبنى التعريف الاول على مذهب الاشعري * و بعضهم عرف الحسن بما يكون للقادر العالم بحاله ان يفعله و القبيح بما ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله * القادر احتراز عن فعل العاجز و المضطر فانه لا يوصف بحسن و لا قبيح و قيد العالم ليخرج عنه فعل المجنون و المحرمات الصادرة عمن لم يبلغه دعوة نبي او عمن هو قريب العهد بالاسلام و المراد بقوله ان يفعله ان يكون الاقدام عليه ملائما للعقل و قس عليه القبيح فالحسن على هذا يشتمل الواجب و المندوب و المباح و القبيح يشتمل الحرام و المكروه و هو ايضا راجع الى الاول و بالجملة فمرجع الجميع الى امر واحد و هو ان القبيح ما يتعلق به الذم و الحسن ما ليس كذلك او ما يتعلق به المدح فتدبر و لا تكن ممن يتوهم من اختلاف العبارات اختلاف المعبرات من ان المعاني للحسن و القبيح ازيد من الثلثة * اعلم ان الحسن و القبح بالمعنيين الاولين يثبتان بالعقل اتفاقا من الاشاعرة و المعتزلة و اما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه و حاصل الاختلاف ان الاشعرية و بعض الحنفية يقولون انه ما امر به فحسن و ما نهي عنه فقبيح فالحسن و القبح من آثار الامر و النهي و بالضرورة لا يمكن ادراكه قبل الشرع اصلا و غيرهم يقولون انه حسن فامر به و قبيح فنهي عنه فالحسن و القبيح ثابتان للمأمور به و المنهي عنه في انفسهما قبل و رود الشرع و الامر و النهي يدلان عليه دلالة المقتضي على المقتضي * ثم المعتزلة يقولون ان جميع المأمورات بها حسنة و المنهيات عنها قبيحة في انفسها و العقل يحكم بالحسن و القبح اجمالا و قد يطلع على تفصيل ذلك اما بالضرورة او بالنظر و قد لا يطلع * و كثير من الحنفية يقولون بالتفصيل فبعض المأمورات و المنهيات حسنها و قبحها في انفسها و بعضها بالامر و النهي هذا هو المذكور في اكثر الكتب * و في الكشف نقلا عن القواطع ان اكثر الحنفية و المعتزلة متفقون على القول بالتفصيل هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف و العضدي و حواشيه و التلويح و حاشيته للمولوي عبد الحكيم * فائدة * قال المعتزلة ما تدرك جهة حسنه او قبحه بالعقل من الافعال الغير الاضطرارية ينقسم الى الاقسام الخمسة لانه ان اشتمل تركه على مفسدة فواجب و ان اشتمل فعله على مفسدة فحرام و الا فان اشتمل فعله على مصلحة فمندوب و ان اشتمل تركه على مصلحة فمكروه و الا اي و ان لم يشتمل شيء من طرفيه على مفسدة و لا مصلحة فمباح و اما ما لا تدرك جهة حسنه

او قبحه بالعقل فلا يحكم فيه قبل ورود الشرع بحكم خاص تفصيلي في فعل فعل و اما على سبيل الاجمال في جميع تلك الافعال فقيل بالحظر اي الحرمة و الاباحة و التوقف و بالجملة فاذا لوحظت خصوصيات تلك الافعال لم يحكم فيها بحكم خاص و اما اذا لوحظت بهذا العنوان اي بكونها مما لا يدرك العقل جهة حسنها و قبحها فيحكم فيها بالاختلاف المذكور و هذا الحكم كالحكم بان كل مؤمن في الجنة و كل كافر في النار مع التوقف في المعين منهما فاندفع ما قيل عدم ادراك الجهة يقتضي التوقف فكيف قيل بالحظر و الاباحة * و اما الاشاعرة فلما حكموا بان الحاكم بالحسن و القبح هو الشرع لا العقل فلا تثبت الاحكام الخمسة المذكورة عندهم للافعال قبل ورود الشرع كذا في شرح المواقف * فائدة * المأمور به في صفة الحسن نوعان حسن لمعنًى في نفسه و يسمى حسنا لعينه ايضا و حسن لمعنًى في غيره و يسمى حسنا لغيره و من الحسن لغيره نوع يسمى بالجامع و هو ما يكون حسنا لحسن في شرطه بعد ما كان حسنا لمعنًى في نفسه او لغيره و هي القدرة التي بها يتمكن العبد من اداء ما لزمه فان وجوب اداء العبادة يتوقف على القدرة كتوقف وجوب السعي على وجوب الجمعة فصار حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته و ان شئت التوضيح فارجع الى التلويح و التوضيح *

الحسن بفتحتين نعت من الحسن فمعانيه كمعانيه و اما المحدثون فقد اختلفوا في تفسيره فقال الخطابي الحسن ماعرف مخرجه واشتهر رجاله اى الموضع الذي يخرج منه الحديث و هوكونه شاميا او عربيا اوعراقيا او مكيا اوكوفيا اونحوذلك و كان الحديث من رواية راوٍ قد اشتهر برواية اهل بلده كقتادة في البصريين فان حديث البصريين اذا جاء عن قتادة كان مخرجه معروفا بخلافه عن غيرهم و ذلك كناية عن الاتصال اذا المرسل و المنقطع و المعضل لعدم ظهور رجالها لا يعلم مخرج الحديث منها * و المراد بالشهرة الشهرة بالعدالة و الضبط * قال ابن دقيق العيد ليس في عبارة الخطابي كثير تلخيص و ايضا فالصحيح ما عرف مخرجه فيدخل الصحيح في حد الحسن قيل المراد شهرة رجاله بالعدالة و الضبط المنحط عن الصحيح * وقال ابن الجوزي الحسن ما فيه ضعف قريب محتمل و اعترض ابن دقيق العيد على هذا الحد ايضا بانه ليس مضبوطا يتميز به القدر المحتمل عن غيره و اذا اضطرب هذا الوصف لم يحصل التعريف المميز عن الحقيقة * وقال الترمذي الحسن الحديث الذي يروى من غير وجه نحوه و لا يكون في اسناده راوٍ متهم بالكذب و لا يكون شاذا و هو يشتمل ما اذا كان بعض رواته مسيئ الحفظ ممن وصف بالغلط والخطأ غير الفاحش او مستورا لم ينقل فيه جرح ولا تعديل وكذا اذا نقل فيه و لم يترجح احدهما على الآخر اومدلسا بالعنعنة لعدم منافاتها نفي اشتراط الكذب وايضا يشتمل الصحيح فان اكثره كذلك و ايضا يرد على قوله و يروى من غيروجه نحوه الغريب الحسن فانه لم يرو من وجه آخر * قيل اراد الترمذي بقوله غير متهم انه بلغ في العدالة الى غاية لايتهم فيها بكذب بخلاف الصحيح فانه لا يكفي فيه ذلك بل لا بد

من الضبط و اراد بقوله و يروى من غير وجه نحوه انه لا يكون منكرا يخالف رواية الثقات فلذلك قال و نحوه و لم يقل و يروى هو او مثله و لذلك يقول في احاديث كثيرة حسن غريب • و قيل ان الترمذي يقول في بعض الاحاديث حسن و في بعضها صحيح و في بعضها غريب و في بعضها حسن صحيح و في بعضها حسن غريب و في بعضها صحيح غريب و في بعضها حسن صحيح غريب و تعريفه هذا انما وقع على الاول فقط • و قيل في خلاصة الخلاصة الحسن على الاصح حديث رواه القريب من الثقة بسند متصل الى المنتهى او رواه ثقة بسند غير متصل و كلا هما مروي بغير هذا السند و سالم عن الشذوذ و العلة فخرج الصحيح من النوع الاول بالقرب من الثقة و من النوع الثاني بعدم الاتصال اذ يشترط فى الصحيح ثبوت الوثوق و اتصال الاسناد و خرج الضعيف منهما بقوله و كلا هما مروي الخ فان تكثر الرواة يخرجه من الضعف الى الحسن و اما التقييد بالاتصال فى الاول و بالوثوق فى الثاني فلاخراج مالم يتصل عن الاول و مالم يكن مرويا من الثقة عن الثاني و ان كانا مرويين من غير وجه فان كثرة الرواة لم تخرج غير المتصل المروي عن غير الثقة عن الضعيف اذا لم ينجبر بمجردها ضعفه و خرج الشاذ و العليل بما خرج من الصحيح و ما يرد على التعريف شيئ الا الحسن الفرد • و الحسن حجة كالصحيح و لكن دونه لان شرائط الصحيح معتبرة فيه الا ان العدالة فى الصحيح يجب ان تكون ظاهرة و الاتقان باسناده كاملا و ليس ذلك شرطا فى الحسن و اما اذا روي من وجه آخر فيلحق فى القوة الى الصحيح لاعتضاده بالجهتين بخلاف الضعيف فانه لم يكن حجة و لم ينجبر بتعدد الطرق ضعفه لكذب راويه او فسقه انتهى • و في شرح النخبة و شرحه خبر الواحد بنقل عدل خفيف الضبط متصل السند غير معلل ولا شاذا هو الحسن لذاته اي لا بشيئ خارج و الحسن بشيئ خارج و يسمى بالحسن لغيره هو الذي يكون حسنه بسبب الاعتضاد نحو حديث الراوى المستور اذا تعددت طرقه و كذا كل ما كان ضعفه بسوء حفظ راويه كعاصم بن عبد الله العدوي فانه مع صدقه كان مسيئ الحفظ كثير الوهم فاحش الخطأ بحيث ضعفه الايمة فاذا توبع ارتقى حديثه الى الحسن • و المراد بخفيف الضبط في تعريف الحسن لذاته ان يكون الراوي متأخرا عن درجة الحافظ الضابط تأخرا يسيرا. غير فاحش لم يبلغ الى مرتبة الراوى الضعيف الفاحش الخطاء • و فوائد القيود تعلم في لفظ الصحة في فصل الحاء من باب الصاد • و الحسن لذاته مشارك للصحيح فى الاحتجاج به و لذا ادرجه طائفة منهم فى الصحيح و انكان دونه فى القوة انتهى • و ظاهر هذا يدل على ان اطلاق الحسن على الحسن لذاته و الحسن لا لذاته بطريق الاشتراك اللفظي • فائدة • لو قيل هذا حديث حسن الاسناد او صحيحه فهو دون قولهم حديث صحيح او حديث حسن لانه قد يصح و يحسن الاسناد لاتصاله و ثقة رواته و ضبطهم دون المتن لشذوذ او علة و اما قولهم حسن صحيح فللتردد الحاصل من المجتهد فى الناقل اي حسن عند قوم باعتبار وصفه

صحيح عند قوم باعتبار وضعه فهذا دون ما قيل فيه صحيح فقط لعدم التردد هناك وهذا حيث يحصل من الناقل التفرد بتلك الرواية بان لا يكون الحديث فاسندين وان لم يحصل التفرد فباعتبار اسنادين احدهما صحيح و الآخر حسن فهو فوق ما قيل فيه صحيح فقط اذا كان فردا لان كثرة الطرق تقوي ٭

حسن **الابتدا** و التخلص و الانتهاء قال اهل البيان ينبغي للمتكلم شاعرا كان او كاتبا ان يتأنق في ثلثة مواضع من كلامه حتى يكون اعذب لفظا و احسن سبكا و اصح معنى احدها الابتداء لانه اول ما يقرع السمع فانكان محررا اقبل السامع على الكلام و الا اعرض عنه و لو كان الباقي في نهاية الحسن فينبغي ان يوتى فيه باعذب اللفظ و اجزله و احسنه نظاما و سبكا و اصحه معنى و يسمى حسن الابتداء و احسنه ما ناسب المقصود و يسمى براعة الاستهلال و ثانيها التخلص و هو الانتقال مما افتتح به الكلام الى المقصود مع رعاية المناسبة و احسنه ان يكون الانتقال على وجه سهل يختلسه اختلاسا دقيق المعنى بحيث لا يشعر السامع بالانتقال من المعنى الاول الا وقد وقع الثاني لشدة الالتيام بينهما و يجيئ في محله في فصل الصاد من باب الخاء المعجمة و ثالثها الانتهاء فيجب ان يختم كلامه شعرا كان او خطبة او رسالة باحسن خاتمة حتى لا يبقى معه للنفس تشوق الى ما يذكر بعد و قد قلت عناية المتقدمين بهذا النوع و المتأخرون يجهدون في رعايته و يسمونه حسن المقطع و جميع فواتح السور و خواتمها على احسن الوجوه و اكملها كما يشهد به التأمل الصادق هكذا في المطول و الاتقان ٭

حسن **البيان** هو عند البلغاء كشف المعنى و ايصاله الى النفس و هو قد يجيئ مع الايجاز وقد يجيئ مع الاطناب و المساواة ايضا كذا في المطول في آخر فن البديع ٭

حسن **المطلب** عندهم هو ان يخرج الى الغرض بعد تقدم الوسيلة كقوله تعالى اياك نعبد و اياك نستعين اهدنا و هو قريب من التخلص كذا في الاتقان و يجيئ في فصل الصاد من باب الخاء ايضا ٭ و نيز قريب است بحسن المطلب حسن الطلب در جامع الصنائع آورده حسن الطلب آنست كه چون چيزي طلب كند بطريقي طلب كند كه بادب نزديک بود از ايهام و خيال و لطيفهٔ دلآويز بگردد مثاله ٭ شعر ٭ چه حاجت است كه مطلوب درميان آرم ٭ ز روشني چو ضمير تو غيب دان آمد ٭ و نيز حضرت حافظ فرمايد ٭ شعر ٭ ارباب حاجتيم و زبان سوال نيست ٭ در حضرت كريم تمنا چه حاجت است ٭ جام جهان نماست ضمير منير دوست ٭ اظهار احتياج خود آنجا چه حاجت است ٭

حسن **المطلع** نزد بلغا آنست كه آغاز اشعار وقصائد و جمله منشآت الفاظ فصيح وجزيل بود و معاني بديع و مناسب حال بجز مطلع آرد كذا في جامع الصنائع و مخفي نيست كه اين بعينه حسن الابتداء است ٭

حسن **التعليل** عند اهل البديع من المحسنات وهو ان يدعي لوصف علة مناسبة له باعتبار لطيف غير حقيقي اي بان ينظر نظرا يشتمل على لطف و دقة و لا يكون موافقا لما في نفس الامر يعني

يجب ان لا يكون ما اعتبره علة لهذا الوصف علةً له في الواقع و الا لما كان من المحسنات لعدم تصرف فيه فقولك قتل فلان اعاديه لدفع الضرر ليس من حسن التعليل و بهذا ظهر فساد ما قيل من ان هذا الوصف غير مفيد لان الاعتبار لا يكون الا غير حقيقي و لوكان الامر كما توهم لوجب ان يكون جميع اعتبارات العقل غير مطابق للواقع و هو اربعة اضرب لان الصفة التي ادعى لها علة مناسبة اما ثابتة قصد بيان عليتها او غير ثابتة اريد اثباتها و الاولى اما ان لا تظهرلها علة في العادة و ان كانت لا تخلو في الواقع عن علة كقوله • شعر • لم يحك نائلك السحابُ و انما • حُمّت به فصبيبُها الرحضاء • اي لم يشابه عطاءك السحابُ و انما صارت محمومة بسبب عطاءك و تفوقه عليها فالمصبوب منها اي من السحاب هو الرحضاء اي عرق الحمى فنزول المطر من السحاب صفة ثابتة له لاتظهرلها علة في العادة و قد علله بانه عرق حما ها الحادثة بسبب عطاء الممدوح او تظهرلها علة غير العلة المذكورة كقوله • شعر • مابه قتل اعاديه و لكن • يتقي اخلاف ما ترجو الذئاب • اي الراجون يعني ليس قتله الاعداء لدفع مضرتهم بل رجاء الراجين بعثه الى قتلهم و الثانية اما ممكنة كقوله • شعر • يا و اشيا حسنت فينا اساءته • نجّى خدارك انساني من الغرق • فان اساءة الواشي ممكن لكن لما خالف الشاعر الناس فيه بحيث لا يستحسن الناس اساءة الواشي عقبه بان خدار الشاعر منه اي من الواشي نجى انسانه اي انسان عين الشاعر من الغرق في الدموع حيث ترك البكاء خوفا منه او غير ممكنة كقوله • شعر • لولم تكن نية الجوزاء خدمته • لما رايتَ عليها عقد منتطق • هذا البيت ترجمة بيت فارسي و هو هذا • شعر • گر نبودى عزم جوزا خدمتش • كس نديدى بر ميان او كمر • فنية الجوزاء خدمة الممدوح صفة غير ممكنة قصد اثباتها و الحق بحسن التعليل ما بني على الشك و لكونه مبنيا على الشك لم يجعل من حسن التعليل لان فيه ادعاء و اصرارا و الشك ينافيه كقولك كان قتل فلان اعاديه لرضاء المحبين كذا في المطول •

حسن القياس نزد بلغاء آنست كه در ربط لفظى آرد مكرر و مفهوم آن دو چيز باشد و اگر در هردو جا يک مفهوم مراد دارند معنى تمام نكردد مثاله • اي آنكه خدات داد ملكي ابدي • درجان بخشي بنام خود سنگ زدي • اسكندر اگر پيل ز شاهان ستدى • آني كه تو پيل از سكندر ستدي • اين رباعي درآنچه رايات اعلاي شهنشاهي در لكهنوتي بود بانشاء رسيد الغرض اسكندر نام بادشاه روم و بادشاه لكهنوتي را نيز اسكندر نام بود و در مصراع سيوم مراد بادشاه روم است و در چهارم بادشاه لكهنوتي و در هردو جا بادشاه روم مراد نتواند بود زيرا كه كذب محض است و همچنين بادشاه لكهنوتي در هردو جا مراد نميتوان شد كه كذب محض است و هم مدح نتواند بود زيراكه ملك لكهنوتي از مضافات دار الملك دهلي است پس بادشاه دهلي را از اخذ پيلان از بادشاه لكهنوتي چه افتخار باشد كه بدان كرده آيد پس حسن القياس كرد باول مراد بادشاه روم داشت تا مدح بليغ خيزد و معني تمام گردد كذا في جامع الصنائع •

حسن المقطع نزد بلغاء آنست كه دعا گوئي چنان كند كه تعليق آن باشيا و زمان ممتد و يا غير فاني باعبارات رائق و فصيح و تركيب لطيف و معاني بديع كند مثاله • تا دهد در عالم كون و فساد از مهر و كين • بزم و رزم خسروان احوال گيتي را نظام • باد در دست محبانت لبالب جام مى • بادت از حلق عدو تيغ زبان آور بكام • كذافي جامع الصنائع • و اين معني مخالف حسن المقطع بمعني حسن الانتها است و لكن از مجمع الصنائع فرقي معلوم نمي شود چراكه ميگويد حسن المقطع آنست كه شاعر ابيات اخير شعر خوب گويد و بلفظ عجيب و معنى غريب ختم كند و اين در قصائد اكثر دعا مي باشد •

حسن النسق عند البلغاء هو ان ياتي المتكلم بكلمات متتاليات معطوفات متلاحمات تلاحما سليما مستحسنا بحيث اذا أُفردتُ كل جملة منه قامت بنفسها و استقل معناها بلفظها و منه قوله تعالى و قيل يا ارض ابلعي ماءك الآية فان جملها معطوفة بعضها على بعض بواو النسق على الترتيب الذي تقتضيه البلاغة من الابتداء بالا هم الذي هو انحسار الماء عن الارض المتوقف عليه غاية مطلوب اهل السفينة من الاطلاق من سجنها ثم انقطاع السماء المتوقف عليه تمام ذلك من دفع اذاه بعد الخروج ومنع اخلاق ما كان بالارض ثم الاخبار بذهاب الماء بعد انقطاع المادتين الذي هو متأخر عنه قطعا ثم بقضاء الامر الذي هو هلاك من قدر هلاكه و نجاة من سبق نجاته و اخر عما قبله الا ان علم ذلك لاهل السفينة بعد خروجهم منها و خروجهم موقوف على ما تقدم ثم اخبر باستواء السفينة و استقرار ها المفيد ذهاب الخوف و حصول الا من من الاضطراب ثم ختم بالدعاء على الظالمين لافادة ان الغرق و ان عم الارض فلم يشتمل الا من استحق العذاب لظلمه كذا في الاتقان في نوع بدائع القرآن •

الاستحسان هو في اللغة عد الشيء حسنا و اختلفت عبارات الاصوليين في تفسيره و في كونه دليلا فقال الحنفية و الحنابلة بكونه دليلا و انكره غيرهم حتى قال الشافعي من استحسن فقد شرع قيل معناه ان من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل شرعي فهو الشارع لذلك الحكم و ابو حنيفة رحمه الله اجل قدرا من ان يقول في الدين من غير دليل شرعي و من غير ان يرجع الى اصل شرعي • و في ميزان الشعراني في بحث ذم الراي و قد روى الشيخ محي الدين العربي في الفتوحات بسنده الى الامام ابي حنيفة انه كان يقول اياكم و القول في دين الله بالراي و عليكم با تباع السنة فمن خرج منها ضل فان قيل ان المجتهدين قد صرحوا باحكام في اشياء لم تصرح في الشريعة بتحريمها و لا بايجابها فحرموها و اوجبوها فالجواب انهم لولا علموا من قرائن الا دلة بتحريمها او بايجابها ما قالوا به و القرائن اصدق الادلة و قد يعلمون ذلك بالكشف ايضا فتشاهد به القرآن و كان الامام ابو حنيفة يقول القدرية مجوس هذه الامة و الشيعة الدجال و كان يقول حرام على من لم يعرف دليلي ان يفتي بكلامي و كان

اذا افتى يقول هذا راي ابي حنيفة و هو احسن ما قدرنا عليه فمن جاء باحسن منه فهو اولى بالصواب و كان يقول اياكم و آراء الرجال الى قوله فكيف ينبغي لاحد ان ينسب الامام الى القول في دين الله بالراي الذي لا يشهد له كتاب ولا سنة و كان يقول عليكم بآثار السلف و اياكم و راي الرجال و كان يقول لم يزل الناس في صلاح مادام فيهم من يطلب الحديث فاذا طلبوا العلم بلا حديث فسدوا و كان يقول لا ينبغي لاحد ان يقول قولا حتى يعلم ان شريعة رسول الله صلى الله عليه و سلم تقبله و كان يجمع العلماء في كل مسئلة لم يجدها صريحة في الكتاب و السنة و يعمل بما يتفقون عليه فيها و كذلك كان يفعل اذا استنبط حكما فلا يكتبه حتى يجمع عليه علماء عصره فان رضوه قال لابي يوسف اكتبه فمن كان على هذا القدم من اتباع السنة كيف يجوز نسبته الى الراي معاذ الله ان يقع في مثل ذلك عاقل فضلا عن فاضل انتهى من الميزان * و لذا قيل الحق انه لا يوجد في الاستحسان ما يصلح محلا للنزاع اما من جهة التسمية فلانه اصطلاح و لا مشاحة في الاصطلاح و قد قال الله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه و قال النبي صلى الله عليه وسلم ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن و قال النبي صلى الله عليه و سلم من سنّ في الاسلام سنة حسنة فله اجرها و اجر من عمل بها بعده من غير ان ينقص من اجورهم شيئ و من سنّ في الاسلام سنة سيئة كان عليه و زرها و و زر من عمل بها من غير ان ينقص من او زارهم شيئ رواه مسلم ونقل عن الائمة اطلاق الاستحسان في دخول الحمام و شرب الماء من يد السقاء و نحو ذلك * و عن الشافعي انه قال استحسن في المتعة ان يكون ثلثين درهما و استحسن ترك شيئ للمكاتب من نجوم الكتابة و اما من جهة المعنى فقد قيل هو دليل ينقدح في نفس المجتهد يعسر عليه التعبير عنه فان اريد بالانقداح الثبوت فلا نزاع في انه يجب العمل به ولا اثر لعجزه عن التعبير عنه وان اريد به انه وقع له شك فلا نزاع في بطلان العمل به و قيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى منه و هذا مما لا نزاع في قبوله * و يرد عليه انه ليس بجامع لخروج الاستحسان الثابت بالاثر كالسلم و الاجارة و بقاء الصوم في النسيان او بالاجماع كالاستصناع او بالضرورة كطهارة الحياض و الآبار * و قيل هو العدول الى خلاف الظن لدليل اقوى و لانزاع في قبوله ايضا * وقيل تخصيص القياس بدليل اقوى منه فيرجع الى تخصيص العلة * و قال الكرخي هو العدول في مسئلة عن مثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه لدليل اقوى يقتضي العدول عن الاول و يدخل فيه التخصيص و النسخ * وقال ابوالحسن البصري هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه و هو اقوى منه و هو في حكم الطاري على الاول * و احترز بقوله غير شامل عن ترك العموم الى الخصوص وبقوله و هو في حكم الطاري عن القياس فيما اذا قالوا تركنا الاستحسان بالقياس * و اورد على هذه التفاسير ان ترك الاستحسان بالقياس تكون عدولا عن الاقوى الى الاضعف و اجيب بانه انما يكون

بانضمام معنًى آخر الى القياس به يصير اقوى من الاستحسان و قيل هو العدول عن حكم الدليل الى العادة و المصلحة كدخول الحمام من غير تعيين مدة المكث و العادة ان كانت معتبرة شرعا فلانزاع في انها مقبولة و الا فلا نزاع في كونها مردودة ‌• و الذي استقر عليه راي المتاخرين هو انه عبارة عن دليل يقابل القياس الجلي نصا كان او اجماعا او قياسا خفيا او ضرورة فهو اعم من القياس الخفي هذا فى الفروع فان اطلاق الاستحسان على النص و الاجماع عند وقوعها في مقابلة القياس الجلي شائع فى الفروع • و ما قيل انه لاعبرة بالقياس في مقابلة النص والاجماع بالاتفاق فكيف يصح التمسك به فالجواب عنه انه لا يتمسك به الا عند عدم ظهور النص و الاجماع و اما في اصطلاح الاصول فقد غلب اطلاقه على القياس الخفي كما غلب اسم القياس على القياس الجلي تمييزا بين القياسين و بالجملة لما اختلفت العبارات في تفسير الاستحسان مع انه قد يطلق لغة على ما يميل اليه الانسان و ان كان مستقبحا عند الغير وكثر استعماله في مقابلة القياس الجلي و على القياس الخفي كان انكار العمل به عند الجهل بمعناه مستحسنا اذ لا وجه لقبول العمل بما لا يعرف معناه و بعد ما استقرت الاراء على انه اسم لدليل متفق عليه سواء كان قياسا خفيا او اعم منه اذا وقع في مقابلة القياس الجلي حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع من غير تصور خلاف •فائدة• الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي و المستحسن بغيره ان الاول يعدى الى صورة اخرى لان من شان القياس التعدية و الثاني لايقبل التعدية لانه معدول عن سنن القياس مثلا اذا اختلف المتبايعان في مقدار الثمن فالقياس ان يكون اليمين على المشتري فقط لانه المنكر فهذا قياس جلي الا انه ثبت بالاستحسان التحالف اي اليمين على كل منهما اما قبل القبض فبالقياس الخفي وهو ان البائع ينكر وجوب تسليم المبيع بما اقربه المشتري من الثمن كما ان المشتري ينكروجوب زيادة الثمن فيتحالفان و اما بعد قبض المبيع فلقوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان و السلعة قائمة تحالفا و ترادا فوجوب التحالف قبل القبض يتعدى الى ورثة المشتري و البائع اذا اختلفا فى الثمن بعد موت المشتري و البائع و اما بعد القبض فلا يتعدى الى الورثة هذا كله خلاصة ما فى العضدي و حاشيته للتفتازاني و التوضيح و التلويح و غيرها •

الاحصان بالصاد المهملة لغةً يقع على معان كلها ترجع الى معنًى واحد و هو ان يحمى الشيء و يمنع منه و هو الحرية و العفاف و الاسلام و ذوات الازواج فان الحرية تحصن عن قيد العبودية و العفة عن الزنى والاسلام عن الفواحش و الزوج يحصن الزوجة عن الزنى و غيره كذا في بعض كتب اللغة • و في فتح القدير الاحصان في اللغة المنع قال تعالى ليحصنكم من بأسكم و اطلق في استعمال الشارع بمعنى الاسلام و بمعنى العقل و بمعنى الحرية و بمعنى التزويج و بمعنى الاصابة فى النكاح و بمعنى العفة و احصان الرجم اي الاحصان الموجب للرجم عند الحنفية ان يكون الشخص حرا عاقلا بالغا مسلما قد تزوج

امرأة نكاحا صحيحا و دخل بها و هما على صفة الاحصان * قال في المبسوط المتقدمون يقولون ان شرائط الاحصان سبعة و عد ما ذكر سابقا ثم قال فاما العقل و البلوغ فهما شرطان لاهلية العقوبة و الحرية شرط لتكميل العقوبة لا شرط الاحصان على الخصوص و شرط الدخول ثبت بقوله عليه السلام الثيب بالثيب لا يكون الا بالدخول انتهى * واختلف في شرط الاسلام وكون كلواحد من الزوجين مساو يا للآخر في شرائط الاحصان وقت الاصابة بحكم النكاح فهما شرطان عندنا خلافا للشافعي رح فلوزنى الذمي الثيب بالحرة يجلد عندنا و يرجم عنده و لوتزوج الحر المسلم البالغ العاقل امة او صبية او مجنونة او كتابية و دخل بها لا يصير الزوج محصنا بهذا الدخول حتى لوزنى بعده لا يرجم عندنا خلافا له * و قولنا يدخل بها في نكاح صحيح يعني تكون الصحة قائمة حال الدخول حتى لوتزوج من علق طلاقها بتزوجها يكون النكاح صحيحا فلودخل بها عقيبه لا يصير محصنا لوقوع الطلاق قبله * و اعلم ان الاضافة في قولنا شرائط الاحصان بيانية اي الشرائط التي هي الاحصان و كذا شرط الاحصان و الحاصل ان الاحصان الذي هو شرط الرجم هي الامور المذكورة فهي اجزاؤه او هيئته تكون باجتماعها فهي اجزاء علية و كل جزء علة و كلواحد حينئذ شرط و جوب الرجم والمجموع علة لوجود الشرط المسمى بالاحصان * و احصان القذف اي الاحصان الموجب لحد القذف عندهم هو ان يكون المقذوف حرا عاقلا بالغا مسلما عفيفا عن فعل الزناء انتهى كلام فتح القدير * وفي البرجندي ليس المراد بالزنى ههنا ما يوجب الحد بل اعم منه فكل و طي امرأة حرام لعينه فهو زنى ولا يحد قاذفه و ان كان حراما لغيره لا يكون زنىً و يحد قاذفه فوطي المكاتبة زنىً عند ابي يوسف رحمه الله خلافا لابيحنيفة ومحمد رحمهما الله ووطي الامة التي هي اخته من الرضاعة زنىً على الصحيح لان الحرمة مؤبدة * و ذكر الكرخي انه لا يكون زنىً و يشترط ان لا يكون المقذوف رجلا مجبوبا ولا امرأة رتقاء اذ لوكان كذلك لا يجب الحد وكذا يشترط ان لا يكون في دار الحرب و عسكر اهل البغي فانه لا يجب الحد هناك كما في الخزانة و تفصيل الاحكام يطلب من الكتب الفقهية * و في رسالة السيد الجرجاني الاحصان هو التحقق بالعبودية على مشاهدة حضرة الربوبية بنور البصيرة اي رؤية الحق موصوفا بصفاته بعين صفته فهو يراه يقينا ولا يراه حقيقة و لهذا رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم قال صَلِّ كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك لانه يراه من وراء حجب صفاته فلايرى الحق بالحقيقة لانه تعالى هو الرائي و صفه بوصفه و هو دون مقام المشاهدة في مقام الروح *

الحضانة بالكسر و بالضاد المعجمة لغةً مصدر حضن الصبي اي رباه كما في القاموس و شرعا تربية الام او غيرها الصغيرا و الصغيرة كذا في جامع الرموز *

الحين بالكسر و سكون المثناة التحتانية الدهر و المدة او وقت مبهم سنة او اكثر او معين شهران او ستة اشهر او سنتان او سبع سنين او اربعون سنة كما في القاموس و في العرف يطلق هو كلفظ الزمان

على ستة اشهر سواء استعمل منكرا او معرفا كذا في جامع الرموز في كتاب الأيمان • و في البرجندي هو والزمان في اصل اللغة يقعان على القليل و الكثير لكن العرف خصصهما بستة اشهر • و الحين عند النحاة هو المفعول فيه • و في شرح الوقاية في كتاب الأيمان المصدر قد يقع حينا نحو آتيک خفوق النجم اي وقت خفوقه انتهى • الحينية الممكنة عند المنطقيين قضية موجهة بسيطة غير معتبرة عندهم كالحينية المطلقة وهي التي حكم فيها بسلب الضرورة بحسب الوصف من الجانب المخالف للحكم كقولنا كل من به ذات الجنب ممكن ان يسعل في بعض اوقات كونه مجنوبا و هي نقيض المشروطة العامة كما ان الحينية المطلقة نقيض العرفية العامة وهي التي حكم فيها بالثبوت او السلب بالفعل في بعض اوقات وصف الموضوع كقولنا كل من به ذات الجنب يسعل بالفعل في بعض اوقات كونه مجنوبا هكذا ذكر في كتب المنطق في بيان التناقض بين الموجهات •

فصل الواو * **المحاباة** بباي موحده در لغت بمعني فرو گذاردن و با كسي معارضه كردن در بخشش و بيع كردن بكمتر از قيمت وخريدن به بيشتر از قيمت كما في كنز اللغات وغيره • ونزد بلغاء عبارت است از گفتن چيزى مثل چيزى كه ديگرى گفته باشد خواه آنچيز وزن شعر باشد و يا قافيه و يا رديفي و يا صنعتي و يا دو كس براي امتحان طبع خود و يا بالتماس ديگرى بگويند و اين سه نوع است و دليل انحصار آنكه مجيب يا بيش است يا كم يا برابر اگر بيش است آنرا تنبيه گويند يعني او را بيدار ميكند بر قصور او و يا ديگرى او را مطلع ميگرداند كه مي بايست اين چنين گفتني و نتوانست و اگر كم است آنرا مطابقت خوانند و اگر برابر ست محاباة نام نهند كذا في جامع الصنائع پس محاباة را دو معنى است يكى اعم ديگرى اخص •

الحذو بالفتح و سكون الذال المعجمة هو عند اهل القوافي حركة ما قبل الردف كذا في عنوان الشرف در رساله منتخب تكميل الصناعة گويد حذو حركت ما قبل ردف و قيد است مانند حركت ما قبل الف بهار و قرار و حركت ما قبل هاي مهر وگلچهر و رعايت تكرار حذو در قوافي واجب است مگر وقتى كه روي متحرك شود بسبب حرف وصل كه اين هنگام نزد بيشتر شعراء اختلاف حذويكه حركت ما قبل قيد است جائز است بشرطيكه منجر نشود بتبديل قيد بر ردف كه اگر بآن منجر شود اين هم جائز نيست و خذو در لغت بمعنى برابر كردن چيزى با چيزى آمده چون خركت ما قبل ردف برابر حركت تا سيس بود در لزوم آن را حذو نام كردند انتهى • پس اين تعريف مختص بفارسيان است چراكه عربيان قيد را اعتبار نميكنند و لهذا صاحب عنوان الشرف حذو را مختص بحركت ماقبل ردف نمود •

المحاذاة عند المتكلمين و الحكماء الاتحاد في الوضع كشخصين تساويا في الوضع بالقياس الى

ثالث و تسمى موازاة ايضا وهو من اقسام الوحدة على ما في شرح المواقف * وعند المحاسبين يطلق على طريق من طرق الضرب و هو ان ترسم المضروب ثم ترسم المضروب فيه تحته بحيث يكون اوله محاذيا لآخر المضروب ثم تضرب آخر المضروب في واحد و احد من مفردات المضروب فيه فتضربه اولا في آحاد المضروب فيه و تضع الحاصل فوقهما و تزيد لكل عشرة واحدا على حاصل ضربه فيما يساره ثم تضع آحاد الحاصل الضرب الثاني على يسار ما وضع اولا وتفعل بالعشرة ما عرفت و هكذا ثم تمحو آخر المضروب و تنقل المضروب فيه الى اليمين بمرتبة ان لم يكن ما قبل آخر المضروب صفرًا و الافتنقل بمرتبتين ا بمراتب ان كان ما قبل آخر المضروب صفرًا او اصفارًا ثم تضرب آخر المضروب الذي صار محاذيا لاول المضروب فيه في كلواحد من مفردات المضروب فيه و تضع الحاصل فوقهما كمامر و هكذا الى ان يصير المضروب و المضروب فيه محاذيين مثاله المضروب هذا العدد ٧٠٧ و المضروب فيه هذا ١٢ فالحاصل هذا ٨٤٨٤ و صورة العمل هكذا

٨ ٤ ٨ ٤
―――――――
٧ ٠ ٧
١ ٢ ١ ٢

الحشو بالفتح وسكون الشين المعجمة فى اللغة بمعنى درميان افتاده زائد وشتران خرد و مردم فرومايه كما في كنز اللغات * و عند النحاة هو الصلة فى اللباب القضية التي بهايتم الموصول تسمى صلة و حشوا * و عند اهل العروض و الشعراء هو الركن الاوسط من المصراع كما في رسالة قطب الدين السرخسي وعروض سيفي * و عند اهل المعاني هو ان يكون اللفظ زائدا لالفائدة بحيث يكون الزائد متعينا فبقيد لالفائدة خرج الاطناب و بقيد التعين خرج التطويل الذي سماه صاحب جامع الصنائع بالحشو القبيح و هو قسمان لان ذلك الزائد اما ان يكون مفسدا للمعنى او لايكون فالحشو المفسد كلفظ الندى في بيت ابى الطيب * شعر * و لا فضل فيها للشجاعة و الندى * و صبر الفتى لولا لقاء شعوب * اى المنية يعني لا فضيلة فى الدنيا للشجاعة و العطاء و الصبر على الشدائد على تقدير عدم الموت و هذا يصح فى الشجاعة و الصبر دون العطاء فان الشجاع اذا تيقن بالخلود هان عليه الاقتحام فى الحروب لعدم خوف الهلاك وكذا الصابر اذا تيقن بالدوام و بزوال الحوادث و الشدائد هان عليه الصبر على المكروه لوثوقه بالخلاص عليه بخلاف العطاء فان الخلود يزيد فى الحاجة الى المال فيزيد فضل العطاء مع الخلود * اقول قوله و الندى ليس بحشو كما زعموا لان المال مخلوق لوقاية النفس عن الهلاك لانه يتوسل به الى دفع الجوع الذي يفضي الى الهلاك لان البدن بسبب اشتعال الحرارة الغريزية يتحلل و يتجفف فلو لم يصل اليه بدل ما يتحلل من المأكولات و المشروبات يشرف على الهلاك بل يهلك و ايضا يتشبث بالمال الى رفع الامراض التي توصل الى الافناء لو لم يصل اليه الدواء فلا جرم ان المال وسيلة البقاء فاذا علم الجواد انه يحتاج الى المال فى الحال و فى المآل و معهذا يجود به على الاغيار كان في غاية الفضل كما مدح الله تعالى اللذين يبذلون اموالهم مع احتياجهم اليها بقوله يؤثرون

علی انفسهم و لو كان بهم خساسة فلو لم يكن الموت و الردی لم يكن فضل للجود و الندی * والحشو الغير المفسد للمعنى كلفظ قبله في قول زهير بن ابي سلمی * شعر * فاعلم علم اليوم و الامس قبله * و لكنني عن علم ما في غد عمي * فقوله قبله صفة الامس بتقدير الكائن قبله و هو الوصف للتاكيد و هو حشو اذ لا فائدة فی التاكيد فيه بخلاف ابصرته بعيني وسمعته باذني و ضربته بيدي فانه يدفع التجوز بالابصار و السماع عن العلم بلا شبهة و بالضرب عن الامربه فهذه انما تقال في مقام افتقرالی التاكيد و مثل هذا وقع فی التنزيل نحو فويل لهم مما كتبت ايديهم و نحو يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم و نحو ما من دابة فی الارض ولا طائر يطير بجناحيه الاعلی الله رزقها هذا كله خلاصة ما فی المطول و الاطول * و در مجمع الصنائع گويد اعتراض الكلام قبل التمام را حشو نامند و آنچنان بود كه شاعر در بيتی بمعني آغاز كند و بيش از انكه آن معني تمام سازد سخنی در ميان آرد كه معني مقصود بغير او تمام شود انگاه بتمام ساختن آن مشغول شود و اين را سه مرتبه است حشو قبيح و آن آنست كه شاعر در ميان بيت لفظی آرد كه زائد بر اصل مراد باشد و آوردن او بی فائده بود و شعر از سلاست برود چنانچه لفظ فرق با وجود لفظ سر درين بيت * شعر * ساقيا باده ده كه رنج خمار * سر و فرق مرا بدرد آرد * و حشو متوسط و آن آنست كه آوردن كلام معترض اگرچه زائد بر اصل مراد باشد اما در سلاست بيت نقصان نكند چنانچه لفظ اي آفتاب مرتبه درين بيت * شعر * در جنب راي روشن تو نور آفتاب * اي آفتاب مرتبه نوريست مستعار * و حشو مليح و آن آنست كه آوردن حشو سبب حسن كلام گردد و سخن را ملاحت بخشد و اين قسم اكثر دعائي مي باشد مثاله * شعر * تيغت كه باد سينهٔ خصمت نيام او * در دست تو چو با اسد الله ذوالفقار * لفظ باد سينهٔ خصمت نيام او حشو مليح است و اين قسم را حشو لوزينج نيز خوانند و لوزينج معرب لوزينه است انتهی * و ظاهر آنست كه آنچه در مجمع الصنائع ذكر كرده اصطلاح بلغاي فرس است چراكه در اصطلاح اهل عرب حشو هميشه بيفائده ميباشد هيچ وقت مفيد نبود *

الحلاوة نزد صوفيه ظهور انوار را گويند كه از راه مشاهده حاصل آيد مجرد ازماده كذا في بعض الرسائل

الحشو في العروض و هو الاجزاء المذكورة بين الصدر و العروض و بين الابتداء و الضرب من البيت مثلا ان كان البيت مركبا من مفاعيلن ثماني مرات فمفاعيلن الاول صدر و الثاني و الثالث حشو و الرابع عروض و الخامس ابتداء و السادس و السابع حشو و الثامن ضرب و اذا كان مركبا من مفاعيلن اربع مرات فمفاعيلن الاول صدر و الثاني عروض و الثالث ابتداء و الرابع ضرب فلا يوجد فيه الحشو هكذا في رسالة السيد الجرجاني *

الحشوية بسكون الشين و فتحها وهم قوم تمسكوا بالظواهر فذهبوا الی التجسم وغيره و هم من الفرق الضالة قال السبكي في شرح اصول ابن الحاجب الحشوية طائفة ضلوا عن سواء السبيل يجرون

آيات الله على ظاهرها و يعتقدون انه المراد سموا بذلك لانهم كانوا في حلقة الحسن البصري فوجدهم يتكلمون كلامافقال ردوا هولاء الى حشاء الحلقة فنسبوا الى حشاء فهم حشوية بفتح الشين * وقيل سموا بذلك لان منهم المجسمة اوهم هم و الجسم حشو فعلى هذا القياس فيه الحشوية بسكون الشين نسبة الى الحشو * و قيل المراد بالحشوية طائفة لا يرون البحث في آيات الصفات التي يتعذر اجراؤها على ظاهرها بل يؤمنون بما اراده الله مع جزمهم بان الظاهر غير مراد و يفوضون التاويل الى الله و على هذا اطلاق الحشوية عليهم غير مستحسن لانه مذهب السلف انتهى * و قيل طائفة يجوزون ان يخاطبنا الله بالمهمل و يطلقون الحشو على الدين فان الدين يتلقى من الكتاب و السنة و هما حشو اى واسطة بين الله و رسوله و بين الناس كذا ذكر الخفاجي في سورة البقرة في حاشية البيضاوي في تفسير قوله تعالى فاما ياتينكم مني هدًى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون الآية *

فصل الياء * التحري بالراء المهملة لغةً الطلب و شرعا طلب شيئ من العبادات بغالب الراي عند تعذر الوقوف على الحقيقة و انما قيد بالعبادات لانهم كما قالوا التحري فيها قالوا التوخي فى المعاملات كما فى المبسوط كذا في جامع الرموز في فصل شروط الصلٰوة * و فى البحر الرائق شرح كنز الدقائق في كتاب الزكٰوة التحري فى اللغة الطلب و الابتغاء و هو و التوخي سواء الا ان لفظ التوخي يستعمل فى المعاملات و التحري فى العبادات * و فى الشريعة طلب الشيئ بغالب الراي عند تعذر الوقوف على حقيقته وهو غير الشك و الظن فالشك ان يستوي طرفا العلم و الجهل و الظن ترجح احدهما من غير دليل و التحري ترجح احدهما من دليل يتوصل به الى طرف العلم و ان كان لا يتوصل به الى ما يوجب حقيقة العلم و اليقين انتهى كلامه *

الحصاء بفتح الحاء و الصاد المهملتين و بالمد سنک ريزه قال العلامة هو جوهر حجري يتكون فى المثانة و الكلي و المعى و الكبد و الرئة لاستعمال اغذية لزجة تعقدها الحرارة الغريزية كذا في بحر الجواهر *

احصاء الاسماء الالٰهية هو التحقق بها فى الحضرة الوحدية بالفناء عن الرسوم الخلقية و البقاء ببقاء الحضرة الاحدية * و اما احصاؤها بالتخلق بها فهو يوجب دخول جنة الوراثة بصحة المتابعة وهي المشار اليها بقوله تعالى اولٰئك هم الوارثون الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون * و اما احصاؤها بتيقن معانيها و العمل بفحاويها فانه يستلزم دخول جنة الافعال بصحة التوكل في مقام المجازاة هكذا فى الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين *

الحياء بالفتح و الياء المثناة التحتانية و هو انكسار و تغير يعترى الانسان من تخوف مايعاب به اويذم على ما قال الزمخشري كذا في بحر الجواهر * و فى الشرع عبارة عن خُلق باعث على ترك القبيح كما في تيسير القاري ترجمة صحيح البخاري * و في رسالة السيد الجرجاني الحياء انقباض النفس من

شيئ و تركه حذرا عن اللوم فيه و هو نوعان نفساني و هو الذي خلقه الله تعالى في النفوس كلها كالحياء عن كشف العورة و الجماع بين الناس و ايماني و هو ان يمتنع المومن من فعل المعاصي خوفا من الله تعالى ۰

الحكاية بالكسر في اللغة باز گفتن از چيزي كما في الصراح و معنى حكاية الحال الماضية في عرف العلماء ان يفرض ان ما كان في الزمان الماضي واقع في هذا الزمان فقد يعبر عنه بلفظ المضارع و قد يعبر عنه بلفظ اسم الفاعل و ليس معناها ان اللفظ الذي في ذلك الزمان يحكى الآن على ما يلفظ به كما في قولهم دعني من تمرتان على ما زعمه السيد الشريف في حواشي شرح المفتاح بل المقصود حكاية المعنى و انما يفعل هذا في الفعل الماضي المستغرب كانك تحضره للمخاطب و تصوره ليتعجب عنه كما تقول رأيت الاسد فآخذ السيف فاقتله و هذا المعنى اخذه المحقق التفتازاني من كلام الكشاف حيث قال و معنى حكاية الحال الماضية ان يقدر ان ذلك الماضي واقع في حال التكلم كما في قوله تعالى فلم تقتلون انبياء الله من قبل و قد استحسنه الرضي و ذكر الاندلسي ان معناها ان تقدر نفسك كانك موجود في ذلك الزمان او تقدر ذلك الزمان كانه موجود الآن هذا كله خلاصة ما ذكره الفاضل الچلپي في حواشي المطول في بحث الحال ۰ اقول اعلم ان العدول من الماضي الى المضارع لافادة استحضار صورة ما مضى لان المضارع مما يدل على الحال الذي من شانه ان يشاهد فكانه تستحضر بلفظ المضارع تلك الصورة الماضية العجيبة ليشاهدها الحاضرون و لا يفعل ذلك الا في امر يهتم بمشاهدته لغرابة او فظاعة او تنبيه او تحسين او تقبيح او تهويل او تعظيم او اهانة او غيرها كما في قوله تعالى فتثير سحابا بعد قوله تعالى الله الذي ارسل الرياح استحضارا لتلك الصورة البديعة الدالة على القدرة القاهرة و الحكمة الباهرة يعني صورة السحاب مسخرا بين السماء و الارض على الكيفية المخصوصة و الانقلابات المتفاوتة هكذا في المطول في بحث لو ۰

الحيوٰة بالفتح بمعنى زندگي ضد موت و الحي زنده كما في الصراح و مفهومه بديهي فانه من الكيفيات المحسوسة و قال ابن سينا ماهيات المحسوسات غنية عن التعريف و اختلف في رسومها فقيل هي قوة تتبع الاعتدال النوعي و تفيض منها سائر القوى الحيوانية و معنى الاعتدال النوعي ان كل نوع من انواع المركبات العنصرية له مزاج مخصوص هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه فالحيوٰة في كل نوع من انواع الحيوانات تابعة لذلك المزاج المسمى بالاعتدال النوعي و معنى الفيضان انه اذا حصل في مركب عنصري اعتدال نوعي فاضت عليه من المبدأ قوة الحيوٰة ثم انبعثت منها قوى اخرى اعني الحواس الظاهرة و الباطنة و القوى المحركة الى جلب المنافع و دفع المضار كل ذلك بتقدير العزيز العليم فهي تابعة للمزاج النوعي و متبوعة لماعداها ۰ و قد ترسم الحيوٰة بانها قوة تقتضي الحس و الحركة الارادية مشروطة باعتدال المزاج ۰ و استدل الحكيم على مغايرة الحيوٰة لقوتي الحس و الحركة فقال ابن سينا هي غير قوة الحس و الحركة

وغيرقوة التغذية فانها توجد في العضو المفلوج اذ هي الحافظة للاجزاء عن الانفكاك وليست له قوة الحس والحركة وكذا الحال في العضو الذابل فانه لولم يكن حيا يفسد بالتعفن مع عدم قوة التغذية وتوجد في النبات قوة التغذية مع عدم الحيوة • و اجيب بانا لانسلم ان قوة الحس و الحركة و التغذية مفقودة في المفلوج و الذابل لجواز ان يكون الاحساس و الحركة و التغذية قد تخلف عن القوة الموجودة فيها لمانع يمنعها عن فعلها لا لعدم المقتضي ولا نسلم ان التغذية التي في الحي موجودة في النبات لجواز ان تكون التغذية في النبات مخالفة بالماهية للتغذية في الحي هذا خلاصة ما في شرح الطوالع و شرح المواقف فعلى هذا لا توجد الحيوة في النبات و قيل بوجودها في النبات ايضا لان الحيوة صفة هي مبدأ التغذية و التنمية • ومنهم من ادعى تحقق الحس والحركة في النبات كما يجيئ في فصل التاء من باب النون • و في الملخص الحيوة اما اعتدال المزاج او قوة الحس و الحركة او قوة تتبع ذلك الاعتدال سواء كان نفس قوة الحس و الحركة او مغايرة لها كما اختاره ابن سينا انتهى • وفي البيضاوي في تفسير قوله تعالى كيف تكفرون بالله و كنتم امواتا فاحياكم الآية الحيوة حقيقة في القوة الحساسة او ما يقتضيها مجاز في القوة النامية لانها من مقدماتها و فيما يخص الانسان من الفضائل كالعقل و العلم والايمان من حيث انه كمالها و غايتها و الموت بازائها يقال على ما يقابلها في كل مرتبة كما قال تعالى يحييكم ثم يميتكم و قال اعلموا ان الله يحيي الارض بعد موتها وقال أو من كان ميتا فاحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في الناس انتهى كلامه • فائدة • شرط الحيوة عند الحكماء البنية التي هي الجسم المركب من العناصر على وجه يحصل من تركيبها مزاج قالوا الحيوة مشروطة باعتدال المزاج وبالروح الذي هي اجسام لطيفة تتولد من بخارية الاخلاط سارية في الشرائين المنبتة من القلب وكذا عند المعتزلة الا ان البنية عندهم هي مجموع جواهر فردة لا يمكن الحيوان من اقل منها و الاشاعرة لا يشترطون البنية و يقولون يجوز ان يخلق الله تعالى الحيوة في جزء واحد من الاجزاء التي لا تتجزى • قال الصوفية الحيوة عبارة عن تجلي النفس و تنورها بالانوار الالهية • وفي التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى اذ قال ابراهيم رب ارني كيف تحيي الموتى ان المراد من الموتى عند اهل التصوف القلوب المحجوبة عن انوار المكاشفات والتجلي و الاحياء عبارة عن حصول ذلك التجلي و الانوار الالهية انتهى • وفي القشيري في تفسير هذه الآية قال الجنيد الحي من تكون حيوته بحيوة خالقه لامن تكون حيوته ببقاء هيكله و من يكون بقاؤه ببقاء نفسه فانه ميت في وقت حيوته و من كانت حيوته به كان حقيقة حيوته عند وفاته لانه يصل بذلك الى رتبة الحيوة الاصلية قال تعالى ليُنذر من كان حيا انتهى • والمستفاد من الانسان الكامل ان الحيوة هي الوجود و هي تعم المعاني و الهيئات والاشكال و الصور و الاقوال و الاعمال و المعادن و النباتات و غير ذلك قال وجود الشيئ لنفسه حيوته التامة و وجوده لغيره حيوة اضافية له فالحق سبحانه موجود لنفسه فهو الحي و حيوته و هي الحيوة التامة و الخلق من حيث الجملة موجودون بالله فحيوتهم

اضافية ولذا التحق بها الفناء و الموت ثم ان حيٰوة الله تعالى فى الخلق واحدة تامة لكنهم متفاوتون فيها فمنهم من ظهرت الحيٰوة فيه على صورتها التامة و هو الانسان الكامل فانه موجود لنفسه وجوديا حقيقيا لا مجازيا ولا اضافيا فربه هو الحي التام الحيٰوة بخلاف غيره و الملائكة العليون وهم المهيمنة و من يلحق بهم وهم الذين ليسوا من العناصر كالقلم الاعلى و اللوح و غيرهما من هذا النوع فانهم ملحقون بالانسان الكامل فانهم و منهم من ظهرت فيه الحيٰوة على صورتها لكن غير تامة و هو الانسان الحيواني والملك و الجن فان كلا من هولاء موجود لنفسه يعلم انه موجود و انه كذا و كذا و لكن هذا الوجود له غير حقيقي لقيامه بغيره فربه موجود للحق لا له وكانت حيٰوة ربه حيٰوة غير تامة و منهم من ظهرت فيه لا على صورتها و هي باقي الحيوانات و منهم من بطنت فيه الحيٰوة فكان موجودا لغيره لا لنفسه كالنباتات و المعادن و المعاني وامثال ذلك فسارت الحيٰوة في جميع الاشياء فما موجود الا و هو حي لان و جوده عين حيٰوته و ما الفرق الا ان يكون تاما او غير تام بل ما تم الا من حيٰوته التامة لانه على القدر الذي تستحقه مرتبة فلو نقص او زاد لعدمت تلك المرتبة فما في الوجود الا ما هو حي بحيٰوة تامة ولان الحيٰوة عين واحدة و لا سبيل الى نقص فيها و لا الى انقسام لاستحالة تجزى الجوهر الفرد فالحيوة جوهر فرد موجود بكماله في كل شيئ فشيئية الشيئ هي حيٰوته و هي حيوة الله التي قامت الاشياء بها و ذلك هو تسبيحها من حيث اسمه الحي لان كل موجود يسبح الحق من حيث كل اسم فتسبيحه من حيث اسمه الحي هو عين وجوده بحيٰوته و من حيث اسمه العليم هو دخولها تحت علمه و قولها له يا عالم هو كونها اعطاها العلم من نفسها بان حكم عليها انها كذا و كذا و تسبيحها له من حيث اسمه السميع هو اسماعها اياه كلامها و هو ما استحق حقائقها بطريق الحال فيما بينها وبين الله بطريق المقال و من حيث اسمه القدير هو دخولها تحت قدرته وقس على ذلك باقي الاسماء• اذا علمت ذلك فاعلم ان حيٰوتها محدثة بالنسبة اليها قديمة بالنسبة الى الله تعالى لانها حيٰوته و حيٰوته صفة له قديمة ومتى اردت ان تتعقل ذلك فانظر الى حيٰوتك و قيد ها بك فانك لا تجد الا روحا يختص بك و ذلك هو المحدث و متى رفعت النظر في حيٰوتك من الاختصاص بك و ذقت من حيث الشهود ان كل حي في حيٰوته كما كنت فيها و شهدت سريان تلك الحيٰوة في جميع الموجودات علمت انها الحيٰوة الحق التي اقام بها العالم و هي الحيٰوة القديمة الالٰهية • و اعلم ان كل شيئ من المعاني والهيئات و الاشكال و الصور و الاقوال و الاعمال والمعادن و النباتات و غير ذلك مما يطلق عليه اسم الوجود فان له حيٰوة في نفسه لنفسه حيوة تامة كحيٰوة الانسان لكن لما حجب ذلك عن الاكثرين نزلناه عن درجة الانسان و جعلناه موجودا لغيره و الا فكل شيئ له وجود في نفسه لنفسه وحيٰوة تامة بها ينطق و يعقل و يسمع و يبصر و يقدر و يريد و يفعل ما يشاء ولا يعرف هذا الا بطريق الذوق والكشف و ايّد ذلك الاخبارات الالٰهية من ان الاعمال تاتي يوم القيمة صورا تخاطب صاحبها فتقول له عملك ثم ياتيه غيرها و تطرده وتناجيه و من هذا القبيل

القبيل نطق الاعضاء و الجوارح انتهى ما فى الانسان الكامل * فائدة * اختلف العلماء في حيوته تعالى فذهب الحكماء و ابوالحسين البصري من المعتزلة الى انها صحة العلم و القدرة وقال الجمهور من الاشاعرة و من المعتزلة انها صفة توجب صحة العلم و القدرة وقال صاحب الانسان الكامل انها هي وجوده لنفسه كما عرفت *

الاحياء لغةً جعل الشيئ حيّا اي ذا قوة احساسية او نامئة * و في عرف الشرع التصرف في ارض موات بالبناء او الغرس او الزرع او السقي او غيرها كما فى الخلاصة و غيرها كذا في جامع الرموز * و عند الصوفية حصول التجلي للنفس و تنورها بالانوار الالٰهية كما عرفت قبيل هذا *

عين الحيوة در اصطلاح صوفيه باطن اسم حي است كسى كه تحقق پيدا كرد بآن اسم خورد از آبحياتى كه هركه او را خورد هرگز نميرد كذا في لطائف اللغات *

الحيوان بثلث فتحات متواليات فى الاصل مصدر حَيِي و القياس حييان قلبت الياء الثانية واوا ثم سمي ما فيه حيوٰة حيوانا كذا فى الكشاف * و عرّف بانه جسم نام حساس متحرك بالارادة فالجسم جنس و النامي فصل يخرج الاجسام الغير النامئة كالحجر و نحوه من المعادن و الحساس فصل يخرج الجسم النامي الذي لا حس له كالشجرة و نحوه من النباتات و المتحرك بالارادة مساوٍ للحساس فلابد ان يكون احدهما ذاتيا و الآخر عرضيا لامتناع التركب من امور متساوية و لما لم يعلم ان ايهما ذاتي ذكرا معا هكذا ذكر المولوي عبدالحكيم في حاشية شرح المواقف في مقصد تقسيم اجزاء الماهية * و عرّف ايضا بانه مركب تام متحقق الحس و الارادة و قيّد التحقق دفعا لماقيل من ان للنخلة احساسا كما يجيئ في لفظ النبات في فصل التاء من باب النون * و عرّف ايضا بانه ما يختص بالنفس الحيوانية وما سوى الانسان من الحيوانات يسمى بالحيوان الاعجم * و في بعض الحواشى المعلقة على شرح الملخص من ان الحيوان ماله تنفس نسيمي و منه ماله بدل التنفس النسيمي تنشق مائي فهو يقبل الماء ثم يرده و لا يعيش بدون ذلك كالحيتان و منه ما لاتنفس له و لا استنشاق من الحلازين *

باب الخاء المعجمة

فصل الالف الخطأ * بفتحتين نقيض الصواب و قد يمد و قرئ بالقصر و المد قوله تعالى و من قتل مؤمنا خطأ و بالكسر الاثم قال تعالى ان قتلهم كان خِطأ كبيرا اي اثما كذا فى الصراح و المنتخب * و فى المهذب الخطأ بالفتح خلاف صواب و گناه و المفهوم من الفتح المبين شرح الاربعين ان الخطأ يطلق على ثلثة معان الاثم و ضد العمد و ضد الصواب قال المراد بالخطأ في قوله عليه السلام ان الله تجاوز عن امتى الخطأ ضد العمد و هو ان يقصد بفعله شيئا فيصادف غير ماقصد لا ضد الصواب خلافا لمن زعمه لان تعمد المعصية يسمى خطأ بالمعنى الثاني و هو غير ممكن الارادة ههنا * و لفظه يمد و يقصر و يطلق على الذنب

ايضا من خطأ و اخطأ بمعنًى على ما قاله ابو عبيدة * وقال غيره المخطئ من اراد الصواب فصار الى غيره و الخاطئ من تعمد الى غيره انتهى كلامه * و من قال الخطأ فعل يصدر بلا قصد اليه عند مباشرة امر مقصود سواه فقد اراد ما هو به ضد العمد ثم الخطأ بهذا المعنى يجوز المؤاخذة به لكن عفي عنه المؤاخذة تفضلا خلافا للمعتزلة فانهم قالوا لا يؤاخذ به لان المؤاخذة انما هي على الجناية و هي بالقصد * و الجواب ان ترك التثبت منه جناية و قصد و بهذا الاعتبار جعل الاصوليون الخطأ من العوارض المكتسبة * و في الحمادية الخطأ و الصواب يستعملان في المجتهدات و قد سبق في لفظ الحق في فصل القاف من باب الحاء *

حساب الخطائين عند المحاسبين اسم عمل يعلم به العدد المجهول بعد الخطائين و طريقه ان تفرض ايّ عدد شئت و تسميه المفروض الاول و تمتحن ذلك المفروض بشروط تفهم من كلام السائل من الزيادة و النقصان و نحوها فان طابقت كلام السائل فقد حصل المطلوب و ان اخطأت بزيادة او نقصان فهو الخطاء الاول الزائد او الناقص ثم افرض عددا آخر و هو المفروض الثاني فامتحنه بالشروط المذكورة ايضا فان اصبت فبها و ان اخطأت فهو الخطاء الثاني ثم اضرب المفروض الاول في الخطاء الثاني و يسمى الحاصل المحفوظ الاول و اضرب المفروض الثاني في الخطاء الاول و يسمى الحاصل المحفوظ الثاني فالخطاآن ان كانا متوافقين بان كانا زائدين او ناقصين فاقسم الفضل بين المحفوظين على الفضل بين الخطائين و ان كانا متخالفين بان كان احدهما زائدا و الآخر ناقصا فاقسم مجموع المحفوظين على مجموع الخطائين فالخارج من القسمة في الصورتين هو المطلوب مثلا اذا قال السائل اي عدد اذا زيد عليه ربعه صار ستة فان فرضته اربعة فمجموعه مع ربعه خمسة فقد اخطأت بواحد ناقص و ان فرضته اثنين فمجموعه مع ربعه نصف و اثنان فقد اخطأت بنصف و ثلثة ناقص فالخطاء الاول واحد ناقص والثاني نصف وثلثة ناقص وحاصل ضرب المفروض الاول وهو الاربعة في الخطاء الثاني وهو نصف و ثلثة اربعة عشر وهي المحفوظ الاول وحاصل ضرب المفروض الثاني و هو الاثنان في الخطاء الاول و هو الواحد اثنان و هو المحفوظ الثاني و لما كان الخطاآن متوافقين قسمنا الفضل بين المحفوظين و هو اثنا عشر على الفضل بين الخطائين و هو نصف و اثنان فخرج اربعة و اربعة اخماس و هو المطلوب و ان فرضته اولا اربعة وثانيا ثمانية فقد حصل الخطاء الاول واحدا ناقصا و الثاني اربعة زائدة و حاصل ضرب الاربعة في الاربعة ستة عشر هي المحفوظ الاول و حاصل ضرب الثمانية في الواحد ثمانية و هي المحفوظ الثاني و لما كان الخطاآن متخالفين قسمنا مجموع المحفوظين و هو اربعة و عشرون على مجموع الخطائين و هو خمسة فخرج اربعة و اربعة اخماس ايضا و ان شئت التوضيح مع برهان العمل فارجع الى شرحنا على ضابط قواعد الحساب المسمى بموضح البراهين *

فصل الباء الموحدة * الخبب بفتح الخاء و الباء الموحدة عند اهل العروض اسم بحر مسمي بالمخترع و ركض الخيل و المتقارب و يجيئ في فصل الباء من باب القاف *

الخرب بالفتح و سکون الراء المهملة عند اهل العروض اجتماع الخرم و الكف فيصير مفاعيلن مفعول بضم اللام كذا في عنوان الشرف وهكذا في عروض سيفي حيث قال خرب انداختن ميم و نون مفاعيلن است تا فاعيل بماند و مفعول بضم لام كه كلمهٔ مستعمل است بجايش آرند و ركنيكه درو خرب واقع شود آنرا اخرب نامند و وجه تسمية اينست كه خرب در لغت ويران كردن است و چون از اول و آخر چيزى نماند ويراني تمام باو راه يابد ۔

الخرابات در لغت بمعني شراب خانه است ۔ و در اصطلاح صوفيه عبارت است از خراب شدن صفات بشريه و فاني شدن وجود جسماني و روحاني ۔ و خراباتي مرد كامل كه ازو معارف الٰهيه بي‌اختيار صادر شود ۔ و خراب نيز خرابي عالم بشريت را گويند هكذا في بعض الرسائل ۔ و در كشف اللغات ميگويد خرابات عبارت از مظهر جلالي است كه سالك از تجلي قهار محو و فاني گردد فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا و خر موسى صعقا كنايت از آنست ۔ و قيل عزلت خانهٔ پيرومرشد را گويند كه چون مريد بجهت خود بالحاح تمام برسد آن جناب او را مست و لا يعقل گرداند ۔ و در شرح گلشن گفته كه مراد از خرابات مقام وحدت است و خراباتي فاني را گويند كه از خود فراغت يافته و خود را بكوي نيستي درباخته باشد اضافت فعل و وصف و هستي بخود نمودن نسبت بحقيقت كفر است ۔

الخطاب بالكسر و تخفيف الطاء المهملة على ما في المنتخب و هو بحسب اصل اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نُقل الى الكلام الموَجّه نحو الغير للافهام و قد يعبر عنه بما يقع به التخاطب قال في الاحكام الخطاب اللفظ المتواضع عليه المقصود به افهام من هو متهيئ لفهمه ۔ فاحترز باللفظ عن الحركات و الاشارات المفهمة بالمواضعة و بالمتواضع عليه عن الاقوال المهملة و بالمقصود به الافهام عن كلام لم يقصد به افهام المستمع فانه لا يسمى خطابا و بقوله لمن هو متهيئ لفهمه عن الخطاب لمن لا يفهم كالنائم و الظاهر عدم اعتبار القيد الاخير و لهذا يلام الشخص على خطابه من لا يفهم ۔ و الكلام يطلق على العبارة الدالة بالوضع على مدلولها القائم بالنفس فالخطاب اما الكلام اللفظي او الكلام النفسي الموجه به نحو الغير للافهام و المتبادر من عبارة الاحكام الكلام اللفظي و المراد بالخطاب في تفسير الحكم هو الكلام النفسي كما سبق ۔ ثم الخطاب قسمان تكليفي و وضعي و قد سبق في لفظ الحكم في فصل الميم من باب الحاء ۔ اعلم انه قد جرى الخلاف في تسمية كلام الله تعالى خطابا في الازل قبل وجود المخاطبين تنزيلا لما سيوجد منزلة الموجود اولا ۔ و هو مبني على تفسير الخطاب فان قلنا انه الكلام الذي علم انه يفهم كان خطابا و انما اعتبر العلم و لم يقل من شانه لفائدتين احدٰهما ان المتبادر منه الافهام بالقوة فيخرج عنه الخطاب المفهم بالفعل و ثانيتهما ان المعتبر فيه العلم بكونه مفهما في الجملة فما لا يفهم في الحال و لم يعلم انفهامه في المآل لا يكون خطابا بل ان كان مما يخاطب يكون لغوا بحسب الظاهر

على ذلك التقدير و ليس المراد من صيغة يفهم معنى الحال او الاستقبال بل مطلق الاتصاف بالافهام الشامل لحال الكلام و ما بعده • و ان قلنا انه الكلام الذي افهم لم يكن خطابا و المراد بالافهام ههنا الافهام الواقع بالفعل اعم من الماضي و الحال و يبتني عليه ان الكلام حكم في الازل او يصير حكما فيما لايزال هذا كله خلاصة ما في العضدي و حاشيته للسيد الشريف و الحاصل ان من قال الخطاب هو الكلام الذي يقصد به الافهام سمي الكلام في الازل خطابا لانه يقصد به الافهام في الجملة و من قال هو الكلام الذي يقصد به افهام من هو اهل للفهم على ما هو الاصل لايسميه في الازل خطابا • و الاكثر ممن اثبت لله تعالى الكلام النفسي من اهل السنة على انه كان في الازل امر و نهي و خبر و استخبار و نداء • و الاشعرية على انه تعالى تكلم بكلام واحد و هو الخبر و يرجع الجميع اليه لينتظم له القول بالوحدة • و ليس كذلك اذ مدلول اللفظ ما وضع له اللفظ لا ما يقتضي مدلوله او يؤل اليه او يأول به و الا لجاز اعتباره في الخبر ايضا فحينئذ يرتفع الوثوق عن الوعد و الوعيد لاحتمال معنى آخر من البشارة و الانذار و غيرهما و من يريد ان يأمر او ينهى او يخبر او يستخبر او ينادي يجد في نفسه قبل التلفظ معناها ثم يعبر عنه بلفظ او كتابة او اشارة و ذلك المعنى هو الكلام النفسي و ما يعبر به هو الكلام اللفظي • و قد يسمى الكلام الحسي و مغايرتهما بينة اذ المعبر به قد يختلف دون المعنى و الفرق بين الكلام النفسي و العلم هو ان ما خاطب به مع نفسه او مع غيره فهو كلام و الا فهو علم • و نسبة علمه تعالى الى جميع الازمنة على السوية فيكون جميع الازمنة من الازل الى الابد بالقياس اليه تعالى كالحاضر في زمان واحد فيخاطب بالكلام النفسي مع المخاطب النفسي و لا يجب فيه حضور المخاطب الحسي فيخاطب الله تعالى كل قوم بحسب زمانه و تقدمه و تأخره مثلا اذا ارسلت زيدا الى عمرو تكتب في مكتوبك اليه اني ارسلت اليك زيدا مع انه حين ما تكتبه لم يتحقق الارسال فتلاحظ حال المخاطب و كما تقدر في نفسك مخاطبا فتقول له تفعل الآن كذا وستفعل بعده كذا ولا شك ان هذا المضي و الحضور و الاستقبال انما هو بالنسبة الى زمان الوجود المقدر لهذا المخاطب لا بالنسبة الى زمان المتكلم و من اراد ان يفهم هذا المعنى فليجرد نفسه عن الزمان يجد هذا المعنى معاينة وهذا سر هذا الموضع و الله الموفق هكذا في كليات ابي البقاء • و دليل الخطاب عند الاصوليين هو مفهوم المخالفة و فحوى الخطاب و لحن الخطاب عندهم هو مفهوم الموافقة و البعض فرق بينهما و يجيئ في لفظ المفهوم في فصل الميم من باب الفاء •

الخطابة بالفتح بمعنى فريفتن بزبان كما في الصراح و عند المنطقيين و الحكماء هو القياس المؤلف من المظنونات او منها و من المقبولات و يسمى قياسا خطابيا ايضا و يسمى امارة عند المتكلمين صرح بذلك السيد الشريف في حاشية شرح الطوالع و صاحب هذا القياس يسمى خطيبا و الغرض منه ترغيب الناس فيما ينفعهم من امور معاشهم و معادهم كما يفعله الخطباء و الوعاظ • اعلم انهم خصوا الجدلي

و الخطابة بالقياس لانهم لايبحثون الا عنه و الانهما قد يكونان استقراء و تمثيلا هكذا في شرح الشمسية و حواشيه ٭ و في المحاكمات الاقناعي يطلق على الخطابي و هو الدليل المركب من المشهورات و المظنونات انتهى ٭ و قول العلماء هذا مقام خطابي اي مقام يكتفى فيه بمجرد الظن كما وقع في المطول ٭ ثم اعلم ان خطابات القرآن على انحاء شتى فكل خطاب في القرآن بقل فهو خطاب التشريف و خطاب العام و المراد به العموم نحو الله الذي خلقكم و خطاب الخاص و المراد به الخصوص نحو يا ايها الرسول و خطاب العام و المراد به الخصوص نحو يا ايها الناس اتقوا ربكم لم يدخل فيه غير المكلفين و خطاب الخاص و المراد به العموم نحو يا ايها النبي اذا طلقتم النساء و خطاب المدح نحو يا ايها الذين آمنوا و خطاب الذم نحو يا ايها الذين كفروا و خطاب الكرامة نحو يا ايها النبي و خطاب الاهانة نحو انك رجيم و خطاب الجمع بلفظ الواحد نحو يا ايها الانسان ما غرك بربك الكريم و بالعكس نحو يا ايها الرسل كلوا من الطيبات وخطاب الواحد بلفظ الاثنين نحو القيا في جهنم و بالعكس نحو فمن ربكما يا موسى اي و يا هارون و خطاب الاثنين بلفظ الجمع نحو ان تبوأ لقومكما بمصر بيوتا و اجعلوا بيوتكم قبلة و بالعكس نحو القيا في جهنم و خطاب الجمع بلفظ الواحد نحو و ما تكون في شأن و ما تتلو منه من قرآن ولا تعلمون و بالعكس نحو و اقيموا الصلوة و بشر المؤمنين و خطاب العين و المراد به الغير نحو يا ايها النبي اتق الله و نحو لئن اشركت ليحبطن عملك و بالعكس نحو و لقد انزلنا اليكم كتابا فيه ذكركم وخطاب عام لم يقصد به معين نحو و لو ترى اذ المجرمون ناكسو رؤسهم و خطاب التخصيص ثم العدول الى غيره نحو فان لم يستجيبوا لكم خوطب به النبي و امته ثم قيل للكفار فاعلموا بدليل فهل انتم مسلمون و خطاب التلوين و هو الالتفات و خطاب التهييج نحو و على الله فتوكلوا ان كنتم مؤمنين و خطاب الاستعطاف نحو يا عبادي الذين اسرفوا و خطاب التجذب نحو يا ابت لم تعبد الشيطان و خطاب التعجيز نحو فأتوا بسورة من مثله و خطاب المعدوم و هو لا يصح الا تبعا للموجود نحو يا بني آدم و خطاب المشافهة و هو ليس بخطاب لمن بعدهم و انما يثبت لهم الحكم بدليل آخر من نص او اجماع او قياس فان الصبي و المجنون لما لم يصلحا لمثل هذا الخطاب فالمعدوم اولى هكذا في كليات ابي البقاء ٭

الخطبة بالضم هي عبارة عن كلام مشتمل على البسملة و الحمدلة و الثناء على الله تعالى بما هو اهله و الصلوة على النبي صلى الله عليه و آله و سلم و تكون في اول الكلام ٭ ثم خطبة المنابر غير خطبة الدفاتر لان خطبة المنابر تشتمل على ما ذكرنا مع اشتمالها على الوصية بالتقوى و الوعظ و التذكير و نحو ذلك بخلاف خطبة الدفاتر فانها بخلاف ذلك كذا في العيني شرح صحيح البخاري في شرح الحديث الاول ٭ اعلم ان خطبة الكتب ان الحقت بها بعد تصنيفها و تاليفها بان الف المؤلف كتابه اولا ثم الحقه الخطبة تسمى خطبة الحاقية و ان كتب اولا ثم الف الكتاب تسمى خطبة ابتدائية ٭

الخطيب هو صاحب الخطابة و من يقرأ الخطبة •

الخطابية بالفتح فرقة من غلاة الشيعة اصحاب ابي خطاب الاسدي و هو نسب نفسه الى ابي عبد الله جعفر الصادق فلما علم منه غلوه في حقه تبرأ منه فلما اعتزل عنه ادعى الامر لنفسه و قالوا الائمة انبياء و ابو الخطاب نبي و زعموا ان الانبياء فرضوا على الناس طاعة ابى الخطاب بل زادوا على ذلك و قالوا الائمة آلهة و الحسنان ابنا الله و جعفر الصادق اله لكن ابا الخطاب افضل منه و من علي و هؤلاء يستحلون شهادة الزور لموافقيهم على مخالفيهم و قالوا الامام بعد قتل ابى الخطاب معمر فذهبت الى ذلك جماعة منهم فعبدوا معمرا كما كانوا يعبدون ابا الخطاب و قالوا الجنة نعيم الدنيا و النار آلامها و الدنيا لا تفني و استباحوا المحرمات و ترك الفرائض و قيل الامام بعد قتله بزيع و قالوا ان كل مؤمن يوحى اليه و في اصحاب بزيع من هو خير من جبرئيل و ميكائيل و هم لايموتون ابدا بل اذا بلغوا النهاية يرفعون الى الملكوت و قيل الامام بعد قتل ابى الخطاب عمر بن بنان العجل الا انهم يموتون كذا في شرح المواقف فلعنة الله تعالى على هؤلاء لعنا اشد من اللعن على اليهود •

فصل الثاء المثلثة * الخبث بالضم و سكون الموحدة هو النجاسة الحقيقية كما ان الحدث هو النجاسة الحكمية كما مر •

الخبيث بمعنى پليد و في شرح المصابيح في اول كتاب البيع الخبيث في الاصل ما يكره لردائته و يستعمل للحرام من حيث كرهه الشارع و استرداه كما يستعمل الطيب للحلال قال الله تعالى و لا تتبدلوا الخبيث بالطيب اي الحرام بالحلال و للردئ من المال قال الله تعالى و لا تيمموا الخبيث منه تنفقون اي الردئ من المال فيشتمل الخبيث على هذا المعنى للمكروه و لو تنزيها •

الخنثى بالضم و سكون النون هي فعلى من الخنث بالفتح و السكون و هو اللين و التكسر والفها المقصورة للتانيث و كان القياس ان توصف بالمؤنث و يؤنث الضمير الراجع اليه كما هو المذكور في كلام الفصحاء الا ان الفقهاء نظروا الى عدم تحقق التانيث فلم يلحقوا علامة التانيث في صفته و ضميره تغليبا للذكورة و قالوا انه شرعا ذو فرج و ذكر اي مولود له آلة المرأة و الرجل و بعبارة اخرى ذو فرجين اذ الفرج شامل لهما و من لم يكن له شيئ منهما و خرج بوله من سرته فليس بخنثى و لذا قال الشيخان انا لاندري اسمه كما في الاختيار و قال محمد رح انه في حكم الخنثى • و قيل باطلاق الخنثى عليه ايضا فان بلغ الخنثى من حيث السن و لم تظهر منه علامة الذكورة و لا علامة الانوثة فيسمى خنثى مشكلا هكذا يستفاد من البرجندي و جامع الرموز •

فصل الجيم * الخروج بالضم و تخفيف الراء المهملة في اللغة ضد الدخول • و عند اهل القوافي احد حروف المد و اللين الذي يكون بعد الوصل اذا تحرك كذا في عنوان الشرف و ضمير تحرك راجع

الى الوصل • و لا يتحرك من حروف الوصل الا الهاء و حينئذ يلزمها خروج كما وقع في بعض الرسائل لاهل العرب • و اين اصطلاح عربيان است و اصطلاح فارسيان آنست كه در جامع الصنائع آرد كه خروج حرفي را گويند كه بعد از وصل درآيد و حرف وصل متحرک نباشد چون ياى كاريم و باريم و گاه باشد كه متحرک باشد چون ياى افگنيم و بشكنيم درين بيت • شعر • تا چند بسنگ لاخ غم افگنيم • و ز سنگ ستم شيشهٔ دل بشكنيم • انتهى • و صاحب معيار الاشعار گفته اولى آنست كه هرچه بعد از روي و وصل آيد جمله را از حساب رديف شمرند و اين سخن خلاف متعارف است چرا كه مشهور است كه هرچه بعد از روي مذكور شود مادام كه كلمهٔ علىحده يا بمنزلهٔ كلمهٔ علىحده نباشد رديف نيست و رعايت تكرار خروج در قوافي واجب است كذا في منتخب تكميل الصناعة •

الخارج هو يطلق على معان منها مقابل ذى اليد و ذو اليد هو المتصرف فى الشيئ بحيث ينتفع به من عينه فالخارج هو الخارج عن التصرف و غير ذى اليد هكذا يستفاد من جامع الرموز في كتاب الدعوى و بهذا المعنى يستعمل في عرف الفقهاء كثيرا • و منها ما يخرج عن قسمة عدد على عدد و هو مصطلح المحاسبين ويجيئ في لفظ القسمة • و منها ما ليس بجزء الماهية ولا نفسها ويسمى عرضيا ايضا و يقابله الذاتي ويعرف الذاتي بما ليس بخارج عن الشيئ حتى يشتمل ما هو جزء الشيئ و ما هو عين الشيئ فيدخل الجنس و الفصل و النوع بخلاف ما قيل انه ما دخل فى الشيئ فانه لايشتمل النوع • و منها مقابل الذهن كما يجيئ في فصل النون من باب الذال المعجمة • و منها الخارج عن التعقل و يسمى بالواقع و يجيئ في فصل العين من باب الواو ايضا و هذا هو المراد بالخارج الذي يدور عليه الصدق و الكذب اذ لو اريد به الخارج المقابل للذهن لم يشتمل الصادق و الكاذب الذهنيين صرح بهذا صاحب الاطول في مبحث صدق الخبر • و منها الحس كما يجيئ في لفظ الماهية في فصل الالف من باب الميم • و منها ما هو مصطلح اهل الرمل ويجيئ في لفظ الشكل في فصل اللام من باب الشين المعجمة • و منها ما هو مصطلح اهل الهيئة و يسمى بالخارج المركز و هو فلك جزئي شامل للارض مركزه خارج عن مركز العالم محدب سطحيه يماس بمحدب سطحي الفلك الآخر الذي هو داخل في تحته على نقطة مشتركة بينهما مسماة بالاوج و مقعر سطحيه يماس بمقعر سطحي ذلک الفلک الآخر على نقطة مقابلة للنقطة الاولى مسماة بالحضيض • فالفلک جنس يشتمل جميع الافلاک • و الجزئي فصل يخرج فلک الكلي و الشامل للارض يخرج فلک التدوير • و قولنا مركزه خارج عن مركز العالم احتراز عن الموافق المركز مثل المائل و الجوزهر و القيد الاخير ليس للاحتراز اذ لا يوجد فلك خارج المركز لايماس محدب سطحيه بمقعر سطحي الفلک الذي هو في تحته و لايماس مقعر سطحيه بمقعر سطحيه بل لدفع توهم من يتوهم ذلک الوهم و لتحقيق شكله و هيئته • ثم الافلاك الخارجة المراكز التي لغير الشمس و غير الخارج الاول

لعطارد وهي الافلاك التي فيها مراكز التداوير تسمى بالحوامل ايضا لحملها مراكز التداوير * و اما الخارج الاول لعطارد فيسمى بالمدير هذا هو المطابق بشرحي الملخص للقاضي و للسيد السند * و قيل الفلك الذي يكون التدوير فيه يسمى في الاصطلاح حامل التدوير لا خارج المركز * قال عبد العلي البرجندي الظاهر ان منطقة الخارج المركز قد سماها القدماء اولا بالحامل لحملها مراكز التداوير ثم المتأخرون سموا خارج المركز بالحامل لان عليه دائرة مسماة بالحامل انتهى * اعلم انهم قسموا الافلاك الخارجة المراكز و التداوير كل واحد منها اربعة اقسام مختلفة في العظم و الصغر وسموا كل قسم نطاقا و يجيئ في لفظ التدوير *

الخارجي بياء النسبة يطلق على معان منها من كان معتقدا لمذهب الخوارج و تسمى بالخارجية و هم فرقة من كبار الفرق الاسلامية وهم سبع المحكمية و البيهشية و الازراقية و النجدات والصفرية و الاباضية والعجاردة و تفسير كل في موضعه * و منها مقابل الذهني و يجيئ في لفظ الوجود في فصل الدال من باب الواو * و منها القضية التي يكون الحكم فيها على الافراد الخارجية فقط و ربما يزاد التاء و قد سبق في لفظ الحقيقي في فصل القاف من باب الحاء *

المخرج اسم ظرف من الخروج هو عند القراء و الصرفيين عبارة عن موضع خروج الحرف وظهوره و تميزه عن غيره بواسطة صوت * و قيل المخرج عبارة عن الموضع المولد للحرف و الاول اظهر كذا في تيسير القارئ و الدقائق المحكمة * ومعرفة المخرج تحصل بان تسكنه وتدخل عليه همزة الوصل و تنظر اين ينتهي الصوت فحيث انتهى فثمه مخرجه الا ترى انك تقول آب و تسكت فتجد الشفتين قد انطبقت احدهما على الاخرى كذا في بعض شروح الشافية * فائدة * اختلفوا في مخارج الحروف فالصحيح عند القراء و متقدمي النحاة كالخليل انها سبعة عشر وقال كثير من الفريقين ستة عشر فاسقطوا مخرج الحروف الجوفية و هي حروف المد واللين و جعلوا مخرج الالف من اقصى الحلق و الواو من مخرج المتحركة و كذا الياء وقال قوم اربعة عشر فاسقطوا مخرج النون واللام و الراء و جعلوها من مخرج * قال ابن الحاجب و كل ذلك تقريب و الا فلكل حرف مخرج لان الصوت الساذج الذي هو محل الحروف و الحروف هيئة عارضة له غير مخالف بعضها بعضا حقيقة بل بحسب الجهارة و اللين و الغلظة الى غير ذلك ولا اثر لمثلها في اختلاف الحروف لان الحرف الواحد قد يكون مجهورا و خفيا فاذا كان ساذج الصوت الذي هو مادة الحرف ليس بانواع مختلفة فلو لا اختلاف اوضاع آلة الحروف اي مواضع تكونها في اللسان و الحلق و السن و النطع و الشفة و هي المسماة بالمخارج لم تختلف الحروف اذ لا شيئ ههنا يمكن اختلاف الحروف بسببه الا مادتها و آلتها * و يمكن ان يقال ان اختلافها مع اتحاد المخرج بسبب اختلاف وضع الآلة من شدة الاعتماد وسهولته وغير ذلك فلا يلزم ان يكون لكل حرف مخرجا * **تفصيل المخارج** * المخرج الاول الجوف لحروف المد واللين * الثاني اقصى الحلق للهمزة و الهاء * الثالث وسطه للعين

و الحاء المهملتين * الرابع ادناه من الفم للغين و الخاء * الخامس اقصى اللسان ممايلي الحلق وما فوقه من الحنك للقاف * السادس اقصاه من اسفل مخرج القاف قليلا و ما يليه من الحنك للكاف * السابع وسطه بينه و بين وسط الحنك للجيم و الشين المعجمة و الياء * الثامن للضاد المعجمة من اول حافة اللسان و ما يليه من الاضراس من الجانب الايسر و قيل من الايمن * التاسع للام من حافة اللسان من ادناها الى منتهى طرفه و ما بينها و بين ما يليها من الحنك الاعلى * العاشر للنون من طرفه الاسفل من اللام قليلا * الحادي عشر للراء من مخرج النون لكنها ادخل في ظاهر اللسان * الثاني عشر للطاء و الدال المهملتين و التاء المثناة الفوقانية من طرفه و اصول الثنايا العليا مصعدا الى جهة الحنك الاعلى * الثالث عشر لحروف الصفير الصاد و السين و الزاء بين طرف اللسان و فويق الثنايا السفلى * الرابع عشر للظاء و الذال و الثاء المثلثة من بين الثنايا العليا * الخامس عشر للفاء من باطن الشفة السفلى و اطراف الثنايا العليا * السادس عشر للباء الموحدة و الميم و الواو غير المدية من الشفتين * السابع عشر للخيشوم للغنة في الادغام و النون و الميم الساكنة وان شئت الزيادة فارجع الى الاتقان و شرح الرضي للشافية * و المخرج عند المحاسبين عدد يخرج منه الكسر قالوا اذا جزئ الواحد الصحيح باجزاء معينة سمي مجموع تلك الاجزاء مخرجا و سمي بعض من تلك الاجزاء كسرا لكن المعتبر عندهم في المخرج اقل عدد صحيح يخرج منه الكسر و انما اعتبروا ذلك للسهولة في الحساب فالمعتبر في مخرج الربع مثلا هو الاربعة اذ هي اقل عدد صحيح يخرج منه الربع لا غير كالثمانية و الستة عشر و الاربعة و العشرين مثلا و ان كان الربع يخرج منها ايضا * و مخرج در اصطلاح اهل جفر حرفى است كه حاصل شود از مدخل چنانكه در فصل لام از باب دال مهمله مذكور خواهد شد *

الخراج بالكسر في اللغة ما حصل من ريع ارض او كرائها او اجرة غلام و نحوها ثم سمي ما ياخذه السلطان فيقع على الضريبة و الجزية و مال الفيئ كما في الازاهير و في الغالب يختص بضريبة الارض كما في المفردات * و خراج الاراضي نوعان الاول خراج مقاسمة بالاضافة و هو جزء معين من الخارج يوضع الامام عليه كما يوضع ربع او ثلث و نحوهما و نصف الخارج غاية الطاقة و الثاني خراج موظف بالاضافة ايضا و يجوز ان يكون تركيبا و صفيا و يسمى خراج الوظيفة و المواظفة ايضا و هو شيئ معين من النقد او الطعام يوضع الامام عليه كما وضع عمر رضي الله عنه على سواد العراق لكل جريب صاعا من بر او شعير و درهما كذا في جامع الرموز في كتاب الزكوة * و في فتح القدير حقيقة الخراج هو خراج الارض لانه اذا اطلق الخراج فانما يتبادر منه خراج الارض و لا يطلق على الجزية الا مقيدا فيقال خراج الرأس و علامة المجاز لزوم التقييد انتهى * لكن في جامع الرموز الجزية تسمى بالخراج و خراج الرأس انتهى * فهذا صريح في جواز اطلاق الخراج على الجزية بلا تقييد *

الخُراج بالضم كغراب هو في اصطلاح جمهور الاطباء كل ورم اخذ في جمع المدة سواء كان حارا

او باردا • و منهم من ذهب الى ان الخراج مخصوص بالاورام الحارة اذا اخذت في الجمع دون الباردة كذا قال العلامة • و قال مولانا نفيس الخراج ورم حار كبيرفيّ داخله موضع تنصبّ اليه المادة و تتقيح كذا في بحر الجواهر و المدّة قيل هي القيح و قيل با لفرق بينهما كما تذكر في موضعها • و في الموجز الفرق بينه و بين الدُّبَيْلة ان الدبيلة ورم في داخله موضع تنصب اليه المادة و امّا الخراج فهو ما كان مع ذلك حارا و اذا رأيت مع الورم حرقا و ضربانا كثيرا و انغمازا تحت الاصبع فهو خراج و يعرف موضع المدة بانه اذا عصر احس الشيئ يتحرك باصبع اخرى توضع تحته •

تخريج المناط هو عند الاصوليين الاخالة و المناسبة و يجيئ في فصل الباء من باب النون •

الاختلاج هو حركة العضو كما في المنتخب قال الاطباء هو حركة عضلانية بغير ارادة و قد يتحرك معها مايلتصق بها من الجلد ويسرع انقضائها كذا في بحر الجواهر • والفرق بينه وبين الرعشة يجيئ في فصل الشين المعجمة من باب الراء • و اختلاج القلب هو ان يتحرك القلب حركة منكرة لفرط الامتلاء • و اختلاج المعدة هو حركة شبيهة بالخفقان تحدث في المعدة لا كما تحدث في الاعضاء العضلانية كذا في حدود الامراض •

فصل الدال المهملة * الخوذة هي البيضة و قد سبق ذكرها في فصل الضاد المعجمة من باب الباء الموحدة •

فصل الراء المهملة * الخبر بفتح الخاء و الباء الموحدة هو عند بعض المحدثين مرادف للحديث و قيل مباين له و قيل اعم من الحديث مطلقا و قد سبق في فصل الثاء المثلثة من باب الحاء المهملة • وعند النحاة هو المجرد المسند الى المبتدأ و قد سبق في لفظ المبتدأ في فصل الالف من باب الباء الموحدة و خبر ان و اخواتها عندهم هو المسند من معمولها و على هذا فقس خبر لا التي لنفي الجنس وخبرما ولا المشبهتين بليس وخبر كان و اخواتها وغير ذلك كما في الكافي • وقد اطلق لفظ الخبر عند اهل البيان و الاصوليين والمنطقيين و المتكلمين وغيرهم على الكلام التام الغير الانشائي فمن لم يثبت الكلام النفسي يطلقه على الصيغة التي هي قسم من الكلام اللفظي اللساني لا غير واما من اثبت الكلام النفسي فيطلقه على الصيغة و على المعنى الذي هو قسم من الكلام النفسي ايضا فعلى هذا الخبر هو الكلام المخبر به وقد يقال بمعنى الاخبار اي الكشف و الاعلام كما في قولهم الصدق هو الخبر عن الشيئ على ما هو به صرح بذلك في المطول • و المفهوم من بعض كتب اللغة كالمنتخب ان هذين المعنيين لغويان حيث ذكر فيه خبر بفتحتين آگاهي و سخن كه بدان اعلام كنند ولا يبعد ان يكون ما ذكره العلماء تحقيقا للمعنى اللغوي فانهم كثيرا مّا يحققون المفهومات اللغوية كتعريف الحكماء للحرارة و البرودة كما مر و تفسيرهم للوجود و الامكان و الامتناع و الوجوب و القدم و نحو ذلك و يؤيد ذلك ما قيل من ان العلماء اختلفوا

في تحديد الخبر فقيل لا يحد لعسره و قيل لانه ضروري و قيل يحد و اختلفوا في تحديده فقال القاضي و المعتزلة هو الكلام الذي يدخل فيه الصدق و الكذب * و اعترض عليه بان الواو للجمع فيلزم الصدق و الكذب معا و ذلك محال و ايضا يرد كلام الله تعالى سواء اريد الاجتماع او اكتفي بالاحتمال لانه لايحتمل الكذب * و اجيب بان المراد دخوله لغة اي لو قيل فيه صدق او كذب لم يخطأ لغة و كل خبر كذلك و ان امتنع صدق البعض او كذبه عقلا لكن يرد عليه ان الصدق لغةً الخبر الموافق للمخبر به و الكذب خلافه و هو الخبر المخالف للمخبر به فبهذا عرّفهما اهل اللغة فهما لا يعرفان الا بالخبر فتعريف الخبر بهما دور و اما ما قيل في جوابه ان ذلك انما يرد لو فسر الصدق و الكذب بما ذكرتم اما لو فسرا بمطابقة النسبة الايقاعية و الانتزاعية للواقع و عدم مطابقتها للواقع فلا دور اصلا فلا يجدي نفعا اذ هذا انما يصح لو لم يعرفوا الخبر بما يدخله الصدق و الكذب لغة فبعضهم عدل عن ذلك للزوم الدور فقال هو الكلام الذي يدخله التصديق و التكذيب ولا ينفعه اذ يرد عليه انهما الحكم بالصدق و الكذب فما فعل الا ان اوسع الدائرة و قيل هو ما يحتمل الصدق و الكذب و بهذا عرفه المنطقيون ايضا و لا يلزم الدور و لا خروج كلام الله تعالى اذ المعتبر الاحتمال بالنظر الى ماهية مفهوم الخبر مع قطع النظر عما عداه * و مختار بعض المتأخرين ان الخبر هو ما تركب من امرين حكم فيه بنسبة احدهما الى الآخر نسبة خارجية يحسن السكوت عليها * و انما قال امرين دون كلمتين او لفظين ليشتمل الخبر النفسي و قال حكم فيه بنسبة ليخرج ما تركب من غير نسبة و قال يحسن السكوت عليها ليخرج المركبات التقييدية و قيد النسبة بالخارجية ليخرج الامر و غيره لان المراد بالخارجية ان يكون لتلك النسبة امر خارجي بحيث يحكم بصدقها ان طابقته و بكذبها ان خالفته و ليس الامر و نحوه كذلك هكذا يستفاد من كشف البزدوي و العضدي و حواشيه و سيتضح ذلك غاية اتضاح في لفظ الصدق في فصل القاف من باب الصاد المهملة و لفظ القضية في فصل الياء من باب القاف * فائدة * لا شك ان قصد المخبر بخبره افادة المخاطب اما الحكم كقولك زيد قائم لمن لايعرف انه قائم او كون المخبر عالما به اي بالحكم كقولك قد حفظت التورٰية لمن حفظ التورٰية و يسمى الاول اي الحكم من حيث انه يستفيده المخاطب من الخبر فائدة الخبر لا من حيث انه يفيد المخاطب كما تشعر به عبارة البعض لان الفائدة لغة ما استفدته من علم او غيره و يسمى الثاني اي كون المخبر عالما به لازم فائدة الخبر كذا في الاطول في بحث الاسناد * فائدة * اعلم ان الحذّاق من النحاة و اهل البيان و غيرهم قاطبة متفقون على انحصار الكلام في الخبر و الانشاء و انه ليس له قسم ثالث * و ادعى قوم ان اقسام الكلام عشرة نداء و مسئلة و امر و تشنع و تعجب و قسم و شرط و وضع و شك واستفهام * و قيل تسعة باسقاط الاستفهام لدخوله في المسئلة * و قيل ثمانية باسقاط التشنع لدخوله فيها و قيل سبعة باسقاط الشك لانه من قسم الخبر * و قال الاخفش هي ستة خبر و استخبار و امر و نهي و نداء و تمنّ * و قال بعضهم خمسة خبر و استخبار و امر

و تصريح طلب و نداء • و قال قوم اربعة خبر و استخبار و طلب ونداء • و قال كثيرون ثلثة خبر و طلب و انشاء قالوا لان الكلام اما ان يحتمل التصديق و التكذيب اولا الاول الخبر و الثاني ان اقترن معناه بلفظه فهو الانشاء و ان لم يقترن بلفظه بل تأخر عنه فهو الطلب و المحققون على دخول الطلب في الانشاء و ان معنى اضرب مثلا و هو طلب الضرب مقترن بلفظه و اما الضرب الذي يوجد بعد ذلك فهو متعلق الطلب لانفسه • وقال بعض من جعل الاقسام ثلثة الكلام ان افاد بالوضع طلبا فلا يخلوا اما ان يطلب ذكر الماهية او تحصيلها او الكف عنها الاول الاستفهام و الثاني الامر و الثالث النهي و ان لم يفد طلبا بالوضع فان لم يحتمل الصدق و الكذب يسمى تنبيها و انشاءً لانك نبهت به على مقصودك و انشأته اي ابتكرته من غير ان يكون موجودا في الخارج سواء افاد طلبا باللازم كالتمني و الترجي والنداء و القسم اولا كانت طالق وان احتملهما من حيث هو فهو الخبر كذا في الاتقان و يجيئ ما يتعلق بهذا في لفظ المركب في فصل الباء من باب الراء • و يسمي ابن الحاجب في مختصر الاصول غير الخبر بالتنبيه و ادخل فيه الامر و النهي و التمني و الترجي و القسم و النداء و الاستفهام • قال المحقق التفتازاني هذه التسمية غير متعارف • فائدة • صيغ العقود نحو بعت و اشتريت و طلقت و اعتقت لا شك انها في اللغة اخبار و في الشرع تستعمل اخبارا ايضا انما النزاع فيها اذا قصد بها حدوث الحكم و ايجاده و قد اختلف فيها و الصحيح انها انشاء لصدق حد الانشاء عليها لانها لا تدل على الحكم بنسبة خارجية فان بعت لا يدل على بيع آخر غير البيع الذي يقع به و لا يوجد فيه احتمال الصدق و الكذب اذ لو حكم عليه باحدهما كان خطأً قطعا و تحقيقه يطلب من العضدي و حواشيه

* **التقسيم** * يقسم الخبر الى ما يعلم صدقه و الى ما يعلم كذبه و الى ما لا يعلم صدقه و لا كذبه القسم الاول و هو ما يعلم صدقه اما ضروري او نظري و الضروري اما ضروري بنفسه اي بنفس الخبر فانه هو الذي يفيد العلم الضروري لمضمونه و هو المتواتر و اما ضروري بغيره اي استفيد العلم الضروري لمضمونه من غير الخبر و هو الموافق للعلم الضروري نحو الواحد نصف الاثنين و النظري مثل خبر الله و خبر رسوله و خبر اهل الاجماع و الخبر الموافق للنظر الصحيح في القطعيات فان ذلك كله قد علم وقوع مضمونه بالنظر • القسم الثاني و هو ما علم كذبه و هو كل خبر مخالف لما علم صدقه من الاقسام المذكورة • القسم الثالث و هو ما لا يعلم صدقه و لا كذبه فقد يظن صدقه كخبر العدل و قد يظن كذبه كخبر الكذوب و قد لا يظن صدقه و لا كذبه كخبر مجهول الحال • و قد خالف في هذا التقسيم بعض الظاهرية فقال كل خبر لا يعلم صدقه فهو كذب قطعا و فساده ظاهر • و ايضا ينقسم الى متواتر و آحاد فالمتواتر خبر بلغت رواته مبلغا احالت العادة توافقهم على الكذب كما يجيئ في محله و الآحاد خبر لم ينته الى هذه المرتبة • و في شرح النخبة خبر الواحد في اللغة ما يرويه شخص واحد و في اصطلاح المحدثين خبر

لم تجمع بشروط التواتر فيه و هو يشتمل المشهور و العزيز و الغريب و المقبول و المردود * اعلم ان خبر الرسول صلى الله عليه وسلم في اصطلاح الاصوليين على ثلثة اقسام الاول المتواتر و هو الخبر الذي رواه قوم لا يتوهم توافقهم على الكذب عادة و يدوم هذا الحد من قرن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم الى يومنا هذا فيكون آخره كاوله و اوله كآخره و اوسطه كطرفيه يعني يستوي فيه جميع الازمنة من اول ما نشأ ذلك الخبر الى آخر ما بلغ الى الناقل الاخير كنقل القرآن و الصلوة الخمس و انه يوجب علم اليقين كالعيان علما ضروريا و الثاني المشهور و هو ما كان من الآحاد في القرن الاول ثم انتشر حتى ينقله قوم لا يتوهم توافقهم على الكذب و هو القرن الثاني و من بعدهم و انه يوجب علم طمأنينة اي يرجح جهة الصدق فهو دون المتواتر و فوق الواحد و الثالث الخبر الواحد و هو كل خبر يرويه الواحد او الاثنان فصاعدا ولا عبرة للعدد فيه بعد ان يكون دون المتواتر و المشهور و انه يوجب العمل دون العلم اليقين هكذا في نور الانوار * اعلم ان اهل العربية اتفقوا على ان الخبر محتمل للصدق و الكذب و هذا الكلام ايضا يحتمل الصدق و الكذب ولا تفصي عنه الا بان يقال ان هذا القول فرد من افراد مطلق الخبر فله اعتباران احدهما من حيث ذاته مع قطع النظر عن خصوصية كونه خبرا جزئيا و ثانيهما من حيث عروض هذا المفهوم له فثبوت الاحتمال له بالاعتبار الثاني لا ينافي عدم لزوم الاحتمال بالاعتبار الاول كا للاتصور المتصور و اذا عرفت هذا فاعرف ان الخبر هو الكلام الذي يقبل الصدق و الكذب لاجل ذاته اي لاجل حقيقته اي من حيث ان فيه اثبات شيئ لشيئ او نفيه عنه من غير نظر الى الخارج و الى خصوصية المخبر نحو خبر الله تعالى و الى البرهان الذي يخصه بالصدق و يرفع احتمال الكذب نحو العالم حادث و بالعكس نحو العالم قديم و ايضا من غير نظر الى خصوص المادة التي تعلق بها الكلام كان يكون من الامور الضرورية التي لا يقبل اثباتها الا الصدق و لا يقبل نفيها الا الكذب نحو اجتماع النقيضين باطل * ثم ان الخبر بالنظر لما يعرض له اما مقطوع بصدقه كالمعلوم ضرورة كالواحد نصف الاثنين او استدلالا نحو العالم حادث و كخبر الصادق و هو الله تعالى و رسوله و اما مقطوع بكذبه كالمعلوم خلافه ضرورة نحو و السماء اسفل و الارض فوق او استدلالا نحو العالم قديم هكذا في كليات ابى البقاء *

الاخبار هو عند المحدثين مرادف للتحديث و قيل مغاير له و قد سبق في فصل الثاء المثلثة من باب الحاء * و عند اهل العربية يطلق على الخبر و هو الكلام الذي لنسبته خارج تطابقه اولا تطابقه * و قد يطلق على القاء هذا الكلام و هو فعل المتكلم اي الكشف و الا علام و هذا ظاهر * و اما المعنى الاول فقد قال سعد الملة في التلويح في تعريف اصول الفقه المركب التام المحتمل للصدق و الكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية و من حيث احتماله الصدق و الكذب خبرا و من حيث افادته الحكم اخبارا و من حيث كونه جزء من الدليل مقدمة و من حيث يطلب بالدليل مطلوبا و من حيث يحصل من الدليل

نتيجة ومن حيث يقع في العلم و يسأل عنه مسئلة فالذات واحدة و اختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات انتهى ٭

الاخبارية فرقة من الامامية وقد سبق ذكرها في فصل الميم من باب الالف ٭

الاستخبار عند اهل العربية هو الاستفهام و هوطلب الفهم ٭ وقيل الاستخبار ما سبق اولا و لم يفهم حق الفهم فاذا سألت عنه ثانيا كان استفهاما حكاه ابن فارس في فقه اللغة كذا في الاتقان في انواع الانشاء ٭ وفي بعض الكتب الاستخبار هو طلب الخبر ٭

الخدر بفتح الخاء والدال المهملة بمعني سستي اندام و باطل شدن حس لمس قال الشيخ هو علة آلية تحدث في حس لمس بها آفة اما بطلانا او نقصانا ٭ واعلم ان كثيرا من المتأخرين يخصون الخدر بنقصان الحس فقط وفي بعض انواع الخدر يحس الانسان في العضو شبيها بحركة النمل كذا في بحر الجواهر ٭

التخدير هو مقابل اللذع وهو تبريد للعضو بحيث يصير جوهر الروح الحامل لقوة الحس و الحركة باردا في مزاجه غليظا في جوهره فلاتستعملها القوى النفسانية ويجيئ في فصل العين المهملة من باب اللام ٭

المخدر على صيغة اسم الفاعل من التخدير عند الاطباء دواء يجعل الروح الحساس او المحرك للعضو غير قابل لتاثير القوة النفسانية قبولا تاما كالافيون كذا في الموجز في فن الادوية ٭

الخنازير جمع خنزير بكسر الخاء و سكون النون وكسر الزاء المعجمة بعدها ياء تحتانية ساكنة وهي عند الاطباء اورام صغار صلاب تتمكن في مواضعها ولاتتحرك و تكون على لون البدن كذا في بحر الجواهر ٭ وفي شرح القانونچه الخنازير اورام سلعة متشبثة باللحم غير بثرية اكثرها في العنق ٭

الاختصار بالصاد المهملة هو عند بعض اهل العربية مرادف للايجاز و قيل اخص منه لانه خاص بحذف الجمل بخلاف الايجاز ٭ و قيل الايجاز عند السكاكي ما يكون بالنسبة الى المتعارف و الاختصار عنده ما يكون بالنسبة الى مقتضى المقام و يجيئ في فصل الزاء المعجمة من باب الواو ٭ و قال عبد العلي البرجندي في حاشية شرح الملخص الايجاز بيان المعنى المقصود باقل مما يمكن من اللفظ من غير حذف و الاختصار عبارة عن الحذف مع قرينة تدل على خصوص المحذوف و الاقتصار عبارة عن حذف لايكون كذلك و قد يستعمل الاختصار مرادفا للايجاز انتهى ٭ وقد يراد بالاختصار الحذف بدليل و بالاقتصار الحذف بغير دليل كما سبق في لفظ الحذف ٭ فعلى هذا يكون الاختصار اعم مما ذكره عبد العلي البرجندي لانه يشتمل الحذف لقرينة لا تدل على خصوص المحذوف ايضا بخلاف ما ذكره ٭ وفي بعض الحواشي المعلقة على الضوء ما حاصله الاقتصار ترك بعض الشيئ نسيا منسيا كانه لم يكن كترك الفاعل في المجهول و بعبارة اخرى الحذف عن اللفظ و النية جميعا و بعبارة اخرى الحذف مع كون المحذوف غير مراد ٭ و على هذا قيل

لا يجوز الاقتصار على احد مفعولي باب علمت ان حذف احد مفعوليه عن اللفظ لا عن المعنى جائز كما في قوله تعالى و لا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا اي لا تحسبن الذين قتلوا انفسهم امواتا • والاختصار ترك بعض الشيء صورة لا حقيقة • و يعبر عنه ايضا بالحذف عن اللفظ دون النية و بالحذف مع كون المحذوف مرادا • و في شرح هداية النحو في الخطبة قيل الاختصار قلة اللفظ و المعنى و قيل هو مختص بالالفاظ و قيل هو الحذف لدليل و قيل الحذف عن اللفظ دون النية و قيل قلة الالفاظ و كثرة المعاني و الاقتصار عكسه في الكل انتهى • و في الحاشية المنقولة عنه قوله في الكل اي في جميع الوجوه المذكورة في الاختصار اما عكس الاول فلان الاقتصار قلة اللفظ و كثرة المعنى و اما الثاني فلان الاقتصار غير مختص بالالفاظ و اما الثالث فلان الاقتصار الحذف بدون الدليل و اما الرابع فلان الاقتصار الحذف عن اللفظ و النية جميعا و اما عكس الخامس فلان الاقتصار كثرة الالفاظ و قلة المعاني انتهى •

الخضر بالكسر و سكون الضاد المعجمة نام پيغمبريست عليه السلام و نزد صوفيه كنايت از بسط است و الياس كنايت از قبض است كذا في كشف اللغات • و في الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابى الغنائم الخضر كناية عن البسط و الياس عن القبض و اما كون الخضر عليه السلام شخصا انسانيا باقيا من زمان موسى عليه السلام الى هذا العهد او روحانيا يتمثل بصورته لمن يرشده فغير محقق عندي بل قد يتمثل معناه له بالصفة الغالبة عليه ثم يضمحل و هو روح ذلك الشخص او روح القدس •

الخضراء بفتح الضاد المعجمة و الالف الممدودة درلغت سبزرا گويند و در اصطلاح محدثين جامه را گويند كه درو خطهاى سبز باشند كما في تيسير القارى ترجمة صحيح البخاري و قد سبق في لفظ الحمراء ايضا •

الخطرة بالفتح وسكون الطاء المهملة در لغت چيزي دردل آمدن وبرفور گذشتن كما في مجمع السلوك و في الصراح الخطور گذشتن انديشه بدل • و في شرح القصيدة الفارضية الخاطر يطلق على ما يخطر بالبال و يطلق ايضا على القلب و هذا من باب اطلاق لفظ الحال على المحل يقال ورد لي خاطر ووقع في خاطري كذا انتهى كلامه • ودر لطائف اللغات ميگويد كه خطره در اصطلاح صوفيه عبارتست از ادعيه كه ميخوانند عبد رابر در گاه حق بحيثيتى كه عبد دفع آن نتواند كرد انتهى كلامه • وخاطر نزد صوفيه و ارديست كه فرود مى آيد بردل درصورت خطاب و مطالبه و وارد عام است از خاطر و غير خاطر مثل وارد حزن و وارد خوشي و وارد قبض و وارد بسط • و اكثر المتصوفة على ان الخواطر اربعة خاطر من الحق و هو علم يقذفه الله تعالى من الغيب في قلوب اهل القرب و الحضور من غير واسطة و خاطر من الملك و هو الذي يحث على الطاعة و يرغب في الخيرات و يحذر من المعاصي و المكاره و يلوم على ارتكاب المخالفات و على التكاسل من الموافقات و خاطر من النفس و هو الذي يتقاضى الحظوظ العاجلة

ويظهر الدعاوى الباطلة • و خاطر من الشيطان و يسمى بخاطر العدو ان الشيطان عدو للمسلم وهو الذي يدعو الى المعاصي و المناهي و المكاره • و الفرق بين خاطر الحق و الملك ان خاطر الحق لا يعرضه شيئ و سائر الخواطر تضمحل و تتلاشى عنده • سئل بعض الكبار من برهان الحق فقال وارد يرد على القلب تعجز النفس عن تكذيبها و مع وجود الخاطر الملكي معارضة خاطر النفس و خاطر الشيطان و ان خاطر النفس لا ينقطع بنور الذكر بل يتقاضى الى مطلوبه لتصل الى مرادها الا اذا ادركها التوفيق الازلي فيقلع عنها عرق المطالبة • و اما خاطر الشيطان فانه ينقطع بنور الذكر و لكن يمكن ان يعود و ينسى الذكر و يغويه • و قال بعضهم الخاطر خطاب يردّ على القلوب و الضمائر و قيل كل خاطر من الملك فقد يوافقه صاحبه و قد يخالفه بخلاف الخاطر الحقاني فانه لا يحصل خلاف من العبد فيه • و فرق ميان خاطر نفس و خاطر شيطان همين است كه نفس آرزو بچيزى معين كند و الحاح كند تا بآن چيز رسد و شيطان آرزو بچيزى معين نكند بلكه چون داعي شود بمعصيتى كه آن را سالك اجابت نكند في الحال بسوى وسوسهٔ ديگر اندازد چه مقصود او در فعلى معين نيست مقصود او آنست كه مسلم را بهر طور در معصيتى اندازد كيف كان • و قال بعضهم الخواطر اربعة خاطر من الله تعالى و خاطر من الملك و خاطر من النفس و خاطر من العدو فالذي من الله تنبيه و الذي من الملك حث على الطاعة و الذي من النفس مطالبة الشهوة و الذي من العدو تزيين المعصية فبنور التوحيد يقبل من الله تعالى و بنور المعرفة يقبل من الملك و بنور الايمان ينهى النفس و بنور الاسلام يرد على الطاعة • و سئل الجنيد عن الخطرات فقال الخطرات اربعة خطرة من الله تعالى و خطرة من الملك و خطرة من النفس و خطرة من الشيطان فالتي من الله ترشد الى الاشارة و التي من الملك ترشد الى الطاعة و التي من النفس تجرّ الى الدنيا و طلب عزها و التي من الشيطان تجر الى المعاصي • و المشهور عند مشايخ الصوفية ان الخواطر اربعة كلها من الله تعالى بالحقيقة الا ان بعضها يجوز ان يكون بغير واسطة و بعضها بواسطة فما كان بغير واسطة وهو خير فهو الخاطر الرباني ولايضاف الى الله تعالى الا الخير ادبا و ما كان بواسطة و هو خير فهو الخاطر الملكي • و ان كان شرا فان كان بالحاح و تصميم على شيئ معين فيه حظ النفس فهو الخاطر النفساني و الا فهو الشيطاني • و جعل بعض المشايخ الواجب اي خطرة الواجب للحق و الحرام للشيطان و المندوب للملك و المكروه للنفس و اما المباح فلما لم يكن فيه ترجيح لم ينسب الى خاطر لا ستلزامه الترجيح • و الشيخ مجد الدين البغدادي زاد على الخواطر الاربعة خاطر الروح و خاطر القلب و خاطر الشيخ و بعضهم زاد خاطر العقل و خاطر اليقين و بالحقيقة هذه الخواطر مندرجة تحت الخواطر الاربعة • فان خاطر الروح و خاطر القلب مندرجان تحت خاطر الملك • و اما خاطر العقل فان كان في امداد الروح و القلب فهو من قبيل خاطر الملك و انكان في امداد النفس و الشيطان

فهو من قبيل خاطر العدو • و اما خاطر الشيخ فهو امداد همة الشيخ يصل الى قلب المريد الطالب مشتملا على كشف معضل و حل مشكل في و قت استكشاف المريد ذلك با ستمداده من ضمير الشيخ و في الحال ينكشف و يتبين و ذلك داخل تحت الخاطر الحقاني لان قلب الشيخ بمثابة باب مفتوح الى عالم الغيب فكل لحظة يصل امداد فيض الحق سبحانه على قلب المريد بواسطة الشيخ • و اما خاطر اليقين فهو وارد مجرد من معارضات الشكوك و لاريب انه داخل تحت الخاطر الحقاني • فائدة • تمييز الخواطر كماينبغي لا يتيسر الا عند تجلية مرآة القلب من الامور الطبعية الجسمانية بمصقل الزهد و التقوى و الذكر حتى تنكشف فيها صور حقائق الخواطر كما هي • و من لم يبلغ من الزهد و التقوى هذه المرتبة و يريد ان يميز بين الخواطر فله طريق و ذلك بان يزن اولا خاطره بميزان الشرع فان كان من قبيل الفرائض او الفضائل يمضيه و ان كان محرما او مكرو ها ينفيه و ان كان من قبيل المباحات فكل جانب يكون اقرب الى مخالفة النفس يمضيه و الغالب من سجية النفس ميلها الى شيئ دنّي • ثم يعلم ان مطالبات النفس على نوعين بعضها حقوق لابد منها و بعضها حظوظ فالحقوق ضرورة اذ قوام النفس و بقاء حيوٰتها مشروط و مربوط بها و الحظوظ ما زاد عليها فيلزم تمييز الحقوق من الحظوظ كي تمضى الحقوق و تنفي الحظوظ • و اهل البدايات يلزمهم الوقوف على الحقوق و حد الضرورة و تجاوزهم عن ذلك ذنب في حقهم • و اما المنتهي فله فتح طريق السعة و الخروج عن مضيق الضرورة الى فضاء المشاهدة و المسامحة و امضاء خواطر الحظوظ باذن الحق سبحانه و ان شئت الزيادة فارجع الى مجمع السلوك في فصل معرفة الخواطر •

الخمار بالكسر معجر زنان و در اصطلاح سالكان خمار احتجاب محبوبست بحجب عزت و ظاهر شدن پردهاي كثرت برروي وحدت و اين مقام تلوين سالك است كذا في كشف اللغات •

الخير بالفتح و سكون الياء المثناة التحتانية في اللغة بمعني نيكي و نيكو و نيكوتر كما في الصراح و ضده الشر قيل الحكماء ربما يطلقون الخير على الوجود و الشر على العدم و ربما يطلقون الخير على حصول كمال الشيئ و الشر على عدم حصوله قالوا الوجود خير محض و العدم شر محض فان ارادوا بالخير في هذا القول الوجود يكون معنى ذلك الوجود وجود محض فيخلو عن الفائدة و ان ارادوا به حصول الكمال فلا يشتمل لوجود الواجب لقيامه بذاته سواء اريد بالكمال صفة تناسب ما حصل له ويليق به او صفة كمال مقابلة لصفة نقصان فظهر ان قولهم المذكور ليس بصحيح على الاطلاق و قيل لم يريدوا بذلك تصوير معنى الخير و الشر كما حسب هذا القائل فقال ما قال فان معنا هما معلوم لجمهور الناس بداهة يوصفون بكل منهما اشياء مخصوصة و يسلبونهما عن اشياء أخر و لكنهم لا يفرقون ما بالذات و ما بالعرض و يطلقون الخير على كل منهما و كذا الشر • و القوم ذهبوا الى ان ما يطلقون عليه الخير قسمان خير بالذات و خير بالعرض و كذا الشر

فان القتل مثلا اذا تأملنا فيه وجدناه شرا باعتبار ما يتضمنه من العدم فانه ليس شرا من حيث ان القاتل كان قادرا عليه ولا من حيث ان الآلة كانت قاطعة ولا من حيث ان العضو المقطوع كان قابلا للقطع بل* من حيث انه ازال الحيٰوة و هو قيد عدمي و باقي القيود الوجودية خيرات نعم التحاؤهم في هذه المقدمة بانها ضرورية غير صحيح و الظاهر انها اقناعية و ان الامثلة التي ذكروها في هذا المقام توقع بها ظنا هكذا يستفاد من شرح التجريد و حواشيه * و الاحسن ما قال بعض الصوفية ان الوجود خير محض و بالذات لكونه مستندا الى العزيز الحكيم و العدم شر محض و بالذات لعدم استناده اليه و قد سبق في لفظ الجمال زيادة تحقيق لهذا في فصل اللام من باب الجيم فانك اذا قابلت المنافع بالمضار تجد المنافع اكثر و اذا قابلت الشر بالخير تجد الخير اكثر و كيف لا لان المؤمن يقابله الكافر و لكن المؤمن قد يمكن وجوده بحيث لا يكون فيه شر اصلا من اول عمره الى آخره كالانبياء و الاولياء و الكافر لايمكن وجوده بحيث لايكون فيه خير اصلا غاية ما فى الباب ان الكفر يحبطه ولا ينفعه و يستحيل نظرا الى العادة ان يوجد كافر لا يسقى العطشان شربة ماء و لا يطعم الجائع لقمة خبز و لا يذكر ربه في عمره و كيف لا و هو في زمان صباه كان مخلوقا على الفطرة المقتضية للخيرات فخلق الخير الغالب كما ان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل لا يناسب الحكمة الاترى ان التاجر اذا طلب منه درهم بدينار فلو امتنع و يقول في هذا شر و هو زوال الدرهم عن ملكي فيقال له لكن في مقابلته خير كثير و هو حصول الدينار في ملكك و كذلك الانسان لو ترك الحركة اليسيرة لما فيها من المشقة مع علمه انها تحصل له راحة مستمرة ينسب الى مخالفة الحكمة فاذا نظر الى الحكمة كان وقوع الخير المشوب بالشر القليل من اللطف فخلق الله العالم الذي فيه الشر لذلك و الى هذا اشار الله تعالى بقوله انيْ جاعل في الارض خليفة قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدماء و نحن نسبح بحمدك و نقدس لك فقال الله تعالى في جوابهم اني اعلم ما لا تعلمون اي اني اعلم ان هذا القسم يناسب الحكمة لان الخير فيه كثير و بيّن لهم خيره بالتعليم كما قال و علّم آدم الاسماء كلها يعني ايها الملائكة خلق الشر المحض و الشر الغالب و الشر المساوي لايناسب الحكمة و اما خلق الخير الكثير فمناسب * فقولهم اتجعل فيها من يفسد فيها اشارة الى الشر و اجابهم الله بما فيه من الخير بقوله و علم آدم الاسماء * فان قال قائل فالله قادر على تخليص هذا القسم من الشر بحيث لا يوجد فيه شر فيقال له ما قال الله تعالى و لو شئنا لآتينا كل نفس هداها و لكن حق القول مني لأملأن جهنم من الجنة و الناس اجمعين يعني لو شئنا خلصنا الخير من الشر لكن حينئذ لا يكون خلق الخير الغالب و هو قسم معقول فهل كان تركه للشر القليل و هو لا يناسب الحكمة و ان كان لا لذلك فلا مانع من خلقه فيخلقه لما فيه من الخير الكثير هذا خلاصة ما في التفسير الكبير في تفسير قوله و لو شئنا لآتينا كل نفس هداها في سورة الم السجدة * و في شرح المواقف في خاتمة مقصد انه تعالى مريد

لجميع الكائنات ان الحكماء قالوا الموجود اما خير محض لا شر فيه اصلا كالعقول و الافلاك و اما الخير غالب فيه كما في هذا العالم الواقع تحت كرة القمر فان المرض مثلا و ان كان كثيرا فالصحة اكثر منه و كذلك الالم كثير و اللذة اكثر منه فالموجود عندهم منحصر في هذين القسمين ٭ و اما ما يكون شرا محضا او كان الشر فيه غالبا او مساويا فليس شيئ منها موجودا فالخير في هذا العالم واقع بالقصد الاول داخل في القضاء دخولا اصليا ذاتيا و الشر واقع بالضرورة داخل في القضاء دخولا بالتبع و العرض و انما التزم في هذا العالم فعل ما غلب خيره لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فليس من الحكمة كما انه ليس من الحكمة ايجاد الشر المحض او الكثير او المساوي فلايعدّ من الحكمة ترك المطر الذي به حيوٰة العالم لئلا تنهدم به دُور معدودة الا ترى انه اذا لدغ اصبع انسان و علم ان حيوٰته في قطعها فانه يأمر بقطعها و يريده طبعا لارادة سلامته من الهلاك فسلامة البدن خير كثير يستلزم شرا قليلا فلابد للعاقل ان يختاره و اذا احترز عنه حتى هلك لم يعد عاقلا فضلا عن ان يعدّ حكيما فاعلا لما يفعله على ما ينبغي انتهى ٭ و الفرق بين الخير و الكمال يجيئ في لفظ اللذة في فصل الذال المعجمة من باب اللام ٭

الاختيار لغةً الايثار يعني برگزيدن و يعرف بانه ترجيح الشيئ و تخصيصه و تقديمه على غيره و هو اخص من الارادة ٭ و عند المتكلمين و الحكماء قد يطلق على الارادة كما يجيئ في فصل الدال من باب الراء المهملتين وقد يطلق على القدرة و يقابله الايجاب و المشهور ان له معنيين الاول كون الفاعل بحيث ان شاء فعل و ان لم يشأ لم يفعل فعدم الفعل لم تتعلق به المشيئة بل هو معلل بعدم المشيئة على ما ورد به الحديث المرفوع ما شاء الله كان و ما لم يشأ لم يكن و هذا المعنى متفق عليه بين المتكلمين و الحكماء الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشيئة الفعل الذي هو الفيض و الجود لازمة لذاته تعالى كلزوم العلم و سائر الصفات الكمالية له تعالى فيستحيل الانفكاك بينهما و ان مشيئة الترك و عدم مشيئة الفعل ممتنع فمقدمة الشرطية الاولى و هي ان شاء واجبة الصدق عندهم و مقدمة الشرطية الثانية و هي ان لم يشأ ممتنعة الصدق و صدق الشرطية لايتوقف على صدق شيئ من الطرفين فكلتا الشرطيتين صادقتان و المتكلمون قالوا بجواز تحقق مقدم كل من الشرطيتين فالمختار و القادر على هذا المعنى هو الذي ان شاء فعل و ان لم يشأ لم يفعل و الثاني صحة الفعل و الترك فالمختار و القادر هو الذي يصح منه الفعل و الترك و قد يفسران بالذي ان شاء فعل و ان شاء ترك و هذا المعنى مما اختلف فيه المتكلمون و الحكماء فنفاه الحكماء لاعتقادهم ان ايجاده تعالى العالم على النظام من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه و زعموا ان هذا هو الكلام التام و لم يتنبهوا على ان هذا نقصان تام فان كمال السلطنة يقتضي ان يكون الواجب قبل كل شيئ و بعده كما لا يخفى على العاقل المنصف و اثبته المتكلمون كلهم و هو الحق الحقيق اللائق بشانه تعالى لان حقيقة الاختيار هو هذا المعنى الثاني لان الواقع بالارادة و الاختيار ما يصح وجوده و عدمه بالنظر الى ذات الفاعل هكذا يستفاد من شرح المواقف

و بعض حواشيه ومما ذكره الصادق الحلواني في حاشية الطيبي * و قال مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف في بحث امتناع استناد القديم الى الواجب اعلم ان الايجاب على اربعة انحاء الاول وجوب الصدور نظرا الى ذات الفاعل من حيث هي مع قطع النظر عن ارادة الفاعل و غاية الفعل و هو ليس محل الخلاف لاتفاق الكل على ثبوت الاختيار الذي هو مقابله لله تعالى بل هو عند الحكماء غير متصور في حقه تعالى فانه لا يمكن النظر الى شيئ و قطع النظر عما هو عينه * و الثاني وجوب الصدور نظرا الى ذات الفاعل بان يكون الارادة و الغاية عين الفاعل * و بعبارة اخرى وجوب الصدور نظرا الى ذات الفاعل مع قطع النظر عن الخارج وهذا محل الخلاف بين الحكماء و المتكلمين فالحكماء ذهبوا الى هذا الايجاب في حقه تعالى و زعموا انه تعالى يوجد العالم بارادته التي هي عينه و ذاته تعالى غاية لوجود العالم بل علة تامة له و المتكلمون ذهبوا الى الاختيار المقابل لهذا الايجاب وقالوا انه تعالى اوجد العالم بالارادة الزائدة عليه لا لغرض او بالارادة التي هي عينه لغرض هو خارج عنه * و الثالث وجوب الصدور نظرا الى ارادة الفاعل و المصلحة المترتبة على الفعل و هذا محل الخلاف بين الاشاعرة و المعتزلة فالاشاعرة قالوا بالاختيار المقابل لهذا الايجاب حيث لم يقولوا بوجود الاصلح و جوزوا الترجيح بلا مرجح و المعتزلة قالوا بهذا الايجاب حيث ذهبوا الى وجوب الاصلح و امتناع الترجيح بلا مرجح * و الرابع وجوب الصدور بعد الاختيار و هذا الوجوب موكد للاختيار و لا خلاف في ثبوته و الاختيار الذي يقابله و اذا تعين ذلك علمت ان اثر الموجب على النحوين الاولين يجب ان يكون دائما بدوامه اي بدوام ذلك الموجب لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة و اثر الموجب على المعنيين الاخيرين و كذا اثر المختار على هذه المعاني كلها يحتمل الامرين هذا ماظهرلي في هذا المقام و الجمهور في غفلة عنه فظن بعضهم ان محل الخلاف بين الحكماء و المتكلمين هو الايجاب بالمعنى الاول و كلام اكثرهم مبني عليه و ظن بعضهم انه لاخلاف بين الحكماء و المعتزلة الا في قدم العالم و حدوثه مع اتفاقهما على ان ايجاد العالم ممكن بالنسبة الى ذاته تعالى بدون اعتبار الارادة و واجب مع اعتبار الارادة التي هي عينه انتهى كلامه * فالاختيار على المعنى الاول امكان الصدور بالنظر الى ذات الفاعل مع قطع النظر عن الارادة التي هي عين الذات و كذا عن الغاية و مرجعه الى كون الفاعل بحيث ان شاء فعل و ان لم يشأ لم يفعل و على المعنى الثاني امكان الصدور بالنظر الى ذات الفاعل مع قطع النظر عن الخارج و مرجعه الى كون الفاعل بحيث يصح منه الفعل و الترك و هو الذي نفاه الحكماء عنه تعالى * و اما تفسيرهم القدرة بصحة صدور الفعل و لا صدوره بالنسبة الى الفاعل فمبني على ظاهر الامر او بالنسبة الى ما وراء الصادر الاول هكذا ذكر مرزا زاهد ايضا و على المعنى الثالث امكان الصدور نظرا الى ارادة الفاعل و المصلحة و على المعنى الرابع امكان الصدور بعد الاختيار هذا ثم الاختيار عند المنجمين يطلق على وقت

لا احسن منه في زعم المنجم من الاوقات المناسبة لشروع امر مقصود فيها و تعيين مثل ذلك الوقت يحصل بملاحظة امور كثيرة منها ملاحظة الطالع هكذا ذكر الفاضل عبد العلي البرجندي في شرح بست باب *

الخيار اعلم ان الخيارات على سبعة عشر قسما الاول خيار الشرط و هو ان يشترط احد المتعاقدين او كلاهما الخيار بين قبول العقد ورده ثلثة ايام او اقل الثاني خيار الرؤية و هو ان يشتري شيئا لم يره فللمشتري الخيار اذا رآه وهو غير موقت بمدة و الثالث خيار العيب و هو ان يجد بالمبيع عيبا ينقص الثمن فله الخيار ان شاء يختار المبيع بكل الثمن او يرده الى البائع و الرابع خيار التعيين و هو ان يشتري احد الشيئين على انه يعين احد هما ايما شاء الخامس خيار النقد بان اشترى شيئا على انه ان لم ينقد ثمنه الى ثلثة ايام فلا بيع السادس خيار الغبن و هو ان يغرّ البائع المشتري او بالعكس او غرّه الدلال السابع خيار الكمية صورتها ان قال اشتريت ما في هذه الخابية ثم رأى ما فيها من الدهن او غيره او قال بعت بما في هذه الصرة ثم راى الدراهم التي فيها كان له الخيار و الثامن خيار الاستحقاق و صورته استحق بعض المبيع فان كان الاستحقاق قبل القبض خيّر فى الكل و ان كان بعده خيّر فى القيمي لا فى المثلي التاسع خيار التغرير الفعلي كالتصرية و المصراة هي ما كانت قليلة اللبن فشد البائع ضرعها و حبسها عن ولدها ليجتمع لبنها فيظن المشتري انها غزيرة اللبن و العاشر خيار كشف الحال وهو فيما اذا اشترى بوزن هذا الحجر ذهبا وفيما لو اشترى باناء لا يعرف قدره * و ادخل في خيار الكشف خيار التكشف و هو فيما اذا باع صبرة كل صاع بدرهم صح البيع في صاع مع الخيار للمشتري و الحادي عشر الخيار في خيانة المرابحة و الثاني عشر الخيار في خيانة التولية و هو ان تظهر خيانة البائع في بيع المرابحة باقراره او ببرهان على ذلك او بنكوله اخذه المشتري بكل ثمنه او رده لفوات الرضاء وفى التولية للمشتري الحط قدر الخيانة فى التولية وينبغي ان تكون الخيانة فى الوضيعة كذلك و الثالث عشر الخيار في فوات وصف مرغوب فيه نحو ان يشتري عبدا بشرط كونه خبازا او كاتبا فظهر بخلافه اخذه بكل الثمن او رده و الرابع عشر الخيار في تفريق صفقة بهلاك بعض المبيع قبل القبض و الخامس عشر الخيار في عقد الفضولي فان المالك يخير ان شاء اجاز و ان شاء ابطل و السادس عشر الخيار في ظهور المبيع مستاجرا و السابع عشر الخيار في ظهور المبيع مرهونا وهو ان يبيع الدار المستاجرة او الشيء المرهون فان اجاز المستاجر او المرتهن فلا خيار للمشتري و ان لم يجز فالخيار للمشتري ان شاء انتظر انقضاء مدة الاجارة فى الاجارة و انتظر اداء الدين فى المرهون او فسخ هكذا فى الدر المختار و شرحه للطحطاوي *

الاخيار بفتح الالف جمع خيراست و در اصطلاح سالکان اخيار هفت تن را گويند از جملۀ سيصد و پنجاه و شش مردان غيب هكذا في كشف اللغات ونيز دران در بيان لفظ اولياء واقع شده كه اخيار سيصد تن اند و ايشان را ابرار نيز خوانند و يجيء ايضا في لفظ الصوفي في فصل الفاء من باب الصاد *

فصل السين * **الخسيس** في اللغة فرومايه كما في الصراح و في بعض كتب اللغة الاخس زبون تر و هو مقابل للاشرف كما يجيئ في فصل الفاء من باب الشين * و في بعض كتب اللغة الخسيس الدني وقيل السفلة * و في التاتارخانية في باب الكفو الخسيس من يخدم الظلمة و ان كان ذا مروة * وفي البرجندي في اول كتاب البيع المراد بالخسيس في باب البيع ما يقل ثمنه كالخبز و اللحم و بالنفيس ما يكثر ثمنه كالعبد * و في بعض الكتب الشافعية الخسيس مادون نصاب السرقة * و قيل ما يعدّ في العادة خسيسا انتهى *

الاختلاس بمعني ربودن است و آن چنان باشد كه معني غزل بمدح آرد و يا معني مدح بغزل آرد مثال اول * ع * رمح تو راست چون قد زيباي دلبران * مثال دوم * ع * همي از راستي قدت برمح شاه دين ماند * كذا في جامع الصنائع * و اختلاس نزد قراء ترك تكميل حركت را گويند كما في شرح الشاطبي *

الخامسة بالميم عند المنجمين هي سدس عشر الرابعة *

الخماسي بالضم عند الصرفيين كلمة فيها خمسة احرف اصول سواء كان مجردا كجحمرش اومزيدا فيه كعضرفوط و هو لا يكون الا اسما *

المخمس على صيغة اسم مفعول من باب التفعيل عند الشعراء يطلق على قسم من المسمط كما يجيئ في فصل الطاء من باب السين * وعند المهندسين يطلق على شكل مسطح تحيط به خمسة اضلاع متساوية و ان لم تكن متساوية فلا يسمى مخمسا بل ذا خمسة اضلاع كما في كتب الحساب * وعند اهل التكسير و اهل الجفر يطلق على وفق مشتمل على خمسة وعشرين مربعا صغيرا *

الاعداد المخمسة يجيئ في فصل الدال من باب العين في لفظ الاعداد الطبعية *

مخمسة كتاب الدعوى عند الفقهاء اسم لمسئلة مشتملة على خمس مسائل مخصوصة مذكورة في كتاب الدعوى وهي قولهم سقط دعوى الملك المطلق ان برهن ذو اليد ان المدعى به وديعة او رهن او موجر او مغصوب هكذا في شروح مختصر الوقاية كجامع الرموز و البرجندي *

الخمسة المسترقة عند المنجمين اسم خمسة ايام معينة من ايام السنة ويجيئ في لفظ السنة في فصل الواو من باب السين *

الخمسة المفردة نزد بلغاء عبارتست از التزام منشي يا شاعر دركلام خود پنج حرف را يعني آ و ة ح ي كه پيش ازين دركلام نيارد مثاله * شعر * هوى يحيى هوى احياء حوّا * حوى احياء حوّا او يحيى * يعني فرود آمد بمسمى يحيى محبت قبيلهاى مسماة حوا ودرگرفت به قبيلهاي حوا آه كردن يحيى و اين صنعت از مخترعات اميرخسرو دهلوي است *

الاخنسية بفتح الالف و سكون الخاء و فتح النون فرقة من الخوارج الثعالبة اصحاب اخنس بن قيس هم كالثعالبة فى الاحكام الا انهم امتازوا عنهم بان توقفوا فيمن هو في دار البعثة من اهل القبلة فلم يحكموا عليه بايمان و لاكفر الا من علم حاله من ايمانه و كفره * و حرموا الاغتيال بالقتل لمخالفيهم و السرقة من اموالهم و نقل عنهم تجويز تزويج المسلمات من مشركي قومهم كذا في شرح المواقف *

فصل الشين * الخدش بالفتح و سكون الدال المهملة فى اللغة خراشيدن * و عند الاطباء هو تفرق اتصال واقع فى الجلد بشرط ان يكون قريب العهد و السحج ما يكون بعيد العهد كذا فى الاقسرائي * و في شرح القانونچة تفرق الاتصال ان كان فى الجلد يسمى خدشا ان كان دقيقا و سحجا ان كان منبسطا * و در وافيه آرد تفرق اتصال كه از پوست فرو نگذرد آنرا سحج گويند و خدش نيز گويند و آنچه بگوشت فرو گذرد آن را جراحت گويند *

الخفش بفتح الخاء و الفاء هو ان تكون الطبقة القرنية و العنبية رقيقتين ضعيفتين ينفذ فيهما شعاع الشمس و الضوء و هذه لا تكون الا مولودة مع الانسان * و عند اكثر الاطباء انه ضعف البصر مع نداوة تكون فى الاجفان و لذا سمي الخفاش به لضعف بصره كذا في بحر الجواهر *

فصل الصاد المهملة * الخصوص بالفتح و الضم فى اللغة الانفراد و يقابله العموم * وعند المنطقيين كون احد المفهومين غير اشمل من الآخر اما مطلقا او من وجه و يسمى ذلك المفهوم خاصا و اخص اما مطلقا او من وجه و يجيئ في لفظ العموم في فصل الميم من باب العين و لفظ الكلي في فصل اللام من باب الكاف * اعلم ان الخصوص قد يعتبر بحسب الصدق و قد يعتبر بحسب الوجود وقد يعتبر بحسب المفهوم و يجيئ في لفظ النسبة في فصل الباء من باب النون * و يطلق عندهم ايضا على كون القضية مخصوصة حملية كانت او شرطية * وعند الاصوليين كون اللفظ موضوعا بوضع واحد لواحد او لكثير محصور و ذلك اللفظ يسمى خاصا فاللفظ بمنزلة الجنس يشتمل المستعمل و المهمل و الموضوع يخرج المهمل و المراد بالوضع تخصيص اللفظ بازاء المعنى فيدخل فيه الحقيقة و المجاز و تقييد الوضع بالوحدة يخرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة و المراد بالواحد في قولهم لواحد اعم من الواحد الشخصي كزيد و يسمى هذا الخصوص خصوص العين و من الواحد الجنسي كالانسان و يسمى هذا الخصوص خصوص الجنس و من الواحد النوعي كرجل و امراة و يسمى هذا الخصوص خصوص النوع و قولهم لكثير يشتمل التثنية و الجمع المنكر و العام و اسم العدد و قيد محصور يخرج المنكر والعام * وذكر فخر الاسلام ان الخاص كل لفظ وضع لمعنًى واحد على الانفراد و كل اسم وضع لمسمًّى معلوم على الانفراد فالوضع يشتمل وضع الحقيقة و المجاز و خرج به المهمل و بقيد الوحدة خرج المشترك و المطلق ايضا عند من يقول بانه و اسطة بين الخاص و العام و هو قول بعض مشايخ الحنفية و الشافعية لان المطلق ليس

بمتعرض للوحدة و لا للكثرة لانها من الصفات و المطلق متعرض للذات دون الصفات و بعضهم جعل المطلق من الخاص النوعي و كذا الحال فى التعريف الاول في شموله للمطلق و عدم شموله له و بقيد الانفراد خرج العام و لم تخرج التثنية لانه اراد بالانفراد عدم المشاركة بين الافراد و قد تم التعريف بهذا و يتناول خصوص العين و الجنس و النوع الا انه افرد خصوص العين بالذكر بطريق عطف الخاص على العام اشارة الى كمال مغائرته لخصوص الجنس و النوع و قوة خصوصه بحيث لا شركة في مفهومه اصلا فعلى هذا المراد بالمعنى مدلول اللفظ و قيل المراد بالمعنى ما يقابل العين كالعلم و الجهل هذا تعريف لقسمي الخاص الاعتباري و الحقيقي تنبيها على جريان الخصوص فى المعاني و المسميات بخلاف العموم فانه لا يجري العموم فى المعاني و هذا وهم اذ ليس المراد بعدم جريان العموم فى المعاني انه مختص باسم العين دون اسم المعنى للقطع بان مثل لفظ العلوم و الحركات عام بل المراد ان المعنى الواحد لا يعم متعددا * و اعترض عليه ايضا بانه اذا كان تعريفا لقسمي الخاص كان الواجب ايراد كلمة او دون الواو لان المحدود ليس مجموع القسمين * وجوابه ان هذا بيان لقسميه على وجه يؤخذ منه تعريف القسمين بدليل انه ذكر كلمة كل و الخاص اسم لكل من القسمين لا لاحد القسمين على ان الواو قد تستعمل بمعنى او * وقيل المراد ان لفظ الخاص مقول بالاشتراك على معنيين احدهما الخاص مطلقا و الآخر خاص الخاص اعنى الاسم الموضوع للمسمى المعلوم اى المعين المشخص * و بالجملة فعلى هذا الخاص يطلق على معنيين احدهما ما يعم الاقسام الثلثة و ثانيهما ما هو احد اقسامه و هو خاص العين هذا كله خلاصة ما فى التلويح و كشف البزدوي و يجيئ ما يتعلق بهذا في لفظ العموم في فصل الميم من باب العين *

الخاص هو عند الاصوليين ما عرفت قبيل هذا * و عند المنطقيين يطلق بالاشتراك اللفظي على معان منها ما عرفت قبيل هذا و منها الخاصة في ميزان المنطق كلواحد من العرض اللازم و المفارق ان اختص بافراد حقيقة واحدة فهو خاص * و في شرحه بديع الميزان الماشي بالنسبة الى الانسان خاص اضافي للانسان انتهى الا ان اطلاق لفظ الخاصة ههنا اشهر يقال الضاحك خاصة الانسان و الماشي خاصة له و نحو ذلك فعلى هذا التاء في لفظ الخاصة ليست للتانيث بل للنقل من الوصفية الى الاسمية كما في لفظ الحقيقة * ثم لفظ الخاصة عند المنطقيين يطلق بالاشتراك اللفظي كما وقع فى الشفاء على المعنيين * الاول ما يختص بالشيئ بالقياس الى كل ما يغايره كالضاحك بالقياس الى الانسان و يسمى خاصة مطلقة و هي التي عدت من الكليات الخمس و يقابلها العرض العام و رسمت بانها المقولة على ما تحت طبيعة واحدة فقط قولا عرضيا و المراد بالطبيعة الحقيقة و في اختيارها على لفظ الماهية حيث لم يقل على ما تحت ماهية واحدة اشارة الى ان الخاصة و كذا العرض العام المقابل له لا تكون للماهية المعدومة اذ المعدوم مسلوب في نفسه فكيف يتصف بشيئ و المراد بالحقيقة اعم من النوعية و الجنسية فتشتمل خواص الاجناس ايضا

و لابد من اعتبار قيد الحيثية لان خواص الاجناس اعراض الماهية بالقياس الى انواعها و ما في قولنا ما تحت طبيعة يراد به جنس الافراد فيشتمل المختص بفرد واحد سواء كان له حقيقة كخواص الاشخاص التي لها ماهية كلية اولا كخواصه تعالى و خواص التشخصات و لما كان غرض المنطقي لم يتعلق بمثل هذه الخواص لانه لا يبحث عن احوال الجزئيات اخرجها البعض من تعريف الخاصة فقال هي المقولة على افراد طبيعة واحدة فقط قولا عرضيا و اراد بالافراد ما فوق الواحد لاجميع الافراد فيدخل في التعريف الخاصة الشاملة و غير الشاملة و قيد فقط لا خراج العرض العام و القيد الاخير لا خراج النوع و الفصل القريب و بكلواحد من القيدين خرج الجنس و الفصل البعيد * و قال الشيخ في الشفاء الخاصة المعتبرة اى التي هي احدى الكليات الخمس هي المقولة على اشخاص نوع واحد في جواب اي شيئ هو لا بالذات سواء كان نوعا اخيرا اولا * و لا يبعد ان يعني احد بالخاصة كل عارض لايّ كلي كان و لوجنسا اعلى و يكون ذلك حُسنا جدا لكن التعارف جرى في ايراد الخاصة على انها خاصة للنوع و للفصل * و الثاني ما يخص الشيئ بالقياس الى بعض ما يغايره و يسمى خاصة اضافية و غير مطلقة فهي ما يكون موجودة في غير ذلك الشيئ ايضا كالمشي بالنسبة الى الانسان هذا كله خلاصة ما في شرح المطالع و شرح الشمسية و حواشيهما * و بقي ههنا شيئ و هو انه لايعلم بين العرض العام و الخاصة الاضافية فرق و لامحذور في ذلك * قال في الحاشية الجلالية الخاصة التي هي احدى اقسام الكليات الخمس هي الخاصة المطلقه و اما اذا جعلت اعم من المطلقة و الاضافية كما ذهب اليه بعض المتأخرين فيكون الماشي بالنسبة الى الانسان خاصا و عرضا عاما معا فيتداخل بعض اقسام الكلي في بعض فلا تكون القسمة حقيقية بل اعتبارية انتهى * **التقسيم** * الخاصة المطلقة اما بسيطة او مركبة لان اختصاصها بالحقيقة اما لاجل التركيب اولا و الثاني البسيطة كالضحك للانسان و الاول المركبة ولابد ان يلتئم من امور كلواحد منها لا يكون مختصا بالمعروض و يكون مجموعها مختصا به مساويا له او اخص منه كقولنا بادى البشرة مستقيم القامة عريض الاظفار بالنسبة الى الانسان و ايضا كل من الخاصة المطلقة و العرض العام ثلثة اقسام لانه قد يكون شاملا لجميع افراد المعروض و هو اما لازم كالضاحك بالقوة للانسان و الماشي بالقوة و اما مفارق كالضاحك و الماشي بالفعل له و قد يكون غير شامل كالكاتب بالفعل للانسان و الابيض بالفعل له * و جماعة خصوا اسم الخاصة المطلقة بالشاملة اللازمة و حينئذ تجب تسمية القسمين الآخرين اي الخاصة الشاملة المفارقة وغير الشاملة بالعرض العام لئلا يبطل التقسيم المخمس اي تقسيم الكليات الى خمس ونسبه الشيخ في الشفاء الى الاضطراب لان الكلي انما يكون خاصة لصدقه على افراد حقيقة واحدة سواء وجد في كلها او بعضها دام اولم يدم و العام موضوع بازاء الخاص فهو انما يكون عاما اذا كان صادقا على حقيقة و غيرها فلا اعتبار في ذلك التخصيص لجهة العموم و الخصوص بل انما هو مجرد

اصطلاح • فائدة المعتبر عند جمهور المتأخرين في التعريفات الخاصة المطلقة المساوية وعند المحققين لا فرق بين الاقسام في الاعتبار في التعريفات ثم الخاصة عند اهل الهيئة تطلق بالاشتراك على اربعة معان الاول الخاصة الوسطية بمعنى قوس معينة من منطقة التدوير و الثاني الخاصة الوسطية بمعنى الحركة في تلك القوس و الثالث الخاصة المرئية بمعنى قوس اخرى معينة من منطقة التدوير و الرابع الخاصة المرئية بمعنى الحركة في تلك القوس فالخاصة الوسطية بمعنى القوس هي قوس من منطقة التدوير بين الذروة الوسطية و بين مركز جرم الكوكب على توالي حركة التدوير موافقا لتوالي حركة البروج كما في المتحيرة او مخالفا له كما في القمر وهذا على قياس ما قيل في النطاقات و الخاصة المرئية بمعنى القوس هي قوس من منطقة التدوير بين الذروة المرئية و مركز جرم الكوكب على توالي حركة التدوير و يسمى بالخاصة المعدلة ايضا لانها تحصل بزيادة تعديل الخاصة على الخاصة الوسطية اذا كان مركز التدوير هابطاً او بنقصانه عن الخاصة الوسطية اذا كان مركز التدوير صاعداً • اعلم ان الخاصة الوسطية لا تختلف في الازمنة المساوية و المرئية تختلف هكذا يستفاد مما ذكره عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة و غيره و معنى كل من الذروة الوسطية و المرئية و تعديل الخاصة يجيئ في موضعه و خاصة الشمس مركزه كما يجيئ في فصل الزاء المعجمة من باب الراء و الحركة الخاصة هي حركة التدوير كما مر و ذو الخاصية عند الاطباء هو الدواء الذي يكون تاثيره بصورته فقط موافقا للطبيعة بان لا يكون مفسد الحيوة و يجيئ في لفظ الغذاء في ناقص باب الغين المعجمة •

والخاصية بالحاق الياء تستعمل في الموضع الذي يكون السبب فيه مخفيا كقول الاطباء هذا الدواء يعمل بالخاصية فقد عبروا بها عن السبب المجهول للاثر المعلوم بخلاف الخاصة فانها في العرف تطلق على الاثر اعم من ان يكون سبب وجوده معلوما او مجهولا يقال ما خاصة ذلك الشيئ اي ما اثره الناشي منه و الخواص اسم جمع الخاصة لا جمع الخاصية لان جمعها خاصيات • و مطلق الخاصة اما ان يكون لها تعلق بالاستدلال اولا يكون وعلى التقديرين اما ان تكون هي لازمة لذلك التركيب لما هو هو او تكون كاللازمة له و الاول هو الخواص الاستدلالية اللازمة لما هو هو كعكوس القضايا و نتائج الاقيسة و الثاني هو الخواص الاستدلالية الجارية مجرى اللازم كوازم التمثيلات و الاستقراءات من التراكيب لا بمجرد الوضع و المزايا و الكيفيات عبارة عن الخصوصيات المفيدة لتلك الخواص و ارباب البلاغة يعبرون عن لطائف علم المعاني بالخاصة الجامعة لها وعن لطائف علم البيان بالمزية و خواص التراكيب كالخواص التي يفيدها الخبر المستعمل في معنى الانشاء و بالعكس مجازا فانه لابد في بيانها من بيان المعاني المجازية التي تترتب عليها تلك الخواص و اما المتولدات من ابواب الطلب فليست من جنس الخواص بل هي معان جزئية و الخواص و رائها وذلك ان الاستفهام مثلا يتولد منه الاستبطاء

و هو معنًى مجازي له و يلزمه الطلب و هو خاصة يقصدها البليغ في مقام يقتضيه وقس على هذا سائر المتولدات و حقيقة المزية المذكورة في كتب البلاغة هي خصوصية لها فضل على سائر الخصوصيات من جنسها سواء كانت تلك الخصوصية في ترتيب معاني النحو المعبر عنه بالنظم او في دلالة المعاني الاول على المعاني الثواني فهي متنوعة الى نوعين احدهما ما في النظم و حقه ان يبحث عنه في علم المعاني و ثانيها ما في الدلالة و حقه ان يبحث عنه في علم البيان و الفرق بين الخواص و المزايا التي تتعلق بعلم المعاني هو ان تلك المزايا تثبت في نظم التراكيب فتترتب عليها خواصها المعتبرة عند البلغاء فالمزايا المذكورة منشأ لتلك الخواص و كذا المزايا التي تتعلق بعلم البيان فانها تثبت في دلالة المعاني الثواني فتترتب عليها الخواص المقصودة بتلك الدلالة و هي الاغراض المترتبة على المجاز المرسل و الاستعارة و الكناية كذا في كليات ابي البقاء •

والخصوصية بالفتح افصح و حينئذ تكون صفة و الحاق الياء المصدرية لكون المعنى على المصدرية و التاء للمبالغة و اذا ضم يحتاج الى ان يجعل المصدر بمعنى الصفة او الياء للنسبة و التاء للمبالغة كذا في كليات ابي البقاء •

المخصوصة عند المنطقيين و تسمى بالشخصية ايضا قد سبق في لفظ الحملية في فصل اللام من باب الحاء المهملة •

المخصوص بالمدح و الذم عند النحاة يجيء تفسيرهما في افعال المدح و الذم في فصل اللام من باب الفاء •

الاختصاص في اللغة امتياز بعض الجملة بحكم و عند بعض اهل البيان هو الحصر و بعضهم فرق بينهما و يجيء في لفظ القصر في فصل الراء المهملة من باب القاف • قال النحاة من المواضع التي يضمر فيها الفعل قياسا باب الاختصاص و يكون الاختصاص على طريقة النداء بان يكون منقولا و ذلك بان يذكر المتكلم اولا ضمير المتكلم و يؤتي بعده بلفظ ايّ و يجري مجراه في النداء من ضمه و الاتيان بعده بهاء التنبيه و وضعه بذي اللام او يذكر بعد ضمير المتكلم في مقام لفظ اي اسم مضاف دال على مفهوم ذلك الضمير و ذلك اما ان يكون لمجرد بيان المقصود بذلك الضمير نحو انا افعل كذا ايها الرجل اي انا افعل كذا مختصا من بين الرجال بفعله فان قولك ايها الرجل لتوكيد الاختصاص لان الاختصاص قد وقع اولا بقولك انا و ليس بنداء لان المراد بصيغة ايّ هو ما دل على ضمير المتكلم السابق لا المخاطب فهو اي قولك ايها الرجل في محل النصب لانه حال في تقدير مختصا من بين الرجال و حكمه في الاعراب و البناء حكم المنادى لان كل ما انتقل من باب الى باب فاعرابه على حسب ما كان عليه او يكون لبيان المفهوم من الضمير مع افتخار نحو انا اكرم الضيف ايها الرجل و كذا انا معشر العرب نفعل

كذا فان المعشر المضاف الى العرب فيه قائم مقام اي في محل النصب على الحال و دال على مفهوم ضمير المتكلم و على الافتخار ايضا او مع التصاغر نحو انا المسكين ايها الرجل و يجب حذف حرف النداء في باب الاختصاص • و قد يكون الاختصاص على غير طريقة النداء بان لا يكون منقولا عنه نحو نحن العرب اقرب الناس للضيف فانه ليس منقولا من النداء لان المنادى لا يكون معرفا باللام فيكون نصبه بفعل مقدر اي اخص العرب و لايجوز اظهاره كذا في العباب •

الاختصاصات الشرعية عند الاصوليين هي الاغراض المترتبة على العقود و الفسوخ كملك الرقبة في البيع و ملك المنفعة في الاجارة و البينونة في الطلاق كذا في التلويح في باب الحكم •

اختصاص الناعت و هو التعلق الخاص الذي يصير به احد المتعلقين ناعتا للآخر والآخر منعوتا به و النعت حال و المنعوت محل كالتعلق بين لون البياض و الجسم المقتضي لكون البياض نعتا للجسم و الجسم منعوتا به بان يقال جسم ابيض كذا في السيد الجرجاني •

التخصيص هو في اللغة تمييز بعض الجملة بحكم و لذا يقال خص فلان بكذا كذا في كشف البزدوي • و في عرف النحاة تقليل الاشتراك الحاصل في النكرات و تقليل الاشتراك الحاصل في المعارف عندهم لا يسمى توضيحا بل التوضيح عندهم رفع الاحتمال الحاصل في المعرفة و هذا هو المراد بالتخصيص و التوضيح في قولهم الوصف قد يكون للتخصيص و قد يكون للتوضيح • و قد يطلق التخصيص على ما يعم تقليل الاشتراك و رفع الاحتمال و تحقيق ذلك ان الوصف في النكرات انما يقلل الاحتمال و الاشتراك و في المعارف يرفعه بالكلية فان رجلا في قولك رجل عالم كان يحتمل على سبيل البدلية جميع افراده و بذكر العالم قد زال الاحتمال حيث علم ان ليس المراد غير العالم و بقي الاحتمال بالنسبة الى افراد العالم و اما زيد في قولك زيدن التاجر عند اشتراكه بين التاجر و غيره فكان محتملا لهما و بذكر الوصف ارتفع ذلك الاحتمال بالكلية لا يقال قد يرتفع الاحتمال بذكر الوصف في النكرات كما اذا لم يكن الموصوف الا واحدا و قد لا يرتفع في المعارف كما اذا كان الموصوف بالتجارة من المسمين بزيد متعددا لانا نقول مفهوم النكرة الموصوفة كلي و ان كان منحصرا في فرد بحسب الواقع فلم يرتفع الاحتمال بالكلية نظرا الى المفهوم و عند كون الموصوف بالتجارة من المسمين بزيد متعددا يجب ذكر الصفة الرافعة للاحتمال لانه انما يستعمل في واحد منهم بعينه و ذكر الوصف لدفع مزاحمة الغير ليتعين المراد فيجب ذكر ما يعين المراد بخلاف النكرة فانها تستعمل في مفهومها الكلي و لذا تكون حقيقة و ان قيدت بوصف لا توجد الا في واحد • ثم كون الوصف رافعا للاحتمال في سائر المعارف محل تردد • اعلم ان الاشتراك و الاحتمال اما معنوي اي ناش من المعنى كما في النكرات و اما لفظي اي ناش من اللفظ سواء كان بحسب الاوضاع المتعددة كما في المشترك اللفظي بالقياس الى افراد معنى واحد فهو ناش من المعنى

من قبيل الاشتراك المعنوي او بحسب وضع واحد كما في سائر المعارف فان المعرف بلام العهد الخارجي مثلا كالرجل يصلح ان يطلق على خصوصية كل فرد من المفهومات الخارجية اما لانه موضوع بازاء تلك الخصوصيات وضعا عاما و اما لانه موضوع لمعنى كلي ليستعمل في جزئياته لا فيه و اياما كان فالاحتمال ناش من اللفظ فقال السيد السند الظاهر انهم ارادوا الاشتراك المعنوي لان التقليل انما يتصور فيه بلا تمحل كما في رجل عالم فلاتكون جارية في قولنا عين جارية صفة مخصصة و قد يتمحل فيحمل الاشتراك على ما هو اعم من المعنوي و اللفظي و تجعل جارية صفة مخصصة لانها قللت الاشتراك بان رفعت مقتضى الاشتراك اللفظي و هو احتمال العين لمعانيه فلم يبق في عين جارية الا الاشتراك المعنوي بين افراد ذلك المعنى ٭ و صاحب الاطول قال الظاهر ان التخصيص محمول على ازالة الاشتراك لفظيا كان او معنويا اما في الجملة او بالكلية الا انه فسر بتقليل الاشتراك لانه الغالب في التخصيص و قلما يبلغ مرتبة الازالة بالكلية ٭ فان قلت الرجل العالم خير من الجاهل في صورة الاستغراق لا يتصور ان يكون لتقليل الاحتمال اذ لا احتمال للمستغرق بل لتقليل الشمول فهل يجعل تقليل الشمول من التخصيص قلت قرينة الاستغراق تقوم بعد الوصف فالوصف لتقليل الاحتمال و القرينة لتعمم ما رفع فيه بعض الاحتمال فيكون الوصف فيه مخصصا ٭ فان قلت لا يتم ذلك في كل رجل عالم قلت دخل الكل على الموصوف و لذا لا يمكن وصف الكل بل يجب اجراء الوصف على المضاف اليه ولو جعل تقليل الاشتراك عبارة عن رفع الاحتمال او ازالة بعض الشمول لان مقتضى الاشتراك قد يكون الشمول و ان كان الاكثر الاحتمال هان الامر انتهى و في عرف اهل المعاني هو القصر و يجيء في فصل الراء من باب القاف و في عرف الاصوليين يطلق على معان ٭ منها قصر العام على بعض مسمياته و هذا مصطلح الشافعية و المالكية فقيل المراد بالمسميات اجزاء المسمى للقطع بان الآحاد كزيد و عمرو مثلا ليس من افراد مسمى الرجال اذ مسماه ما فوق الاثنين من هذا الجنس لكن التحقيق على ما يجيء في لفظ العام انها الآحاد التي دل العام عليها باعتبار امر اشتركت فيه و هو معنى مسميات العام لا افراد مدلوله و لولا انهم جوزوا التخصيص بمثل الاستثناء الى الواحد لجاز جعل مسميات صيغة الجمع هي الجماعات لا الآحاد فيتناول التعريف ما اريد به جميع المسميات اولا ثم اخرج بعض كما في الاستثناء و ما لم يرد به الا بعض مسمياته ابتداء كما في غيره فالمراد بالكافرين في مثل اقتلوا الكافرين الا اهل الذمة جميع الكفار ليصح اخراج اهل الذمة فيتعلق الحكم فيكون القصر على البعض باعتبار الحكم فقط و في مثل اقتلوا الكافرين و لاتقتلوا اهل الذمة يتبين ان المراد بالكافرين غير اهل الذمة خاصة فيكون القصر على البعض باعتبار الدلالة و الحكم جميعا و يكون معنى القصر في الاول ان اللفظ الذي يتناول جميع المسميات قد اقتصر الحكم على بعضها و في الثاني ان اللفظ الذي كان يتناول في نفسه قد اقتصرت

دلالتها على البعض خاصة وحينئذ يندفع ما يتوهم من ان اللفظ ان كان على عمومه فلا قصر و ان وجدت قرينة صارفة عنه فلا عموم ولاقصر * و قال ابو الحسين هو اخراج بعض ما تناوله الخطاب و يرد عليه ان ما اخرج فالخطاب لم يتناوله و اجيب بان المراد ما يتناوله الخطاب بتقدير عدم المخصص كقولهم خصص العام و هذا عام مخصص ولا شك ان المخصّص ليس بعام لكن المراد به كونه عاما لولا تخصيصه و هذ ظاهر في غير استثناء و اما في الاستثناء فاللفظ عام يتناول الجميع و ان لم يكن الخطاب اي الحكم عاما فعبارة ابي الحسين يفتقر الى هذا التاويل في الاستثناء و غيره وفي الاخراج ايضا لاقتضائه سابقية الدخول و قولنا قصر العام على بعض مسمّاته انما يفتقر اليه في غير الاستثناء فيكون اولى و بعضهم لم يفرق بين العام و الخطاب فزعم ان عبارة ابي الحسين لايفتقر الى التاويل لان الخطاب في نفسه متناول لذلك البعض المخرج * وقيل هو تعريف ان العموم للخصوص و المراد بالتخصيص هو الاصطلاحي و بالخصوص اللغوي كانه قيل التخصيص تعريف ان المراد باللفظ الموضوع لجميع الافراد هو البعض منها فلا دور و لا تساوى الحد و المحدود في الجلاء و الخفاء باعتبار ان من عرف حصول الخصوص عرف تحصيل الخصوص و بالعكس لان الخصوص اللغوي قد عرف و التخصيص الاصطلاحي بعد لم يعرف * وقيل هو بيان ما لم يرد باللفظ العام * و منها قصر العام على بعض افراده بكلام مستقل مقترن اي غير متراخ وهذا مصطلح الحنفية فبقيد الكلام خرج المخصص الغير الكلامي فانه ليس بتخصيص اصطلاحي نحو العقل في قوله تعالى وهو خالق كل شيئ فان العقل يخصص ذات الله تعالى و الحس في نحو قوله تعالى واُوتيَت من كل شيئ فان الحس يخصص مالم يكن في ملك بلقيس و العادة في نحو لاياً كل الرأس فانه لا يتناول رأس الطير مثلا وبقيد المستقل خرج غير المستقل وهو الكلام الذي يتعلق بصدر الكلام اي ما هو صدر و مقدم في الاعتبار سواء كان مقدما في الذكر او لم يكن فلا يرد الشرط المقدم على الجزاء فانه مؤخر اعتباراً و كذا لا يرد الاستثناء المقدم على المستثنى منه و نحو ذلك ولا يكون تاما بنفسه حتى لو ذكر منفرد الا يفيد المعنى فانه ليس بتخصيص عند الحنفية بل ان كان بالا و اخواتها فاستثناء و الا فان كان بان يؤدي موادها فشرط و الا فان كان بالى و ما يفيد معناها فغاية والا فصفة او غيرها وبقيد المقترن خرج النسخ فانه اذا تراخى دليل التخصيص يسمى نسخا لاتخصيصا * و منها قصر العام على بعض افراده بدليل مستقل وبهذا المعنى يطلق التخصيص ايضا عند الحنفية و بهذا الاعتبار يقال النسخ تخصيص فله عندهم معنيان و مما ينبغي ان يعلم انه ليس معنى القصر عند الحنفية ثبوت الحكم للبعض و نفيه عن البعض فان هذا قول بمفهوم الصفة و الشرط و هو خلاف مذهبهم بل المراد من القصر ان يدل على الحكم في البعض و لا يدل في البعض الآخر لا نفيا ولا اثباتا حتى لو ثبت ثبت بدليل آخر و لو انعدم انعدم بالعدم الاصلي و انه لا بد في التخصيص من معنى المعارضة ولا يوجد ذلك في الدليل الغير المستقل فان الاستثناء مثلا لبيان انه لم يدخل تحت

الصدر لا ان هناك حكمان احدهما معارض للآخر كما يوجد في الدليل المستقل • و منها قصر اللفظ على بعض مسمّاته و ان لم يكن ذلك اللفظ عاما فهذا اعم من المعنى الاول و هذا كما يقال للعشرة انه عام باعتبار تعدد آحاده مع القطع بان آحاده ليست مسمّاتها و انما مسمّاتها العشرات فاذا قصر العشرة مثلا على خمسة بالاستثناء عنه قيل قد خصص و كذلك المسلمون للمعهودين نحو جاءني مسلمون فاكرمت المسلمين الا زيدا فانهم يسمون المسلمين عاما والاستثناء عنه تخصيصا له • اعلم ان التخصيص كما يطلق على القول كما عرفت كذلك قد يطلق تجوزًا على الفعل و كذلك النسخ صرح بذلك في العضدي في مباحث السنة * تقسيم التخصيص بالمعنى الاول قالوا المخصص ينقسم الى متصل و منفصل لانه اما ان لا يستقل بنفسه او يستقل و الاول المتصل و الثاني المنفصل و المخصص المتصل خمسة الاستثناء و الشرط و الصفة و الغاية وبدل البعض نحو جاءني القوم اكثرهم و المنفصل اما كلام او غيره كالعقل نحو خالق كل شيئ فان العقل هو المخصص للشيئ بما سوى الله تعالى و تخصيص الصبي و المجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل وكالحس نحو او تيت من كل شيئ وكالعادة نحولا ناْكل رأسا فانه يقع على ما يتعارف اكله مشويا و كالتشكيك نحو كل مملوك لي حر لا يقع على المكاتب فهذا اي التخصيص بالمستقل تخصيص اتفاقا بين الحنفية و الشافعية و المالكية بخلاف التخصيص بغير المستقل فانه مختلف فيه كما عرفت هذا كله هو المستفاد من كشف البزدوي و التلويح والعضدي و حاشية التفتازاني •

تخصيص العلة عند الاصوليين هو ان يقول المجتهد كانت علتي صفة مؤثرة لكن تخلف الحكم عنها بمانع كذا في نور الانوار شرح المنار و يجيئ في لفظ النقض ايضا في فصل الضاد المعجمة من باب النون •

الخلاص بالفتح في اللغة بمعنى رهائي كما في الصراح واما في الشرع فقيل هو الدرك • و قيل هو تخليص المبيع من المستحق و تسليمه الى المشتري ويجيئ في لفظ الدرك في فصل الكاف من باب الدال •

الاخلاص بكسر الهمزة هو عند السالكين اخراج الخلق عن معاملة الله تعالى اي لا يفعل فعلا الا لله تعالى هكذا في مجمع السلوك و في مواضع آخر منه الاخلاص ان تكون جميع حركاته و سكناته و قيامه و قعوده و تقلباته و افعاله و اقواله لله تعالى • وفي الصحائف في الصحيفه التاسعة عشرة الاخلاص تجرد الباعث للواحد ويضاده الاشتراك وكمال اخلاص صدق است انتهى • ومآل العبارات واحد • وفي شرح القصيدة الفارضية اعلم ان كل ما يظهر من العبد قولا كان او فعلا عملا كان او حالا فله وجه الى الخلق ووجه الى الحق سبحانه فمن اخلص وجه الحق عن وجه الخلق يسمى مخلصا بالكسر وفعله يسمى اخلاصا وينقسم الى اخلاص و اخلاص اخلاص اما الاول فينقسم بحسب ما يظهر من العبد اربعة اقسام الاول اخلاص في الاقوال بان يخلص عبارة

فعل الحق فيما يظهر على لسانه من الاقوال عن عبارة فعل نفسه و عبارة نظره تعالى عليه عن عبارة نظر غيره • و الثاني اخلاص في الافعال الى المباحات بان يخلص في كل عمل وجه طلب رضاء الحق تعالى فيما يفعله عن وجه طلب حظه من الدنيا من جر نفع او دفع مضرة ولا يفعله الا لوجه الله تعالى و الثالث اخلاص في الاعمال اي العبادات الشرعية بان يخلص في كل عمل وجه طلب رضا الحق عن وجه طلب حظه و تربص حسن ثوابه في الآخرة • و الرابع اخلاص في الاحوال اي الالمامات القلبية و الواردات الغيبية بان يخلص في كل حال وجه نظر الحق عليه عن وجه نظر الخلق و لا يبالي بنظرهم اصلا مبالاته بوجودهم • واما الثاني اي اخلاص الاخلاص فهوان يخا ... حه فعل الله تعالى في اخلاصه عن فعله فلا يرى الاخلاص فعله بل يراه محض فعل الله تعالى فالمخلص بـ ... بقة هو الله تعالى وهو مخلص بالفتح لا مخلص وهذا نهاية الاخلاص انتهى • و در مجمع السلوك ... لاص در عمل آنست كه صاحب آن در دنيا و آخرت بران عوض نخواهد و اين اخلاص صديقان ... اما كسى كه بر اميد بهشت و بيم دوزخ عمل كند او نيز مخلص است ليكن از جملهٔ مخلصان صديقان نباشد و هركه عمل براي مجرد ريا كند در معرض هالكان باشد و هذا معنى ما قيل الخالص ما اريد به وجه الله تعالى و هذا معنى قول رويم الاخلاص ان لا يرضى صاحبه عليه عوضا في الدارين و لا حظا في الملكين • و قول بعض المشايخ الخالص هو الذي لا باعث له الا طلب القرب من الحق • و في السيد الجرجاني الاخلاص في اللغة ترك الرياء في الطاعات و في الاصطلاح تخليص القلب عن شائبة الشوب المكدر لصفائه و تحقيقه ان كل شيء يتصور ان يشوبه غيره فاذا صفا عن شوبه و خلص عنه يسمى خالصا و يسمى الفعل المخلص اخلاصا قال الله تعالى من بين فرث و دم لبنا خالصا فانما خلوص اللبن ان لا يكون فيه شوب من الفرث و الدم • و قال الفضيل بن عياض ترك العمل لاجل الناس رياء و العمل لاجلهم شرك و الاخلاص الخلاص من هذين و ايضا فيها الاخلاص ان لا تطلب لعملك شاهدا غير الله • و قيل الاخلاص تصفية الاعمال من الكدورات • و قيل الاخلاص ستر بين العبدين و بين الله تعالى لا يعلمه ملك فيكتبه و لا شيطان فيفسده و لا هوى نتميله • و الفرق بين الاخلاص و الصدق الصدق اصل و هو الاول و الاخلاص فرع و هو تابع و فرق آخر ان الاخلاص لا يكون الا بعد الدخول في العمل •

التخلص عند البلغاء يطلق على اتيان المادح اسمه في المدح كما في جامع الصنائع • و على الانتقال مما افتتح به الكلام الى المقصود مع رعاية المناسبة قال في الاتقان في فصل المناسبة بين الآيات و يقرب من الاستطراد او حتى لا يكاد ان يفترقا • حسن التخلص و هو ان ينتقل مما ابتدئ به الكلام الى المقصود على وجه سهل يختلسه اختلاسا دقيق المعنى بحيث لا يشعر السامع بالانتقال من المعنى الاول الا قد وقع الثاني بشدة الالتيام بينهما • و قد غلط ابو العلاء محمد بن غانم في قوله لم يقع منه في القرآن شيء

لما فيه من التكلف و قال ان القرآن انما ورد على الاقتضاآت التي هي طريقة العرب من الانتقال الى غير ملائم و ليس كما قال ففيه من التخلصات العجيبة ما يحير العقول و انظر الى سورة الاعراف كيف ذكر الانبياء و القرون الماضية و الامم السابقة ثم ذكر موسى الى ان قص حكاية السبعين رجلا و دعائه لهم ولسائر امّته بقوله و اكتب لنا في هذه الدنيا حسنة و في الآخرة وجوابه تعالى عنه ثم تخلص بمناقب سيد المرسلين بعد تخلصه لامّته بقوله قال عذابي اصيب به من اشاء و رحمتي وسعت كلشيئ فساكتبها للذين من صفاتهم كيت و كيت و هم الذين يتبعون الرسول النبي الامي و اخذ في صفاته الكريمة وفضائله وفي سورة الشعراء حكى قول ابراهيم و لا تخزني يوم يبعثون فتخلص منه الى وصف المعاد بقوله يوم لا ينفع مال و لا بنون الى آخره و في سورة الكهف حكى قول ذي القرنين في السد فاذا جاء وعد ربي جعله دكاء وكان وعد ربي حقا فتخلص منه الى وصف حالهم بعد دكّه الذي هو من اشراط الساعة ثم النفخ في الصور ثم ذكر الحشر و وصف مآل الكفار و المومنين * وقال بعضهم الفرق بين التخلص والاستطراد انك في التخلص تركت ماكنت فيه بالكلية و اقبلت على ما تخلصت اليه و في الاستطراد تمر بذكر الامر الذي استطردت اليه مرورا كالبرق الخاطف ثم تتركه و تعود الى ما كنت فيه كانك لم تقصد و انما عرض عروضا * قيل و بهذا يظهر ان ما في سورة الاعراف و الشعراء من باب الاستطراد لا التخلص لعوده في الاعراف الى قصة موسى عليه السلام بقوله و من قوم موسى الى آخره و في الشعراء الى ذكر الانبياء و الامم * و يقرب من حسن التخلص الانتقال من حديث الى آخر تنشيطا للسامع مفصولا بهذا كقوله تعالى في سورة صٓ بعد ذكر الانبياء هذا ذكر و ان للمتقين لحسن مآب فان هذا القرآن نوع من الذكر فلما انتهى ذكر الانبياء و هو نوع من التنزيل اراد ان يذكر نوعا آخر و هو ذكر الجنة و اهلها ثم لما فرغ قال هذا و ان للطاغين لشر مآب فذكر النار و اهلها * قال ابن الاثير في هذا المقام من الفصل الذي هو احسن من الوصل و هي علامة وكيدة بين الخروج من كلام الى آخر و يقرب ايضا منه حسن المطلب * قال الزنجاني و الطيبي و هو ان يخرج الى الغرض بعد تقدم الوسيلة كقوله اياك نعبد و اياك نستعين * قال الطيبي و مما اجتمع فيه حسن المطلب و حسن التخلص قوله تعالى حكاية عن ابراهيم فانهم عدولي الارب العالمين الذي خلقني فهو يهدين الى قوله ربّ هب لي حكما و الحقني بالصالحين انتهى ما في الاتقان *

فصل الضاد المعجمة * الانخفاض

بالفاء عند اهل الهيئة هو مقابل الاستعلاء كما يجيئ في فصل الواو من باب العين *

فصل الطاء المهملة * المخروط

هو عند المهندسين يطلق على معان * منها المخروط المستدير التام و هو جسم تعليمي احاط به سطح مستدير اي دائرة و سطح صنوبري مرتفع من محيط ذلك السطح المستدير متضائقا الى نقطة بحيث لوادير خط مستقيم و اصل بين محيط ذلك السطح

المستدير وبين تلك النقطة ماسّة في كل الدورة اي ماس ذلك الخط ذلك السطح وقولنا مرتفع صفة كاشفة لقولنا صنوبري • و بعبارة اخرى هو جسم احد طرفيه دائرة و الآخر نقطة و يحصل بينهما سطح تفرض عليه اي على ذلك السطح الخطوط المستقيمة الواصلة بينهما اي بين محيط الدائرة و تلك النقطة • وعرف ايضا بانه جسم يحدث من ادارة مثلث قائم الزاوية على احد ضلعي القائمة المفروض ثابتا الى ان يعود الى وضعه الاول • و ليس المراد بالحدوث الحدوث بالفعل كما هو المتبادر بل الحدوث من حيث التوهم اذ الخط عندهم عرض حال في السطح الحال في الجسم فلا يمكن حصول السطح بحركة الخط المتأخر عنه في الوجود و لا حصول الجسم من حركة السطح المتأخر عنه و على هذا يحمل كل ما وقع في عباراتهم مما يشعر بحدوث الخط من حركة النقطة و السطح من حركة الخط و الجسم من حركة السطح • ثم تلك الدائرة تسمى بقاعدة المخروط و تلك النقطة برأس المخروط و ذلك السطح المستدير اي الصنوبري بالسطح المخروطي و الخط الواصل بين تلك النقطة و مركز القاعدة بسهم المخروط و محوره فان كان ذلك الخط عمودا على القاعدة فالمخروط قائم و الا فمائل • و اما ما قيل في تعريف المخروط المذكور من انه ما يحدث من ادارة خط موصول بين محيط دائرة و نقطة لا تكون على تلك الدائرة الى ان يعود على وضعه الاول ففيه ان حركة الخط المذكور انما تحدث سطحا مخروطيا لا جسما مخروطيا لما تقرر عندهم من ان حركة الخط تحدث شكلا مسطحا لا مجسما • ومنها المخروط المستدير الناقص و هو المخروط المستدير التام المقطوع عنه بعضه من طرف النقطة التي هي رأسها • و بالجملة فاذا قطع المخروط المستدير التام بسطح مستو يوازى القاعدة كان القسم الذي يلي القاعدة مخروطا مستديرا ناقصا و اما القسم الذي يلي الرأس فمخروط تام لصدق تعريفه عليه • ومنها المخروط المضلع و هو جسم تعليمي احاط به سطح مستو ذو اضلاع ثلثة فصاعدا هو اي ذلك السطح قاعدة ذلك الجسم و احاط به ايضا مثلثات عددها مساو بعدد اضلاع القاعدة و رؤسها اي رؤس تلك المثلثات جميعا عند نقطة هي رأسه اي رأس ذلك الجسم فانكانت تلك المثلثات متساوية الساقات فالمخروط قائم و الا فمائل • ومنها المخروط الذي يكون شبيها للمستدير او المضلع بان يكون رأسه نقطة وقاعدته لا تكون دائرة ولا شكلا مستقيم الاضلاع بل سطحا يحيط به خط واحد ليس بدائرة كالسطح البيضي و منه ما يكون رأسه نقطة و قاعدته سطحا يحيط به خطوط بعضها مستقيم و بعضها مستدير وهذه المعاني كلها مما يستفاد من ضابطة قواعد الحساب و غيرة • اعلم ان المخروط ما خوذ من قولهم رجل مخروط الوجه او مخروط اللحية اذا كان فيه او فيها طول بلا عرض كذا قيل ثم اقول اطلاق المخروط على هذه المعاني بالاشتراك اللفظي لا المعنوي اذ لا يتحقق ههنا مفهوم مشترك بين الكل فان غاية ما يمكن ههنا ان يقال ان المخروط هو الذي يكون في احد جانبيه في الطول سطح و في الآخر نقطة و هذا المفهوم ليس بجامع لعدم صدقه على المخروط المستدير

الناقص و ليس بمانع ايضا اذ لا ينحصر في تلك الاقسام المذكورة كما يشهد به التأمل •

الخط بالفتح و التشديد لغةً تصوير اللفظ بحروف هجائه المعبر عنه بالفارسية بنوشتن و عند الصوفية هو ما قال في كشف اللغات خط در اصطلاح صوفيان اشارت بحقيقت محمدي است من حيث هي شامل خفا و ظهور وكمون و بروز است و نيز گفته اند كه خط عبارت است از عالم ارواح كه اقرب مراتب وجود است بغيب هويت در تجرد و بى نشاني • و عند بعض المتكلمين هو الجوهر المركب من جواهر فردة بحيث لايكون له الاطول ويسمى ايضا بالخط الجوهري وقد سبق في لفظ الجسم في فصل الميم من باب الجيم و يجيئ ايضا في لفظ المقدار • و عند الحكماء و المهندسين عرض هو كم متصل له طول فقط اي مقدار له طول فقط • و في اشكال التاسيس الخط طول بلا عرض و قال شارحه كان المراد به ما له طول فقط • ثم الخط اما مفرد و هو ما يعبر عنه باسم واحد كثلثة وجذر ثلثة و اما مركب وهو ما يعبر عنه باسمين ويسمى ذا الاسمين ايضا كثلثة و جذر ثلثة مجموعين على ما في حواشي تحرير اقليدس • و ايضا الخط اما مستقيم او محدب فالمستقيم اقصر الخطوط الواصلة بين النقطتين اللتين هما طرفاه فان النقطتين يمكن ان يوصل بينهما بخطوط غير متناهية العدد فما كان منها بحيث لا يمكن ان يوجد اقصر منها فهو المستقيم ولا يكفي في ذلك ان يكون اقصر بالفعل لجواز ان تكون الخطوط الواصلة بالفعل و يمكن ان يوصل بينهما اقصر منه فلا تكون تلك الخطوط مستقيمة • و عرف ايضا بانه الذي بعده مساو للبعد الذي بين طرفيه وهذا الرسم قريب من الاول و بانه الذي يستر طرفه ما عداه اذا وقع في امتداد شعاع البصر و المحدب بخلاف المستقيم • و الخط اذا اطلق فالمراد منه عندهم هو الخط المستقيم • و اسماء الخط المستقيم عشرة الضلع و الساق و مسقط الحجر و العمود و القاعدة و الجانب و القطر و الوتر و السهم و الارتفاع و تفسير كل في موضعه • ثم الخط المحدب قسمان مستدير و يسمى فرجاريا ايضا لحصوله بحركة رأس الفرجار و منحني و يسمى غير فرجاري ايضا فالمستدير خط توجد في داخله نقطة يتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة من تلك النقطة اليه اي الى ذلك الخط • و رسم ايضا بانه الذي يتوهم حدوثه من حركة نقطة حول نقطة ثابتة حركة تكون بحيث لا يختلف البعد بسببها تلك الحركة بينهما اي بين النقطتين و بانه الذي يتوهم حدوثه من ادارة خط مستقيم مع ثبات احد طرفيه الى ان يعود على وضعه الاول ويسمى الخط المستدير دائرة ايضا مجازا تسمية للحال باسم المحل • و قد يطلق الخط المستدير على ما فيه انحناء مطلقا فيشتمل محيطات القطعات المختلفة و الخط المنحني ما لا يكون كذلك اي لا يكون مستديرا بالمعنى الاول فهو ما يوجد فيه انحناء مّا هكذا يستفاد من ضابطة قواعد الحساب و شرح خلاصة الحساب • و الخط المقسوم على نسبة ذات وسط و طرفين هو الذي تكون نسبته الى اعظم قسميه كنسبة اعظم قسميه الى اصغرهما هكذا في صدر المقالة السادسة من تحرير اقليدس •

خط الاستواء هو عند اهل الهيئة دائرة عظيمة حادثة على سطح الارض عند توهمنا معدل النهار قاطعا للعالم فهي في سطح معدل النهار و هذه الدائرة تنصف الارض بنصفين شمالي و جنوبي فالشمالي ما كان في جهة القطب الذي يلي بنات النعش و الجنوبي ما يقابله • و من خواصه ان معدل النهار يسامت ابدا رؤس سكانه و الشمس تسامت رؤسهم في كل سنة مرتين مرة في اول الحمل و مرة في اول الميزان و يسمى افقه افق الفلك المستقيم و افق الكرة المنتصبة لاستقامة كرة الفلك هناك و انتصابها في الحركة فان حركة الفلك هناك دولابية و لما كان افقه منصفا للمعدل و المدارات اليومية على زوايا قوائم اعتدل الليل و النهار كمية هناك ابدا و لهذا سميت به • و الفصول هناك ثمانية صيفان و خريفان و شتاآن و ربيعان ومدة كل فصل شهر و نصف فالشمس اذا وصلت احدي الاعتدالين كان مبدأ الصيف لمرور الشمس على سمت رؤسهم و اذا وصلت احدي الانقلابين كان في غاية بعد عن سمت الرأس فكان مبدأ شتائهم و اذا بلغت الاعتدال الآخر كان صيفا آخر و اذا نزلت الى الانقلاب الآخر كان شتاء آخر و بين كل صيف و شتاء خريف و بين كل شتاء و صيف ربيع فمن اول الحمل الى نصف الثور صيف و من نصف الثور الى اول السرطان خريف وهكذا • و قد يطلق خط الاستواء على خط المشرق و المغرب ايضا كما سيجيئ •

خط السمت هو عندهم الخط الواصل بين نقطتي السمت • و خط سمت القبلة عندهم يجيئ في فصل التاء من باب السين •

الخط المدير عندهم هو الخط الخارج من مركز معدل المسير الى مركز التدوير و يجيئ في لفظ المعدل في فصل اللام من باب العين مع بيان مركز الخط المدير •

خط المركز المعدل هو عندهم خط يخرج من مركز العالم الى المركز التدوير منتهيا الى فلك البروج •

خط المشرق و المغرب عندهم هو الخط الواصل بين نقطتي المشرق و المغرب و يسمى خط الاعتدال ايضا • و في شرح الجغميني للقاضي و يسمى ايضا خط الاعتدال و الاستواء انتهى وهذا الخط و خط نصف النهار يخرجان في سطوح الرخامات المعمولة لمعرفة الارتفاعات •

خط الظل ويسمى قطر الظل ايضا وهو عندهم الخط الواصل بين رأس المقياس و رأس الظل •

خط التقويم و يسمى بالخط التقويمي ايضا هو عندهم خط يخرج من مركز العالم مارا بمركز الكوكب منتهيا الى سطح الفلك الاعلى •

خط نصف النهار عندهم و هو الخط الواصل بين نقطتي الشمال و الجنوب سمي به لانه في سطح دائرة نصف النهار • و بعبارة اخرى هو الفصل المشترك بين سطحي الافق و نصف النهار • وقد يطلق على الفصل المشترك بين سطح الارض و دائرة نصف النهار لكونه في سطح نصف النهار ايضا ويسمى خط الزوال ايضا اذ هو اي الزوال يعرف به و المعنى الاول هو المشهور هكذا يستفاد

من شرح التذكرة لعبد العلي البرجندي • وفي شرح الچغميني الخط الواصل بين نقطتي الجنوب و الشمال يسمى خط نصف النهار وخط الزوال وخط الجنوب و الشمال انتهى •

خط الوسط ويسمى الخط الوسطي ايضا يجيى تفسيره في لفظ الوسط في فصل الطاء من باب الواو •

الخلط بالفتح وسكون اللام هو عند الاطباء جسم رطب سيّال يستحيل اليه الغذاء اولا و يسمى كيموسا و رطوبة اولى ايضا و اما ما سماه البعض بالكيلوس فهو غلط كما في بحر الجواهر• فقولهم جسم جنس والرطب فصل يخرج العظم و اللحم و الغضروف اذ الرطب هو سهل القبول للتشكل و الاتصال و الانفصال بحسب الطبع • وقولهم سيال اي من شانه ان ينبسط متسفلة بالطبع حتى لوخلي و طبعه كان اسهل النفوذ الى البدن يخرج مثل الدماغ و النخاع و الشحم ولا يخرج البلغم الزجاجي و الجصي لانهما رطبان سيالان طبعا و ايضا المراد التشبيه بالزجاج و الجص فى اللون و الطبع لا فى القوام و كذا الحال في عدم خروج السوداء الرمادية و لايغني هذا القيد من الرطب للفرق بينهما فى الرمل و المراد بالاستحالة تغير الصورة النوعية بقرينة الى فخرج الكيلوس لبقاء الغذاء فيه يعرفه القائي و المراد بالغذاء ما يتناوله الحيوان للاغتذاء وهو الغذاء بالقوة فلا يرد ما يسيل من القرع و الانبيق اذا وضعنا اللحم فيه للتقطير والصواب ان يكون بدله الكيلوس و لهذا قيل الخلط جسم رطب سيال يتكون من الكيلوس اولا اذ الغذاء يطلق على الغذاء بالفعل ايضا ولا بد فى التعريف من الاحتراز عن الالفاظ المشتركة و يمكن ان يجاب بان الغذاء عند الاطلاق يتبادر منه الغذاء بالقوة فلا محذور • و قولهم اولا يخرج الرطوبة الثانية و المني عند البعض و لا يخرج الخلط المتولد من خلط لانه يستحيل اليه الغذاء اولا فى الجملة اذ ما من خلط الا و يمكن ان يحصل من الغذاء اولا بخلاف الرطوبة الثانية فانها لاتحصل من الغذاء الا بتوسط الخلط • وقيل المراد بالاستحالة الثانية فساد الصورة الخلطية فالخلط ما لم تفسد صورته الخلطية فهو يعد فى الاستحالة الاولى ولا يخفى ما فيه • ولو قيل الخلط جسم يستحيل اليه الكيلوس لكان اخصر و احسن • و انواع الاخلاط اربعة استقراءً الدم و الصفراء و البلغم و السوداء و كلواحد منها ينقسم الى طبيعي و غير طبيعي و الطبيعي من كل خلط هو ما تولد فى الكبد و ما لا يتولد فيها لا يسمى طبيعيا عند الاطباء • وفي بحر الجواهر الخلط المحمود ويقال له الخلط الطبيعي ايضا هو الذي من شانه ان يصير جزءا من جوهر المغتذي وحده او مع غيره و الخلط الرديى هو الذي ليس من شانه ذلك انتهى • و كيفية تولد الاخلاط ان الغذاء بالقوة اذا ورد على المعدة و تأثر من حرارتها و حرارة مايليها من الاعضاء كالقلب و الكبد و الطحال استحال فيها الى جوهر شبيه بماء الكشك الثخين اي الغليظ في بياضه و قوامه و ملاسته و هو الذي يسمى كيلوسا بلسان السريانية و ينجذب الصافي منه الى الكبد فيندفع من طريق العروق المسماة بماساريقا و ينطبخ فى الكبد فيحصل منه شيى كالرغوة اي

الزبد و شيئ كالرسوب و قد يكون معها شيئ محترق ان افرط الطبخ و شيئ فج ان قصر الطبخ و الرغوة هي الصفراء الطبيعية و الرسوب هي السوداء و يسميها جالينوس خلطا اسود و المحترق لطيفه صفراء غير طبيعية و كثيفه سوداء غير طبيعية و الشيئ الفج منه هو البلغم طبيعيا كان او غيره و اما المصفى من هذه الجملة نضجا فهو الدم *

الخياطية فرقة من المعتزلة اصحاب ابى الحسن بن خياط قالوا بالقدر و تسمية المعدوم شيئا و جوهرا و عرضا و ان ارادة الله تعالى كونه قادرا غير مكره ولا كاره وهي اي ارادته تعالى في افعال نفسه الخلق اي كونه خالقا لها و في افعال عباده الامر بها و كونه سميعا بصيرا معناه انه عالم بمتعلقهما و كونه يرى ذاته او غيره معناه انه يعلمه كذا في شرح المواقف *

فصل العين المهملة * الاختراع قد سبق في لفظ الابداع في فصل العين من باب الباء الموحدة و يجيئ ايضا في لفظ التكوين في فصل النون من باب الكاف و المخترع عند اهل العروض اسم بحر و يجيئ في لفظ المتقارب في فصل الباء من باب القاف *

الخلع بالفتح و سكون اللام فى اللغة النزع ومنه خالعت المرأة زوجها اذا افتدت منه بمال كذا في فتح القدير * و في جامع الرموز الخلع بالضم فى المرأة و بالفتح في غيرها كما فى الاختيار لكن فى المغرب انه بالضم اسم و انما قيل ذلك لان كلا منهما لباس لصاحبه فاذا فعلا ذلك فكانهما نزعا لباسهما وفى الشرع اخذ المال بازاء ازالة ملك النكاح و الاولى قول بعضهم ازالة ملك النكاح بلفظ الخلع لاتحاد جنسه مع المفهوم اللغوي و الفرق بخصوص المتعلق و القيد الزائد و لابد فيه من زيادة قولنا ببدل كما انه لابد من زيادة قولنا بلفظ الخلع فى الاول و كذا في قول بعضهم ازالة ملك النكاح ببدل فان الصحيح ان يقال هو ازالة ملك النكاح ببدل بلفظ الخلع فان الطلاق على مال ليس هو الخلع بل هو في حكمه في وقوع البينونة لامطلقا * اعلم ان القول بلفظ الخلع انما هو باعتبار الاكثر و الا فالفا الخلع و التطليق و المباينة و المباراة و البيع و الشراء كما فى النتف و صورته بالعربية ان تقول الزوجة خالعت نفسي منك بكذا فقال الزوج خلعت و بالفارسية خويشتن را از تو بكابيني كه مراست برتو و نفقهٔ عدت خريدم بيك طلاق فقال فروختم بتو باين شرطها هذا * ثم استعمال لفظ الخلع فى الطلاق البائن مجاز كما في التحفة و فى النتف انه حقيقة في كليهما * و فى الفصولين ان الخلع بعوض و غير عوض متعارف و الاستعمال فيهما اكثر من ان يحصى فينبغي ان يقال الخلع لفظ زال به ملك النكاح هذا كله هو المستفاد من فتح القدير و جامع الرموز * وعند السبعية هو الطمأنينة الى اسقاط الاعمال البدنية كما يجيئ في فصل العين من باب السين * وعند الاطباء هو خروج العظم عن موضعه خروجا تاما و يطلق ايضا على استحالة جوهرية تتبدل بها من صورة الى

صورة أخرى وعلى الفالج الذي عم شق البدن وشق الوجه كما في بحر الجواهر •

الانخلاع مصدر من باب الانفعال و هو عند الاطباء زوال العضو عن موضعه كما في بحر الجواهر •

المخلع عند اهل العروض هو المذال كما في بعض الرسائل العربية و يجيئ شرحه في فصل اللام من باب الذال المعجمة • و المخلع اسم مفعول من التخليع على ما في الصراح و تخليع نوعى ست از تصرفات در عروض و مخلع آن بيت كه درو اين تصرف كرده باشند •

فصل الفاء * الخريف بالراء المهملة هو فصل من الفصول الاربعة من السنة و يجيئ في لفظ الفصل في فصل اللام من باب الفاء •

الخزف بفتح الخاء و الزاء المعجمة هو السعال • و الخزفي هو النوع الرابع من انواع جرب العين كذا في بحر الجواهر و انواع جرب العين تطلب من كتب الطب •

الخسوف هو الكسوف و قيل بالفرق بينهما و يجيئ ذكره في لفظ الكسوف في فصل الفاء من باب الكاف •

الخف بالضم و التشديد لغةً موزه و شرعا الذي يستر الكعب و امكن به السفر كما في المحيط او المشي به فرسخا و ما فوقه كما في الهداية • و الجرموق بالضم ما يلبس فوق الخف لحفظه من الطين و نحوه على المشهور لكن في المجموع انه الخف الصغير كذا في جامع الرموز في فصل المسح على الخفين •

الخفة بالكسر هي ضد الثقل وهما من الكيفيات الملموسة و قد سبق ذكرها مع بيان الخفيف المطلق و الاضافي في لفظ الثقل في فصل اللام من باب الثاء المثلثة •

الخفيف ضد الثقيل وقد سبق • و عند اهل القوافي هو الشعر المنهوك كما في بعض الرسائل العربية و المنهوك يجيئ في فصل الكاف من باب النون • و عند اهل العروض هو اسم بحر وزنه فاعلاتن مستفعلن فاعلاتن مرتين كذا في عنوان الشرف • و در جامع الصنائع گويد بحر خفيف دو وزن نبشته شده يكي تام دوم مجزو اول جميع اجزاء بر اصل مثاله • شعر • ز خفيف ار طلب كني مثلي را تو وزن كن • فعلاتن مفاعلن فعلاتن مفاعلن • دوم دو جزء بر اصل و يكي محذوف مثاله • شعر • ز خفيف آن نمونه كش بسخن • فعلاتن مفاعلن فعلن انتهى •

التخفيف هو ضد التشديد و منه ان المخففة و النون الخفيفة و قد يطلق على اسكان الحرف ايضا كما في فتح الباري وقد مر في لفظ التثقيل ايضا في فصل اللام من باب الثاء المثلثة • و تخفيف الهمزة عند الصرفيين يطلق على تغيير الهمزة بالقلب او الحذف او الاسكان كما يجيئ في لفظ الاعلال في في فصل اللام من باب العين • و الهمزة المخففة تسمى همزة بين بين كما في الصراح و يجيئ في لفظ التسهيل في فصل اللام من باب السين المهملة •

الخلف بالفتح وسكون اللام عند المنطقيين هو القياس الاستثنائي الذي يقصد فيه اثبات المطلوب بابطال نقيضه و يقابله القياس المستقيم و انما قيل يقصد ليخرج القياس الاستثنائي المتصل الذي استثني فيه نقيض التالي فانه ليس قياس الخلف اذ لم يقصد فيه اثبات المطلب بابطال نقيضه و ان لزم ذلك فيه هذا هو الخلف مطلقا * و اما الخلف المستعمل في العكس فهو فرد مخصوص من هذا المطلق و هو ضم نقيض العكس مع الاصل بنفسه ان كان بسيطا و بجزئيه او باحدهما ان كان مركبا لينتج محالا و هو يعم الموجبات و السوالب لا انه يعم كل فرد منها لما تقرر من عدم جريانه في عكس الادوام الخاصتين الجزئيتين السالبتين مثلا المطلوب أنّ عكس قولنا كل انسان حيوان بعض الحيوان انسان فقلنا اذا صدق كل انسان حيوان صدق بعض الحيوان انسان و الا يصدق نقيض العكس و هو لا شيئ من الحيوان بانسان ونضمه مع الاصل و هو قولنا كل انسان حيوان فنقول كل انسان حيوان و لا شيئ من الحيوان بانسان ينتج لا شيئ من الانسان بانسان و هو محال لانه سلب الشيئ عن نفسه * اعلم ان القياس منحصر في الاقتراني و الاستثنائي فوجب رد هذا القياس و تحليله الى ذلك و قد اختلفوا فيه فقيل هو قياس مركب من قياسين احدهما اقتراني شرطي و الآخر استثنائي متصل مستثنى فيه نقيض التالي هكذا لو لم يثبت المطلوب لثبت نقيضه وكلما ثبت نقيضه ثبت محال ينتج لو لم يثبت المطلوب لثبت محال لكن المحال ليس بثابت فيلزم ثبوت المطلوب لكونه نقيض المقدم نعم قد يفتقر بيان الشرطية الى دليل فتكثر القياسات * و قد يقال ان الاقتراني مركب من متصلة مقدمها نقيض المطلوب و تاليها امر لازم له و من حملية صادقة في نفس الامر مثلا اذا كان المطلب لاشيئ من ج ب فنقول لو لم يصدق هذا لصدق بعض ج ب و معنا حملية صادقة و هي كل ب آ و نجعلها كبرى الاقترانية فينتج لو لم يصدق هذا لصدق بعض ج آ ونجعلها مقدمة للاستثنائي و نقول لكن ليس بعض ج آ اذ هو محال بدليله صدق هذا حق * وقيل في تكملة الحاشية الجلالية و يمكن ارجاعه الى استثنائيين بان يقال لولم يكن المطلوب حقا لكان نقيضه حقا لكن كون نقيضه حقا باطل فعدم كون المطلوب حقا باطل اما الملازمة فلكونها بديهية و اما بطلان اللازم فلانه لو كان نقيضه حقا لكان محال واقعا لكن وقوع المحال باطل و هذا التقرير انسب بعدّه من الاستثنائي و اوفق بما اعتبره في تفسيره من ابطال النقيض * و انت تعلم ان الحكم بشيئ من الرجوعات المذكورة لايصح على اطلاقه لجواز ان يكون بطلان النقيض بديهيا ايضا في بعض المطالب فيبين بابطال نقيضه بقياس واحد استثنائي الا ان يقال اعتبر فيه اصطلاحا ابطال النقيض بمعنى بيان بطلانه بالدليل فليتأمل انتهى * فائدة * انما سمي الخلف خلفا لان المتمسك به يثبت مطلوبه بابطال نقيضه فكانه يأتي مطلوبه من خلفه اي من و رائه و يؤيده تسمية القياس الذي ينساق الى مطلوبه ابتداء اي من غير تعرض لابطال نقيضه بالمستقيم كانّ المتمسك به يأتي مطلوبه من قدامه على وجه الاستقامة *

و قيل سمي خلفا اي باطلا لانه ينتج الباطل على تقدير عدم حقية المطلوب لا لانه باطل في نفسه هذا كله خلاصة ما في كتب المنطق و ما ذكره التفتازاني في حاشية العضدي ● و الخلف بالضم خلاف المفروض ● و الخلف بفتحتين بمعنى پس آينده و يجيئ الفرق بينه و بين السلف في فصل الفاء من باب السين ●

الخلفية فرقة من الخوارج العجاردة اصحاب خلف الخارجي وهم خوارج كرامان ومكران اضافوا القدر خيره و شره الى الله و حكموا بان اطفال المشركين في النار بلا عمل و شرك كذا في شرح المواقف

الخلافة بالكسر شرعا هي الامامة وقد سبق في فصل الميم من باب الالف ● و بعض الصوفية قال الخلافة قسمان خلافة صغرى وهي الامامة و الرياسة الظاهرية و خلافة كبرى و هي الامامة و الرياسة الباطنية كما كان لعلي رض هكذا في مرأة الاسرار فالخليفة هو الامام ● و في جامع الرموز الخليفة شرعا هو الامام الذي ليس فوقه امام ●

الاختلاف لغة ضد الاتفاق قال بعض العلماء ان الاختلاف يستعمل في قول بني على دليل و الخلاف فيما لا دليل عليه كما في بعض حواشي الارشاد و يؤيده ما في غاية التحقيق منه ان القول المرجوح في مقابلة الراجح يقال له خلاف لا اختلاف و على هذا قال المولوي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية في آخر بحث الافعال الناقصة المراد بالخلاف عدم اجتماع المخالفين و تأخر المخالف و المراد بالاختلاف كون المخالفين معاصرين منازعين والحاصل منه ثبوت الضعف في جانب المخالف في الخلاف فانه كمخالفة الاجماع و عدم ضعف جانب في الاختلاف لانه ليس فيه خلاف ما تقرر انتهى ● وعند الاطباء هو الاسهال الكائن بالادوار و اختلاف الدم عندهم يطلق تارة على السحج و تارة على الاسهال الكبدي كذا في حدود الامراض ● وعند اهل الحق من المتكلمين كون الموجودين غير متماثلين اي غير متشاركين في جميع الصفات النفسية وغير متضادين اي غير متقابلين ويسمى بالتخالف ايضا فالمختلفان و المتخالفان موجودان غير متضادين و لا متماثلين فالامور الاعتبارية خارجة عن المتخالفين اذ هي غير موجودة و كذا الجواهر الغير المتماثلة لامتناع اجتماعها في محل واحد اذ لا محل لها و كذا الواجب مع الممكن ● واما ما قالوا الاثنان ثلثة اقسام لانهما ان اشتركا في الصفات النفسية اي في جميعها فالمثلان و الا فان امتنع اجتماعهما لذاتيهما في محل واحد من جهة واحدة فالضدان و الا فالمتخالفان فلم يريدوا به حصر الاثنين في الاقسام الثلثة فخرج الامور الاعتبارية لاخذ قيد الوجود فيها و ايضا تخرج الجواهر الغير المتماثلة و الواجب مع الممكن اما خروجها عن المثلين فظ و اما خروجها عن المتخالفين فلما مر و اما خروجها عن الضدين فلاخذ قيد المعنى فيهما بل يريدون به ان الاثنين توجد فيه الاقسام الثلثة ● و قيل التخالف غير التماثل فالمتخالفان عنده موجودان لا يشتركان في جميع الصفات النفسية و يكون الضدان قسما من المتخالفين فتكون قسمة الاثنين ثنائية بان يقال الاثنان ان اشتركا في اوصاف النفس فمثلان و الا فمختلفان

والمختلفان اما متضادان او غيرة ولايضر في التخالف الاشتراك في بعض صفات النفس كالوجود فانه صفة نفسية مشتركة بين جميع الموجودات و كالقيام بالمحل فانه صفة نفسية مشتركة بين الاعراض كلها وكالعرضية و الجوهرية وهل يسمى المتخالفان المتشاركان في بعض اوصاف النفس او غيرها مثلين باعتبار ما اشتركا فيه لهم فيه تردد وخلاف ويرجع الى مجرد الاصطلاح لان المماثلة في ذلك المشترك ثابتة بحسب المعنى و المنازعة في اطلاق الاسم و يجيئ في لفظ التماثل ٭ اعلم ان الاختلاف في مفهوم الغيرين عائد ههنا اي في التماثل والاختلاف فانه لابد في الاتصاف بهما من الاثنينية فان كان كل اثنين غيرين تكون صفاته تعالى متصفة باحدهما وان خصا بما يجوز الانفكاك بينهما لاتكون متصفة بشيئ منهما ٭ ثم اعلم انه قال الشيخ الاشعري كل متماثلين فانهما لا يجتمعان وقد يتوهم من هذا انه يجب عليه ان يجعلهما قسما من المتضادين لدخولهما في حد هما وحينئذ ينقسم اثنان قسمة ثنائية بان يقال الاثنان ان امتنع اجتماعهما فهما متضادان و الا فمتخالفان ثم يقسم المتخالفان الى المتماثلين و غيرها والحق عدم وجوب ذلك ولادخولهما في حد المتضادين اما الاول فلان امتناع اجتماعهما عنده ليس لتضادهما و تخالفهما كما في المتضادين بل للزوم الاتحاد و رفع الاثنينية فهما نوعان متباثنان و ان اشتركا في امتناع الاجتماع و اما الثاني فلان المثلين قد يكونان جوهرين فلا يندرجان تحت معنيين ٭ فان قلت اذا كانا معنيين كسوادين مثلا كانا مندرجين في الحد قطعا قلت لا اندراج اذ ليس امتناع اجماعهما لذاتيهما بل للمحل مدخل في ذلك فان وحدته رافعة للاثنينية منهما حتى لو فرض عدم استلزامهما لرفع الاثنينية لم يستحل اجتماعهما و لذا جوز بعضهم اجتماعهما بناء على عدم ذلك الاستلزام و ايضا المراد بالمعنيين في حد الضدين معنيان لايشتركان في الصفات النفسية هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف وحاشيته للمولوي عبد الحكيم ٭ وعند الحكماء كون الاثنين بحيث لا يشتركان في تمام المهية وفي شرح المواقف قالت الحكماء كل اثنين ان اشتركا في تمام المهية فهما مثلان و ان لم يشتركا فهما متخالفان و قسموا المتخالفين الى المتقابلين وغيرهما انتهى ٭ و الفرق بين هذا و بين ما ذهب اليه اهل الحق واضح واما الفرق بينه و بين ما ذهب اليه بعض المتكلمين من ان التخالف غير التماثل فغير واضح فان عدم الاشتراك في تمام المهية و عدم الاشتراك في الصفات النفسية متلازمان ويؤيده ما في الطوالع و شرحه من ان كل شئين متغائران ٭ و قال مشائخنا اي مشائخ اهل السنة الشيئان ان استقل كل منهما بالذات والحقيقة بحيث يمكن انفكاك احدهما من الآخر فهما غيران و الا فصفة و موصوف او كل و جزء على الاصطلاح الاول و هو ان كل شئين متغائرين ان اشتركا في تمام المهية فهما المثلان كزيد و عمر فانهما قد اشتركا في تمام المهية التي هي الانسان و الافهما مختلفان وهما اما متلاقيان ان اشتركا في موضوع كالسواد والحركة العارضين للجسم او متساويان ان صدق كل منهما على كل ما يصدق عليه الآخر كالانسان و الناطق

او متداخلان ان صدق احدهما على بعض ما يصدق عليه الآخر فان صدق الآخر على جميع افراده فهو الاعم مطلقا والا فهو الاعم من وجه اومتبأينان ان لم يشتركا في الموضوع و المتبأينان متقابلان و غير متقابلين انتهى ٭ وقال السيد السند في حاشية ان اعتبر في الاشتراك في الموضوع امكان الاجتماع فيه في زمان واحد لم يكن مثل النائم و المستيقظ من الامور المتحدة الموضوع الممتنعة الاجتماع فيه داخلا في التساوي لخروجه عن مقسمه و ان لم يعتبر ذلك يكون السواد و البياض مع كونهما متضادين مندرجين في المتلاقيين لا في المتباينين فلا تكون القسمة حقيقية فالاولى ان يجعل اعتبار النسب الاربع قسمة براسها و اعتبار التقابل و عدمه قسمة اخرى كما هو المشهور ٭

الاختلاف الاول عند اهل الهيئة هو التعديل الاول و يسمى بالتعديل المفرد ايضا ٭

الاختلاف الثاني عند هم هو التعديل الثاني و يسمى باختلاف البعد الابعد و الاقرب ايضا وباختلاف البعد الاقرب ايضا و باختلاف المطلق ايضا كما في الزيجات ٭

الاختلاف الثالث عندهم هو التعديل الثالث و يجيئ الكل في فصل اللام من باب العين ٭

اختلاف الممر عندهم قوس من فلك البروج فيما بين درجة الكوكب و درجة ممره و يجيئ في لفظ الدرجة في فصل الجيم من باب الدال ٭

اختلاف المنظر عندهم هو التفاوت بين الارتفاع الحقيقي و الارتفاع المرئي وهو قوس من دائرة الارتفاع من الجانب الاقل بين موقعي الخطين المارين بمركز الكوكب المنتهيين الى سطح الفلك الا على الخارج احدهما من مركز العالم و الآخر من منظر الابصار و الزاوية الحادثة من تقاطع الخطين عند مركز الكوكب يسمى زاوية اختلاف المنظر و ينعدم هذا الاختلاف عند كون مركز الكوكب على سمت الرأس و يبلغ غاية عند كونه على الافق الحسي و الارتفاع المرئي ناقص عن الحقيقي بمقدار هذه الزاوية و هذا هو اختلاف المنظر في دائرة الارتفاع ٭ وقد يكون اختلاف المنظر في الطول و العرض لانا اذا اخرجنا دائرتي عرض تمران بطرفي الموضع المرئي و الموضع الحقيقي من الكوكب في دائرة الارتفاع فالقوس الواقعة من منطقة البروج بين تقاطعي الدائرتين العرضيتين المذكورتين من الجانب الاقل هو اختلاف المنظر في الطول فان اختلف القوسان الواقعتان من العرضيتين بين طرفي الخطين المذكورين و منطقة البروج فمجموعهما او التفاضل بينهما على اختلاف المذهبين اختلاف المنظر في العرض و ان شئت التوضيح فارجع الى تصانيف الفاضل عبد العلي البرجندي ٭

المختلف بفتح اللام على انه مصدر ميمي كما في شرح النخبة هو عند المحدثين ان يوجد حديثان متضادان في المعنى بحسب الظاهر فيجمع بينهما بما ينفي التضاد كذا في الارشاد الساري شرح البخاري ٭ وفي خلاصة الخلاصة رفع الاختلاف ان توجد احاديث متضادة بحسب المعنى ظاهرا فيجمع بينهما او يرجح

احدهما و المختلف قسمان الاول ما يمكن الجمع بينهما فيتعين المصير اليه و يجب العمل بهما و الثاني مالا يمكن فيه ذلك و هو ضربان الاول ما علم ان احدهما ناسخ و الآخر منسوخ و الثاني ما لا يعلم فيه ذلك فلا بد من الترجيح ثم التوقف انتهى • و الظاهر من هذا ان المختلف بكسر اللام و انه اعم من الاول وجودا و المختلف على صيغة اسم المفعول • و في اصطلاح اهل العربية هو اللفظ الذي اختلف فيه ائمة اللغة في انه في الاصل عربي او عجمي مثل طست بالسين المهملة كذا في شرح نصاب الصبيان •

الخوف بالفتح و سكون الواو ترسيدن و عند اهل السلوك هو الحياء من المعاصي و المناهي و التالم منها قال النبي صلى الله عليه و آله و سلم انا اخوفكم لله تعالى و اوحي الى داود خفني كما يخاف السبع الفارّ و قال من خاف الله خافه كلشيئ و من خاف غير الله خوفه الله من كلشيئ كذا في الصحائف في الصحيفة التاسعة عشر •

الخيفاء بالفتح وسكون المثناة التحتانية يقال فرس خيفاء اذا كان احدى عينيه زرقاء و الاخرى سوداء و عند اهل البديع هي الرسالة او القصيدة التي تكون حروف احدى كلمتيها منقوطة با جمعها و حروف الاخرى غير منقوطة با جمعها و هكذا يستفاد من المطول و حاشيته للسيد السند و مثاله في الفارسي هذا البيت • شعر • داده بخشش همه پي عالم • كرده پيشش دعا بني آدم • و هي ليس من علم البديع و ان ذكرها البعض فيه بمثل ما عرفت في لفظ الحذف •

فصل القاف * الخرقة بالكسر وسكون الراء المهملة پارۀ جامه وجامه كه از پارها دوخته باشند كما في المنتخب • و نزد صوفيه جامۀ ايست كه صوفيان مي پوشند وآن دو قسم است يكى آنكه مشايخ بعد تربيت تمام مر سالك را بپوشانند و اين را خرقۀ ارادت و تصوف گويند دوم آنكه در اول قدم سالك را بپوشانند تا از بركت آن از معاصي باز مانڈ و اين را خرقۀ تبرك وخرقۀ تشبه گويند • مريد در خرقۀ تشبه مريد رسمي است و در خرقۀ تصوف مريد حقيقي است كذا في مجمع السلوك •

الخارق في عرف العلماء هو الامر الذي يخرق بسبب ظهوره العادة و هو على الصحيح ينقسم باعتبار ظهوره الى ستة اقسام لان الخارق اما ظهر عن المسلم او الكافر و الاول اما ان لا يكون مقرونا بكمال العرفان و هو المعونة او يكون و حينئذ اما مقرون بدعوى النبوة و هو المعجزة اولا و حينئذ لا يخلو اما ان يكون ظاهرا من النبي قبل دعواه و هو الارهاص اولا و هو الكرامة و الثاني اعني الظاهر على يد الكافر اما ان يكون موافقا لدعواه و هو الاستدراج اولا و هو الاهانة • و منهم من ربع القسمة و ادخل الارهاص في الكرامة فان مرتبة الانبياء لا تكون ادنى من مرتبة الاولياء و ادخل الاستدراج في الاهانة فان معنى الاستدراج هو ان يقربه الشيطان الى فساد على التدريج حتى يفعله سواء وافق ذلك غرض مرتكبه او لم يوافق و عاقبة ذلك حسرة و ندامة فقد آل الامر

الى الاهانة * و السحر ليس من الخوارق لان معنى ظهور الخارق هو ان يظهر امر لم يعهد ظهور مثله عن مثله و ههنا ليس كذلك لان كل من باشر الاسباب المختصة به ترتب ذلك بطريق جري العادة الاترى ان شفاء المرضى بالدعاء خارق و بالادوية الطبية غير خارق و كذلك الطلسم و الشعبدة وهذا هوالحق * وقيل الحق ان السحر قد يكون من الخوارق فانه ربما يحتاج الى شرائط ليست مقدورة للبشر كالوقت و المكان و نحوهما * و فيه انه لا يشترط في عدم كون الفعل من الخوارق ان يكون جميع شرائطه مقدورة بل يكفيه ان يكون بعد مباشرة الاسباب سواء كانت مقدورة اولا * ولانه يلزم كون حركة البطش ايضا من الخوارق لتوقفه على سلامة الاعصاب و العضلات و صحة البدن التي ليست مقدورة للبشر هكذا يستفاد من شرح العقائد النسفية في بيان كرامات الاولياء * وقيل اطلاق الخارق على السحر على سبيل المجاز * و قال الامام الرازي فى التفسير الكبير في سورة الكهف اذا ظهر فعل خارق للعادة على يد انسان فذلك اما ان يكون مقرونا بالدعوى اولا اما القسم الاول فتلك الدعوى اما ان تكون دعوى الالهية او دعوى النبوة اودعوى الولاية اودعوى السحر و طاعة الشياطين فهذه اربعة الاول ادعاء الالهية و يسمى هذا الخارق الذي يظهر من المتأله بالابتلاء كما فى الشمائل المحمدية و جوز اصحابنا ظهور الخارق على يده من غير معارضة كما نقل عن فرعون من ظهور الخوارق على يده و كما نقل ذلك عن الدجال و انما جاز ذلك لان شكله و خلقته تدل على كذبه و ظهور الخوارق على يده لايفضي الى التلبيس و الثاني ادعاء النبوة و هذا على ضربين لانه اما ان يكون المدعي صادقا او كاذبا فان كان صادقا وجب ظهور الخوارق على يده و هذا متفق عليه بين كل من اقر بصحة نبوة الانبياء و ان كان كاذبا لم يجز ظهور الخوارق على يده و بتقدير ان يظهر وجب حصول المعارضة و اما الثالث و هو ادعاء الولاية فالقائلون بكرامات الاولياء اختلفوا في انه هل يجوز ادعاء الكرامة ثم انها تحصل على وفق دعواه ام لا و اما الرابع و هو ادعاء السحر و طاعة الشياطين فعند اصحابنا يجوز ظهور الخوارق على يده و عند المعتزلة لا يجوز * اما القسم الثاني و هو ان تظهر الخوارق على يد انسان من غير شيئ من الدعاوي فذلك الانسان اما ان يكون صالحا مرضيا عند الله او يكون خبيثا مذنبا فالاول هو القول بكرامات الاولياء و قد اتفق اصحابنا على جوازه و انكرتها المعتزلة الا ابا الحسن البصري و صاحبه محمود الخوارزمي و اما الثاني و هو ان تظهر الخوارق على يد بعض من كان مردودا عن طاعة الله تعالى فيجوز ايضا و هذا هو المسمى بالاستدراج * ثم قال اعلم ان من اراد شيئا فاعطاه الله تعالى مراده لم يدل ذلك على كونه وجيها عنده تعالى سواء كانت تلك العطية على وفق العادة او على خلافها بل قد يكون ذلك اكراما للعبد وقد يكون استدراجا و معنى الاستدراج ان يعطيه الله كل ما اراد في الدنيا ليزداد غيه و ضلاله و جهله و عناده فيزداد كل يوم بعدا من الله و ذلك لما تقرر في العلوم العقلية ان تكرر الافعال سبب لحصول الملكة الراسخة فاذا مال قلب العبد الى الدنيا ثم اعطاه الله مراده

فحينئذ يصل الى المطلب و يزيد حصول اللذة و الميل و زيادته توجب زيادة السعي ولا يزال تتقوى كل من هاتين الحالتين درجة فدرجة الى ان تتكامل و تحصل غاية البعد فصاحب الاستدراج يستأنس بذلک ويظن انه انما وجد تلک الكرامة لانه كان مستحقا لها فحينئذ يستحقر غيره و ينكر عليه و يحصل له امر من مكر الله و غفلة فاذا ظهر شيئ من هذه الاحوال على صاحب الكرامة دل ذلک على انها استدراج فان صاحب الكرامة لايستأنس بها بل يصير خوفه من الله اشد وحذره من قهره اقوى وان كان بحسب الواقع كرامة له ولذا قال المحققون اكثر الانقطاع من حضرة الله تعالى انما وقع في مقام الكرامات فلا جرم ترى المحققين يخافون من الكرامات كما يخافون من اشد البلايا و هذا هو الفرق بين الكرامة و الاستدراج • اعلم ان للاستدراج اسماء كثيرة فی القرآن احدها الاستدراج قال سنستدرجهم من حيث لا يعلمون و ثانيها المكر ومكروا ومكر الله و ثالثها الكيد ان كيدي متين ورابعها الخدع يخادعون الله وهو خادعهم و خامسها الاملاء انما نملي لهم ليزدادوا اثما و سادسها الاهلاک حتى اذا فرحوا اخذنا هم بغتة انتهى •

الخفقان بفتح الخاء و الفاء هو حركة اختلاجية تعرض للقلب بسبب ما يؤذيه قال القرشي ولا نعني بالاختلاجية ههنا ما هو المفهوم من لفظ الاختلاج و هو حركة تعرض للقلب بسبب ما يحتبس فيها من الريح الى ان يحدث لذلک الريح مسلک يخرج منه بل يزيد بها حركة ارتعادية كالحركة التي تعرض للاعضاء عند النافض وكما ان تلک الحركة تحدث بسيلان المادية الردية العفنة على الاعضاء و ترتعد لدفعها كذلک حركة الخفقان تعرض لوصول مؤذٍ الى القلب فيرتعد لدفعه ارتعادا متتابعا كذا في بحر الجواهر •

الخلقة بالكسر و سكون اللام فی اللغة آفرينش كما فی الصراح • و اختلف العلماء في تفسيرها فقيل هي مجموع الشكل و اللون وهي من الكيفيات المختصة بالكميات وقيل الشكل المنضم الى اللون وقيل كيفية حاصلة من اجتماعهما كذا في شرح المقاصد •

الخَلق بالفتح و سكون اللام آفريدن و آفرينش و آفريده شدگان • و در اصطلاح سالكان عالميست كه موجود بماده ومدت باشد مثل افلاک و عناصر و مواليد ثلاثه يعنی جمادات ونباتات وحيوانات كه اين را عالم شهادت و عالم ملک و عالم خلق نامند • وخَلق جديد در اصطلاح صوفيه عبارتست از اتصال امداد وجود از نفس حق در ممكنات كذا في لطائف اللغات •

الخُلق بضمتين و سكون الثاني ايضا فی اللغة العادة والطبيعة و الدين و المروة و الجمع الاخلاق • و في عرف العلماء ملكة تصدربها عن النفس الافعال بسهولة من غير تقدم فكر و روية و تكلف فغير الراسخ من صفات النفس كغضب الحليم لايكون خلقا و كذا الراسخ الذي يكون مبدأ للافعال النفسية بعسر

و تأمل كالبخيل اذا حاول الكرم و كالكريم اذا قصد باعطائه الشهرة و كذا ما تكون نسبته الى الفعل والترك على السواء كالقدرة و هو مغاير للقدرة بوجه آخر ايضا وهو انه لا يجب فى الخلق ان يكون مع الفعل كما وجب ذلك عند الاشاعرة فى القدرة فما قال المحقق التفتازاني فى المطول في بحث التشبيه من ان الخلق كيفية نفسانية تصدر عنها الافعال بسهولة اي تصدر عن النفس بسببها الافعال بسهولة مبني على عدم التحقيق هكذا ذكر ابو القاسم في حاشية المطول • ثم الخلق ينقسم الى فضيلة هي مبدأ لما هو كمال و رزيلة هي مبدأ لما هو نقصان وغيرهما وهو ما يكون مبدأ لما ليس شيئا منهما • وتوضيحه ان النفس الناطقة من حيث تعلقها بالبدن و تدبيرها اياه تحتاج الى قوى ثلث احدها القوة التي بها تعقل ما يحتاج اليه في تدبيره و تسمى بالقوة العقلية و النطقية و الملكية و النفس المطمئنة و تعبر عنها ايضا بقوة هي مبدأ ادراك الحقائق و الشوق الى النظر فى العواقب و التمييز بين المصالح و المفاسد و ثانيتها القوة التي بها تجذب ما ينفع البدن ويلايمه من المآكل و المشارب و غير ذلك و تسمى بالقوة الشهوانية و البهيمية و النفس الامارة و ثالثتها ما تدفع به ما يضر البدن و يؤلمه و تعبر عنها ايضا بما هي مبدأ الاقدام على الاهوال و الشوق الى التسلط و الترفع و تسمى قوة غضبية سبعية و نفسا لوامة • قيل و الظاهر ان اطلاق النفس على هذه القوى الثلث من باب اطلاق اسم المحل على الحال ثم صار حقيقة عرفية • ثم اعلم ان لكل واحدة من هذه القوى احوال ثلث طرفان و وسط فالفضيلة الخلقية هي الوسط من احوال هذه القوى و الرزيلة هي الاطراف و غيرهما ما ليس شيئا منهما اي من الوسط و الاطراف فالفضائل الخلقية اصولها ثلثة هي الاوساط من احوال هذه القوى • و الرزائل الخلقية اصولها ستة هي اطراف تلك الاوساط ثلثة منها من قبيل الافراط • و ثلثة أخرى من قبيل التفريط و كلا طرفي كل الامور مذموم • فمن اعتدال احوال القوة الملكية تحدث الحكمة و هي هيئة للقوة العقلية العملية متوسطة بين الجربزة التي هي افراط هذه القوة و هي استعمال القوة الفكرية فيما لا ينبغي كالمتشابهات و على وجه لا ينبغي كمخالفة الشرائع و بين البلاهة و الغباوة التي هي تفريطها و هي تعطيل القوة الفكرية بالارادة و الوقوف عن اكتساب العلوم النافعة • و الحكمة هي معرفة الحقائق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة و هي العلم النافع المعبر عنه بمعرفة النفس مالها و ما عليها المشار اليه بقوله تعالى و من يؤتى الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا هكذا فى التلويح • وقد عرفت في لفظ الحكمة ان الحكمة بهذا المعنى ليست من اقسام علم الحكمة و الظن بانها من انواعه باطل • و من اعتدال القوة الشهوانية تحدث العفة و هي هيئة للقوة الشهوية متوسطة بين الفجور و الخلاعة الذي هو افراطها و هو الوقوع فى ازدياد اللذات على ما يجب وبين الخمود الذي هو تفريطها و هو السكوت عن طلب اللذات بقدر ما رخص فيه العقل و الشرع ففي العفة تصير الشهوانية منقادة للناطقة • ومن اعتدال الغضبية تحدث الشجاعة و هي هيئة للقوة الغضبية

متوسطة بين التهور الذي هو افراطها و هو الاقدام على ما لا ينبغي و بين الجبن اى الحرز عما ينبغي الذي هو تفريطها ففى الشجاعة تصير السبعية منقادة للناطقة ليكون اقدامها على حسب الدراية من غير اضطراب فى الامور الهائلة حتى يكون فعلها جميلا و صبرها محمودا و اذا امتزجت الفضائل الثلث حصلت من اجتماعها حالة متشابهة هي العدالة فبهذا الاعتبار عبر عن العدالة بالوساطة و اليه اشير بقوله عليه السلام خير الامور اوساطها • و الحكمة فى النفس البهيمية بقاء البدن الذي هو مركب النفس الناطقة لتصل بذلك الى كمالها اللائق بها و مقصدها المتوجه اليه وفى السبعية كسر البهيمية و قهرها ودفع الفساد المتوقع من استيلائها و اشتراط التوسط فى افعالها كيلا تستبعد الناطقة في هوائها و تصرفاتها عن كمالها و مقصدها و قد مثل ذلك بفارس استردف سبعا و بهيمة للاصطياد فان انقاد السبع و البهيمة للفارس و استعملهما على ما ينبغي حصل مقصود الكل بوصول الفارس الى الصيد و السبع الى الطعم و البهيمة الى العلف و الاهلك الكل و اما ان هذه النفوس الثلثة نفوس متعددة ام نفس واحدة مختلفة بالاعتبارات ام قوى و كيفيات للنفس الانسانية فمختلف فيها هكذا يستفاد من شرح المواقف و التلويح •

الخلق العظيم عند السالكين هو الاعراض عن الكونين و الاقبال على الله تعالى بالكلية • و قال الواسطي الخلق العظيم ان لا يخاصم و لا يخاصم قال العطاء هو ان لا يكون له اختيار و لا اعتراض بالشدائد و المحن كذا في مجمع السلوك و الخلق العظيم للنبي صلى الله عليه وآله و سلم المشار اليه في قوله تعالى انك لعلى خلق العظيم على ما قالت عايشة رضي الله عنها هو القرآن يعني ان العمل بالقرآن كان جبلة له من غير تكلف و قيل الجود بالكونين و التوجه الى خالقهما و قيل هو ما اشار اليه النبي صلى الله عليه وآله وسلم بقول صل من قطعك واعف عمن ظلمك و احسن الى من اساء اليك و الاصح ان الخلق العظيم هو السلوك الى ما يرضى الله عنه و الخلق جميعا و هذا غريب جدا هكذا في نور الانوار •

علم الاخلاق هو علم السلوك وقد سبق فى المقدمة و هو من انواع الحكمة العملية ويسمى تهذيب الاخلاق و الحكمة الخلقية ايضا كما مر في بيان تقسيم الحكمة فى المقدمة ايضا •

الخناق بالضم و تخفيف النون عند الاطباء و هو ورم في عضلات الحنجرة و النغنغ و هو موضع بين اللهات و شوارب الحنجور و اردؤه الكلبي و هو الذي يحوج صاحبه دائما الى فتح فمه وولع لسانه كذا في بحر الجواهر و في الموجز هو امتناع النفس او البلع او تعسرهما انتهى و الظاهر ان هذا تعريف بالحكم •

الاختناق على وزن الافتعال فى اللغة خفه كردن وفى الطب هو امتناع نفوذ النفس الى الرئة و القلب او تعسره • و اختناق الرحم هي سعي الرحم بالتقلص الى فوق او ميلها بالاسترخاء الى احد الجانبين و قيل هذه علة شبيهة بالصرع و الغشي تنوب كنوائبه لاستحالة المادة الى كيفية سمية تلدغ الدماغ عند ارتفاعها اليه و تؤذيه و تحصل من ذلك حركة تشنجية و تؤذي القلب و يحصل له من ذلك

غشي متواتر و هذه العلة تعرض للنساء اللواتي يحبس فيهن الطمث و المني كذا في بحر الجواهر •

فصل اللام * **الخبل** بالفتح و سكون الموحدة في اللغة قطع اليد و الرجل كما في المنتخب وعند اهل العروض هو الجمع بين الخبن و الطي كما في بعض رسائل العروض العربي و هكذا في جامع الصنائع قال خبل جمع ميان خبن وطي است پس مستفعلن فعلتن گردد بچهار متحرك و يك ساكن درآخر • و درمنتخب ميگويد خبل رفتن سين وفا است از كلمهٔ مستفعلن در بحر بسيط •

الخذلان بفتح الخاء وسكون الذال المعجمتين كما في المنتخب و بكسر الخاء كما في الصراح بمعنى گذاشتن وعند الاشاعرة هو خلق قدرة المعصية في العبد • وعند المعتزلة هو منع اللطف كذا في تهذيب الكلام و يجيئ في لفظ اللطف في فصل الفاء من باب اللام •

الخزل بفتح الجيم او الخاء و سكون الزاء المعجمة عند اهل العروض هو اجتماع الاضمار و الطي فمتفاعلن يصير بالاضمار مستفعلن و بالطي مفتعلن هكذا في بعض رسائل العروض العربي وجامع الصنائع و عنوان الشرف و الخزل في اللغة القطع و المناسبة بين المعنيين ظاهرة •

الاختزال في اللغة القطع وعند اهل المعاني يطلق على نوع من الحذف و قد سبق في فصل الفاء من باب الحاء •

الخلة بالضم والتشديد في اللغة المحبة وعند السالكين اخص منها و هي تخلل مودة في القلب لا تدع فيه خلاء الا ملأته لما تخلله من اسرار الهية و مكنون الغيوب و المعرفة لاصطفائه عن ان يطرقه نظر لغيرة و من ثم قال النبي صلى الله عليه و سلم لو كنت متخذا خليلا غير ربي لاتخذت ابا بكر خليلا وبالجملة فهي تخلية القلب عما سوى المحبوب واختلفوا في ان مقام المحبة ارفع ام مقام الخلة فقال قوم المحبة ارفع لخبر البيهقي انه تعالى قال ليلة الاسراء يا محمد سَلْ تُعطَ فقال يا رب انك اتخذت ابراهيم خليلا و كلمت موسى تكليما فقال الم اعطك خيرا من هذا الى قوله و اتخذتك حبيبا ولان الحبيب يصل بلا واسطة بخلاف الخليل قال تعالى في نبينا فكان قاب قوسين او ادنى و في ابراهيم وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات و الارض • وقال قوم الخلة ارفع ورجحه جماعة متأخرون كالبدر الزركشي وغيرة لان الخلة اخص من المحبة اذ هي توحيدها فهي نهاية و من ثم اخبر نبينا صلى الله عليه و آله و سلم بان الله اتخذه خليلا ونفى ان يكون له خليل غير ربه مع اخباره بحبه لجماعة من الصحابة و ايضا فانه تعالى يحبّ التوابين و المتطهرين و الصابرين و المقسطين و المتقين وخلته خاصة بالخليلين • قال ابن القيم و ظن ان المحبة ارفع و ان ابراهيم خليل و محمد احبيب غلط و جهل و رُدَّ ما احتج به الاولون مما مربانه انما يقتضي تفضيل ذات محمد على ذات ابراهيم مع قطع النظر عن وصف المحبة و الخلة و هذا لانزاع فيه انما النزاع في الافضلية المستندة الى احد الوصفين و الذي قامت عليه الادلة استنادها الى

وصف الخلة الموجودة في كل من الخليلين فخلة كل منهما انفصل من محبته كذا في فتح المبين شرح الاربعين للنووي • وفي الصحائف الخلة من مراتب المحبة و تعريفه تخلية القلب عماسوى المحبوب و اين را پنج درجه است اول معانده محب در هر مجلس كه نشيند از اغيار چشم زند و از ديو و مردم تمام انديشمند شود دوم صدق سوم اشتهار و تشهير درين مقام آن است كه از آينيت بيرون آيد و متى و كيف را ترك دهد شهرة و خمول را فرقى نداند چهارم شكوى است كما قال يعقوب عليه السلام انما اشكو بثي و حزني الى الله پنجم حزن و كان عليه السلام دائم الحزن • و درلطائف اللغات ميگويد كه خلت در اصطلاح صوفيه عبارت است از تحقق عبد بحيثيتى كه حق درو تجلي كند •

الاخلال بكسر الهمزة عند اهل المعاني هو ان يكون اللفظ ناقصا عن اصل المراد غيروافٍ ببيانه كقول الشاعر • شعر • و العيش خير في ظلا • ل النوك ممن عاش كدا • النوك الحمق و الكد اي المكدود و المتعوب فان اصل مراده ان العيش الناعم في ظلال النوك خير من العيش الشاق في ظلال العقل و لفظه غيروافٍ بذلك فيكون مخلا كذا في المطول في بحث الايجاز و الاطناب •

التخلخل عند الحكماء يطلق على معان وكذا التكاثف الذي يقابله تقابل التضاد • منها ازدياد حجم الجسم من غير ان ينضم اليه جسم آخر و هو التخلخل الحقيقي و يقابله التكاثف الحقيقي و هو انتقاص حجم الجسم من غير ان ينفصل عنه شيئ من اجزائه او من جسم غريب كما في الاندراج وهما حينئذ من انواع الحركة في الكم فبقيد الزيادة في حد التخلخل خرج التكاثف و الذبول و الهزال و الانتقاص الصناعي و رفع الورم لان الكل انتقاص و بقيد من غير ان ينضم اليه خرج النمو و السمن و الانتفاش و ايضا في الانتفاش تباعد الاجزاء لا ازدياد حجم الجسم فتامل • و فيه بحث و هو ان كلواحد من الورم و الاجزاء الزائدة الصناعية اما ان يكون بانضمام الغير اولا فعلى الاول يختل حد السمن و على الثاني يختل حد التخلخل و يمكن الجواب بان كلواحد منها ليس على نسبة طبيعية اصلا بخلاف السمن والتخلخل فانهما قد يكونان كذلك فلا اختلال في حد احدهما وحاصل تعريف التخلخل هو ازدياد اجزاء الجسم على نسبة طبيعية في الجملة من غير انضمام الغير و الذي يدل على ثبوت التخلخل و التكاثف هو ان الماء اذا انجمد صغر حجمه و اذا ذاب عاد الى حجمه الاول فظاهر انه لم يكن انفصل عنه جزء حين صغر حجمه ثم عاد ذلك الجزء او ما يساويه اليه حين عاد هو الى حجمه الاول بل صغر حجمه بلا انفصال و هو التكاثف ثم ازداد بلا انضمام و هو التخلخل • و منها الانتفاش بالفاء و هو ان تتباعد الاجزاء بعضها عن بعض و يتداخلها الهواء او جسم آخر غريب كالقطن المنفوش و يقابله التكاثف بمعنى الاندماج و هو ان تتقارب الاجزاء الوحدانية الطبع بحيث يخرج عنها ما بينها من الجسم الغريب كالقطن الملفوف بعد نفشه و هما بهذين المعنيين من الحركة في الوضع فان الاجزاء

بسببها حركتها الاينية الى التباعد او التقارب تحصل لها هيئة باعتبار نسبب بعضها الى بعض • وفي بحر الجواهر ان اطلاق التخلخل و التكاثف على المعنى الاول حقيقة و على الثاني مجاز • و منها رقة القوام و يقابله التكاثف بمعنى غلظ القوام و هما بهذين المعنيين من الحركة فى الكيف و ظاهر كلام لمواقف يدل على ان الاطلاق على المعنيين الاولين باشتراك اللفظ و على الثالث مجاز و ان شئت الزيادة على هذا فارجع الى العلمي حاشية شرح هداية الحكمة و شرح المواقف في مباحث الحركة •

الخال برادر مادر.و نشان سياه كه بر رو يا بر عضو باشد مقدار دانهٔ كنجد و در اصطلاح سالكان اشارت بنقطهٔ وحدتست من حيث الخفا كه مبدأ و منتهاي كثرت است منه بدء و اليه يرجع الامر كله چه خال بواسطهٔ سياهي مشابه هويت غيبيه است كه از ادراك و شعور محتجب است و مخفي لا يرى الله الا الله و لا يعرف الله الا الله • و صاحب طارقه فرموده است كه خال عبارت از ظلمت معصيت است كه ميان انوار طاعت بود چون نيك اندك بود خال گويند و اگرخوب روئى را ذرهٔ بد خوئى بود آنرا نيز خال گويند و سبب زينت شمرند • و بندكي شيخ جمال فرموده است كه خال عبارت از نقطهٔ روح انساني است كذا في كشف اللغات • و قيل خال نزد صوفيه وجود محمدي را گويند يعني هستي عالم كذا في بعض الرسائل •

الخيال بالفتح و تخفيف المثناة التحتانية فى اللغة بمعني پندار و شخص و صورتى كه درخوابى ديده شود يا در بيداري تخيل كرده شود كما فى المنتخب و عند الحكماء يطلق على احدى الحواس الباطنة و هو قوة تحفظ الصور المرتسمة فى الحس المشترك اذا غابت تلك الصور عن الحواس الباطنة و محله مؤخر التجويف الاول من التجاويف الثلثة للدماغ عند الجمهور • و قال في شرح الاشارات كان الروح المصبوب فى البطن المقدم هو آلة للحس المشترك و الخيال الا ان ما في مقدم ذلك البطن اعنى التجويف الاول اخص بالحس المشترك و ما في مؤخره اخص بالخيال و استدلوا على وجود الخيال بانا اذا شاهدنا صورة ثم ذهلنا عنها زمانا ثم نشاهد مرة اخرى نحكم عليها بانها هي التي شاهدناها قبل ذلك فلو لم تكن تلك الصورة محفوظة فينا زمان الذهول لامتنع الحكم بانها هي التي شاهدناها قبل ذلك و ان شئت تمام التحقيق فارجع الى شرح المواقف و غيره • قال الصوفية الخيال اصل الوجود و الذات الذي فيه كمال ظهور المعبود الا ترى الى اعتقادك بالحق و ان له من الصفات و الاسماء ما له آين وآين محل ذلك فعلم ان الخيال اصل جميع العوالم لان الحق هو اصل الاشياء و ذلك المحل هو الخيال فثبت ان الخيال اصل العوالم باسرها الا ترى الى النبي صلى الله عليه و سلم كيف جعل هذا المحسوس مناما و المنام خيال حيث قال الناس نيام فاذا ما توا انتبهوا يعني تظهر عليهم الحقائق التي كانوا عليها في دارا لدنيا فيعرفون انهم كانوا نياما لان بالموت يحصل الانتباه الكلي فاذا

الغفلة منسحبة على اهل البرزخ و اهل المحشر و اهل الجنة و النار الى ان يتجلى عليهم الحق في الكثيب الذي يخرجون اليه اهل الجنة فيشاهدون الله تعالى و هذه الغفلة هي النوم فكل العوالم اصلها خيال ولاجل هذا يقيد الخيال بمن فيها من الاشخاص فكل امة من الامم مقيدة بالخيال في اي عالم كانت فاهل الدنيا مقيدون بخيال معاشهم او معادهم و كلا الامرين غفلة من الحضور مع الله فهم نائمون و الحاضر مع الله هو المنتبه و على قدر حضوره مع الله يكون انتباهه من النوم ثم اهل البرزخ نائمون لكن اخف من نوم اهل الدنيا فهم مشغولون بما كان منهم و ماهم فيه من عذاب او نعيم و هذا نوم لانهم غافلون عن الله و كذلك اهل القيمة فانهم لو وقفوا بين يدي الله للمحاسبة فانهم مع المحاسبة لا مع الله و هذا نوم لانه غفلة عن الحضور لكنهم اخف نوما من اهل البرزخ و كذلك اهل الجنة و النار فان هولاء مع ماتنعموا به و هولاء مع ما تعذبوا به و هذا غفلة من الله لكنهم ايضا اخف نوما من اهل المحشر فلا انتباه الا لاهل الاعراف و من في الكثيب فقط فانهم مع الله وعلى قدر تجلى الحق عليهم يكون الانتباه حاصلا له و من حصل له في الدنيا بحكم تقديم ما تأخر لاهل الجنة في الكثيب فتجلى عليه الحق فعرفه فهو يقظان و لذا اخبر سيدنا ان الناس نيام فاذا عرفت ان اهل كل عالم محكوم عليهم بالنوم فاحكم على تلك العوالم جميعها انها خيال لان النوم عالم الخيال كذا في الانسان الكامل • و در كشف اللغات ميگويد و نيز خيال عالم مثال را گويند و آن برزخ است ميان عالم ارواح و اجسام حضرت جنيد فرموده اند اني وجدت سبعين وليًّا يعبدون الله بوهم وخيال • و عبادت بوهم و خيال آنرا گويند كه بغير تمكين و استقامت مشاهده و معاينۀ حق حقيقة اليقين باشد كه خواص را بود و نه آن وهم و خيال كه مستولي بر عوام است نعوذ بالله منها • وخيال نزد شعراء آنست كه ايراد الفاظ مشترك مشتمل بر دو معني بود يكى حقيقي دوم مجازي و مراد مجازي باشد و شرط آنست كه مجاز اصطلاحي باشد و يا ايراد لطيفۀ و يا ضرب مثلى و ازينها هريكى مشتمل بر دو معني باشد از جهت حقيقت و مجاز و مراد مجاز بود و بر معني حقيقي خيال رود يعنى در يک جانب صورت معني معاينه نمايد و در طرف دوم خيال نموده شود و همان معني مراد باشد و اين خيال بر دو نوع است يكى خيال لطيف دوم خيال دلآويز خيال لطيف آنست كه مجاز اصطلاحي آرد مثاله • شعر • چون سبزه بر آن لعل لب يار دميد • جانم بلب از هواي آن سبزه رسيد • تا ريش كشيده است شدم زو كشته • گوئي كه براى كشتنم ريش كشيد • درين رباعي ريش كشيدن دو معنى دارد حقيقي كه معلوم است و مجازي كه اصطلاحي است تاكيد فعل يعني ظاهراست و معلوم است و مراد همين است و بر معني حقيقي خيال ميرود • وخيال دلآويز آنست كه لطيفه آميز باشد و يا ضرب مثلى بود مثاله • شعر • آن شيرفروش روي زيبا دارد • وز چرب زباني همه شكربارد • هرجا كه يكى كودك خوش مي بيند • درحال برو شيرفرو مي آرد • لفظ شيرفرو مى آرد دو معني دارد يكى اصطلاحي

و آن مثل است ودوم مفهوم کلمات که معني حقيقي است و خيال بر آن ميرود و آن لطيف مشهور است مثال ديگر • شعر • نقاعي من که هست افزون بجمال • خوبي و لطافت است او را بکمال • افسوس همين که هرکه دانگيش دهد • نقاع بنام او کشايد درحال • درين رباعي ضرب المثل است و يکی معني حقيقي و آن کشادن نقاع و بر آن گمان رود و ديگری معني مجاري مصطلح که مراد است تفاخر است كذا في جامع الصنائع و فرق درخيال و ايهام و تخييل عن قريب مذكور مي شود •

الخيالات عند الاطباء هي الوان تحس امام البصر كانها مبثوثة فی الجوهر كذا في بحر الجواهر • و فی الموجز هي اشكال ذوات الوان ترى فی الجوو المآل واحد •

الخيالي تطلق على الصورة المرتسمة فی الخيال المتأدية اليه من طرق الحواس وقد يطلق على المعدوم الذي اخترعته المتخيلة و ركبته من الامور المحسوسة ای المدركة بالحواس الظاهرة و بقولنا من الامور المحسوسة خرج الوهمي بمعنى ما اخترعته القوة المتخيلة اختراعا صرفا على نحو المحسوسات وبهذا المعنى يستعمل في باب التشبيه كما في قول الشاعر • شعر • كان محمر الشقيق اذا تصوب او تصعد • اعلام يا قوت نشرن على رماح من زبرجد • فان الاعلام الياقوتية المنشورة على الرماح الزبرجدية مما لا يدركه الحس لان الحس انما يدرك ما هو موجود فی المادة حاضرة عند المدرك على هيئات محسوسة مخصوصة به لكن مادته التي يتركب هو منها كالاعلام و الياقوت و الرماح و الزبرجد كل منها محسوس بالبصر هكذا يستفاد من المطول و الاطول في باب التشبيه •

التخيل عند الحكماء هو ادراك الحس المشترك الصور و قد سبق فی لفظ الاحساس فی فصل السين من باب الحاء • و يعرف ايضا بحركة النفس فی المحسوسات بواسطة المتصرفة و يجيئ في لفظ الفكر • و تخيل نزد شعراء آنست که شاعر چيزی را در ذهن تخيل کند بسبب تعقل بعضی اوصاف آن که دران صورت بندد و اين را تصور نيز گويند مثاله • شعر • چو درپيش ستون شه بار داده • ستون پيشش بيک پا ايستاده • كذا فی جامع الصنائع •

المتخلية عند الحكماء هي المتصرفة اذا استعملتها النفس بواسطة الوهم و يجيئ في فصل الفاء من باب الصاد المهملة في لفظ المتصرفة •

التخييل و هو مصدر من باب التفعيل و يطلق على تصور وقوع النسبة ولا وقوعها من غير تردد ولا تجويز هكذا ذكر ابو الفتح و المولوي عبد الحكيم في مبحث التصور و التصديق و على الايهام كما يجيئ في فصل الميم من باب الواو و على قسم من الاستعارة كما يجيئ • و در جامع الصنائع گويد تخييل آنست که لفظ مشترک مشتمل معاني آورده شود چنانچه سياق ترکيب بريک معني تام حاکي بود و مراعات نظير کرده آيد و بسبب طوق نظير کمان برمعني دوم رود و آن معني تام نباشد و اين صنعت

نزديك ايهام وخيال است و فرق آنست كه در خيال يك معني كه مجاز مصطلح و لطيفه آميز ويا ضرب المثل مراد باشد و بر معني حقيقي خيال رود و در ايهام هردو معني تام است ليكن يكقريب دوم بعيد وبعيد بسبب سياق تركيب باشد و مراد معني بعيد بود و اينجا همان يك معني تام بود الا آنكه بسبب طوق نظير كمان بر معني دوم رود و ثابت نباشد و اين صنعت درغايت دلاويز است مثاله • شعر • كوكب ار نور ماه پاره ازو • دف خورشيد در حرارة ازو • لفظ حرارت دو معني دارد يكي گرمي دوم دف زدن معروف كه در شاديها باشد و اينجا مراد معني اول است و همين معني تام است و ليكن بسبب ذكر دف كمان بر حرارة ميرود و آن معني تام نيست و بسبب طوق نظير دلآويز است مثال ديگر • شعر • صد كرة طول صفش از مردم • ليک در عرض بيشتر ز انجم • لفظ عرض دو معني دارد يكي مناسب طول دوم لشكر واين معني دوم كه تمام است مراد است و معني اول كه مناسب طول است مراد نيست •

المخيلات بفتح الياء المشددة عند المنطقيين هي القضايا التي يخيل بها فتتأثر النفس قبضا او بسطا فتنفر او ترغب سواء كانت مسلمة او غير مسلمة صادقة او كاذبة و اسباب التخييل كثيرة بعضها يتعلق باللفظ و بعضها بالمعنى و بعضها بغير ذلک كما اذا قيل الخمر ياقوتية سيالة انبسطت النفس و رغبت في شربها و اذا قيل العسل مرة مهوعة انقبضت و تنفرت عنه كذا في شرح الشمسية •

الاخالة عند الاصوليين هي المناسبة و تسمى تخريج المناط ايضا و يجيئ في فصل الباء الموحدة من باب النون •

فصل الميم * الختام بالكسر و تخفيف المثناة الفوقانية عند الصوفية اسم مقام و قد سبق في لفظ الانسان في فصل السين من باب الالف •

خاتم در اصطلاح صوفيه عبارت است ازكسي كه قطع كرده باشد مقامات را و رسيده بود بنهايت كمال كذا في لطائف اللغات •

الخواتيم جمع خاتم بكسر التاء و هي عند اهل الجفر الحروف السبعة المنفصلة التي لا تتصل فى الكتابة بحروف أخرى و هي آ د ذ ر ز و لآ هكذا في بعض رسائل الجفر •

المختم هو المقطع و يجيئ في فصل العين من باب القاف •

الخدمة بالكسر و سكون الدال المهملة عند الاطباء على قسمين خدمة مهيئة و خدمة مؤدية والخدمة المهيئة غايتها تهية المادة و اعدادها لقبول فعل المخدوم و لذلک يتقدم فعلها فعل الرئيس كالرئة للقلب والمعدة للكبد و الخدمة المؤدية غايتها تادية ما فعل فيه المخدوم الى الاعضاء القابلة كالشرائين للقلب و الاوردة للدماغ و مجرى المني للانثيين كذا في بحر الجواهر و يجيئ في لفظ القوة و الاعضاء ايضا •

خادم العلوم هو المنطق و قد سبق في المقدمة •

الاستخدام بالخاء و الذال المعجمتين من خذمت الشيئ قطعته و منه سيف مخذوم و يروى بالحاء المهملة و الذال المعجمة ايضا من حذمت اي قطعت و يروى بالمعجمة و المهملة ايضا من الخدمة هكذا ذكر السيد السند في حاشية المطول و هو عند اهل البديع من اشرف انواع البديع و كذلك التورية و البعض فضله على التورية ايضا و لهم فيه عبارتان احدٰهما ان يؤتى بلفظ له معنيان فاكثر مرادابه احد معانيه ثم يوتى بضميره مرادابه المعنى الآخر و هذه طريقة السكاكي و اتباعه و الآخرى ان يأتي المتكلم بلفظ مشترك ثم بلفظين يفهم من احدهما احد المعنيين و من الآخر الآخر و هذه طريقة بدر الدين بن مالك في المصباح و مشى عليها ابن ابى الاصبع و مثله بقوله تعالى لكل اجل كتاب الآية فلفظ كتاب يحتمل الامد المختوم و الكتاب المكتوب فلفظ اجل يخدم المعنى الاول و يمحو يخدم الثاني • قيل و لم يقع في القرآن على طريقة السكاكي • قال صاحب الاتقان و قد استخرجت انا بفكري آيات على طريقة السكاكي منها قوله تعالى لقد خلقنا الانسان من سلالة من طين فان المراد به آدم عليه السلام ثم اعاد الضمير عليه مرادا به ولده فقال ثم جعلناه نطفة الاية و منها قوله لا تسألوا عن اشياء ان تبدلكم تسؤكم ثم قال قد سألها قوم من قبلكم اي اشياء أخر لان الاولين لم يسألوا عن الاشياء التي سألوا عنها الصحابة فنهوا عن سوألها و منها قوله تعالى اتى امر الله فامر الله يراد به قيام الساعة و العذاب و بعثة النبي صلى الله عليه و آله و سلم و قد اريد بلفظ الامر الاخير كما روي عن ابن عباس وا عيد الضمير عليه في تستعجلوه مرادا به قيام الساعة و العذاب انتهى فعلم من هذه الامثلة ان المراد بالمعنيين اعم من ان يكونا حقيقيين او مجازيين او مختلفين و قد صرح بذلك في حواشي المطول • و قال صاحب المطول الاستخدام ان يراد بلفظ له معنيان احدهما ثم يراد بضميره المعنى الآخر او يراد باحد ضميريه احد المعنيين ثم بالضمير الآخر معناه الآخر فالاول كقوله • شعر • اذا نزل السماء بارض قوم • رعيناه و ان كانوا غضابا • اراد بالسماء الغيث و بالضمير الراجع اليه من رعيناه النبت و الثاني كقوله • شعر • فسقى الغضا و الساكنيه و ان هم • شبوه بين جوانح و ضلوع • اراد باحد الضميرين الراجعين الى الغضا و هو المجرور في الساكنيه المكان و بالآخر و هو المنصوب في شبوه النار اي اوقدوا بين جوانحي نار الغضا يعني نار الهوى التي تشبه بنار الغضا انتهى •

الخرم بالفتح و سكون الراء عند اهل العروض حذف الحرف الاول من الجزء كذا في عنوان الشرف و في بعض رسائل العروض العربي الخرم اسقاط اول متحرك من الوتد المجموع اذا كان الجزء صدر البيت فان كان ذلك في فعولن سالما فهو الثلم و ان كان في مفاعلن سالما فهو العضب و الخرم يعم الكل انتهى • و في رسالة قطب الدين السرخسي الخرم اسقاط اول الوتد المجموع • و در عروض سيفي مى آرد كه خرم انداختن ميم مفاعيلن است و چون فاعيلن كلمهٔ غير مستعمل باقي ماند بجايش مفعولن نهند و آن ركن كه درو خرم واقع شود آنرا اخرم گويند • و در منتخب ميگويد خرم رفتن فاي

فعولن و ميم مفاعيلن فانظر فى العبارات من الاختلافات •

الخزمية وهم اصحاب التناسخ والاباحة وهو اسم السبعية و يجيئ في فصل العين من باب السين •

الخزم بالفتح وسكون الزاء المعجمة عند اهل العروض هو زيادة حرفين اوثلثة احرف او اربعة نقط على الحرف الاول كذا فى عنوان الشرف و فى بعض رسائل العروض العربي الخزم بالزاء المعجمة زيادة تلحق اول البيت تسقط فى التقطيع و ذلك اما بحرف كالو او في قوله • شعر • و اذا انت جازيت امرءالسوء فعله • اتيت من الاخلاق ما ليس راضيا • و اما بحرفين كقد في قوله • ع • قد فاتني اليوم حديثك مالست مدركه • و اما بثلثة احرف كنحن في قوله • شعر • نحن قتلنا سيد الخزرج سعد بن عبادة • رميناه بسهمين فلم يُخطيِ فواده • واما باربعة احرف كاشدد في قوله • شعر • اشدد حيازيمك للموت ان الموت ملاقيكا • ولا تجزع من الموت اذا حل بواديكا • و الخزم غير الاول قبيح كقوله • شعر • الفخر اوله جهل و آخره حقد • اذا تذكرت الاقوال و الكلم • فخزم بحقدن فى الوسط • و اما الخرم بالراء المهملة فجائز في اول البيت و في اول الابتداء فى البيت المقفى اوالمصراع و كذا في غيرهما على راي انتهى كلامه • ودر جامع الصنائع كويد خزم بخا و زاي معجمتين آنست كه در اول بيت حرفى تا سه زيادة كنند و آن زيادت اگر از او زان افتد بالاتفاق جائز است و در وزن محسوب نيست و حرفى كه درحشوبيت افتد و خارج از اوزان باشد وزن بگردد آنرا نيز اخفش خزم خواند و جائز ميدارد و خليل درست نميدارد •

المخضرم على صيغة اسم المفعول من الرباعي المجرد و قيل على صيغة اسم الفاعل منه فهو اما بفتح الراء المهملة او بكسرها و قبلها ضاد معجمة و المخضرمون الجمع و هو عند المحدثين من ادرك الجاهلية صغيرا كان اوكبيرا فى حيوٰته صلي الله عليه وسلم والاسلام في حيوٰته صلى الله عليه وسلم او بعده ولم ير النبي صلى الله عليه و سلم او رآه لكنه غير مسلم • وخصه ابن قتيبة بمن ادرك الاسلام فى الكبر ثم اسلم بعد النبي صلى الله عليه و سلم و بعضهم بمن اسلم في حيوٰته كزيد بن وهب فانه اتى النبي صلى الله عليه وسلم فقُبض النبي صلى الله عليه وسلم و اسلم وهو فى الطريق وقد عدّ لهم مسلم عشرين نفرا كابي عمرالشيباني وعمربن ميمون و غيرهما • قال النووي وهم اكثرو المخضرمون ليسوا من الصحابة ولم يذهب ابن عبد البر الى كونهم صحابة و ان توهم بذلك بعض ثم اشتقاقه اما من قولهم لحم مخضرم لا يدرى من ذكر او انثى لترددهم بين الطبقتين اي بين الصحابة للمعاصرة و بين التابعين لعدم الروٴية لايدرى من ايتهماهم او من خضرموا آذان الابل اي قطعوها و ذلك لان اهل الجاهلية كانوا يخضرمون آذان الابل لتكون علامة لاسلامهم ان اغير عليها او حوربوا فكانهم خضرموا لذلك فعلى هذا يحتمل ان يكون المخضرم بكسر الراء كما حكي عن بعض اهل اللغة و يحتمل ان يكون بالفتح لانه اقتطع عن الصحابة و ان عاصر لعدم الروٴية • قال ابن خلكان قد سمع محضرم بالحاء المهملة و بكسر الراء • قال العراقي وهو غريب هكذا

يستفاد من شرح النخبة و شرحه في تعريف التابعي و في شرح الالفية للعراقي * و ذكر ابو موسى المدني ان اهل الحديث يفتحون الراء * قال صاحب المحكم رجل مخضرم اذا كان نصف عمره فى الجاهلية و نصفه فى الاسلام فمقتضى هذا ان حكيم بن حزام و نحوه مخضرم و ليس كذلك من حيث الاصطلاح * و قال ابن حبان و الرجل اذا كان ستون سنة فى الاسلام و ستون فى الجاهلية يدعى مخضرما كابي عمر الشيباني فذلك يدل على انه اراد ممن ليس له صحبة انتهى * و قيل المخضرمون جماعة تكون في عصر النبي عليه السلام و لم يعرف هل لقوه ام لا هكذا يستفاد من شرح النخبة في تعريف المدلس *

الخام عند الاطباء يطلق على بلغم طبيعي اختلفت اجزاؤه في الرقة و الغلظة و يطلق ايضا على ما يرسب فى القارورة رقيق الاجزاء غير منتن و قد يطلق على شيء فج غير طبيخ فهو خلاف المطبوخ كذا في بحر الجواهر *

فصل النون * الخبن بالفتح و سكون الموحدة عند اهل العروض اسقاط الثاني الساكن من الجزء و ذلك الجزء يسمى مخبونا كحذف السين من مستفعلن مثلا يسمى خبنا و الباقي بعده و هو متفعلن يسمى مخبونا و لعدم استعماله يوضع موضعه مفاعلن فيقال مفاعلن مخبون مستفعلن هكذا يستفاد من عروض سيفي و عنوان الشرف * و في بعض رسائل العروض العربي الخبن اسقاط الثاني الساكن اذا كان ثاني السبب و القيد الاخير احتراز عن الساكن في فاع لاتن فى المضارع فانه لا يجوز الخبن فيه و لهذا اعتبر فاع و تدا مفروقا و كتب مفصولا *

الختن بفتح الخاء و المثناة الفوقانية كل زوج ذات رحم محرم منه كزوج البنت و الاخت و العمة و نحوهن و كذا محارم الازواج لان الكل يسمى ختنا قيل هذا في عرفهم و في عرفنا لا يتناول الا ازواج المحارم كذا فى الهداية و الكافي * و فى القاموس انه الصهر * و فى المغرب انه عند العرب كل من كان من قبل المرأة كالاخ و الاب * و عند العامة زوج البنت كذا في جامع الرموز *

الخشونة بالفتح و ضم الشين المعجمة المخففة مقابلة للملاسة عند المتكلمين و الحكماء فان الملاسة عند المتكلمين استواء وضع الاجزاء في ظاهر الجسم و الخشونة عدمها بان يكون بعض الاجزاء ناتيًا و بعضها غائرا فهما على هذا من باب الوضع دون الكيف * و هما عند الحكماء كيفيتان ملموستان قائمتان بالجسم تابعتان للاستواء و اللا استواء المذكورين * و قيل قائمتان بسطح الجسم فان قيام العرض بالعرض جائز عندهم كذا في شرح المواقف فى الملموسات *

المخشن بكسر الشين عند الاطباء دواء يجعل اجزاء سطح العضو مختلفة الوضع فى الارتفاع و الانخفاض بعد الملاسة الطبيعية او العارضية عن مادة لزجة كذا فى الموجز في فن الادوية *

فصل الواو * الخلاء بالفتح و المد كما فى المنتخب هو عند المتكلمين امتداد موهوم مفروض

في الجسم او هي نفسه صالح لان يشغله الجسم و ينطبق عليه بُعده الموهوم و يسمى ايضا بالمكان و البعد الموهوم و الفراغ الموهوم و حاصله البعد الموهوم الخالي عن الشاغل و هذا شامل للخلاء الذي لا يتناهى و هو الخلاء خارج العالم و للخلاء الذي بين الاجسام و هو ان يكون الجسمان بحيث لايتلاقيان و ليس بينهما ما يما سهما فيكون بينهما بعدا مفروضا موهوما ممتدا في الجهات الثلث صالحا لان يشغله جسم ثالث لكنه الآن خال عن الشاغل و اطلاق الخلاء على هذا المعنى اكثر ٭ و قيل الخلاء اخص من المكان فان المكان هو الفراغ المتوهم مع اعتبار حصول الجسم فيه و الخلاء هو الفراغ الموهوم مع اعتبار ان لا يحصل فيه جسم كما مرّ في لفظ الحيز في الزاء المعجمة من باب الحاء المهملة و حاصله المكان الخالي عن الشاغل ٭ و عند بعض الحكماء هو البعد المجرد الموجود في الخارج القائم بنفسه سواء كان مشغولا ببعد جسمي او لم يكن قال اذا حل البعد الموجود في مادة فجسم تعليمي و الا اي و ان لم يحل في مادة فخلاء اي فبعد موجود مجرد في نفسه عن المادة سواء كان مشغولا ببعد جسمي يملأه او غير مشغول به فانه في نفسه خلاء و يسمى بعدا مفطورا و فراغا مفطورا و مكانا ايضا هكذا في شرح المواقف في آخر مبحث المكان و اوسطه و هكذا في حواشي الخيالي فالخلاء بهذا المعنى جوهر فانهم قد صرحوا بجوهرية البعد المجرد حتى قالوا اقسام الجوهر ستة لا خمسة هكذا ذكر السيد و يجيئ في لفظ المكان ايضا في حاشية شرح حكمة العين ٭ قال ملا فخر في حاشية شرح هداية الحكمة و ان شئت تعريف الخلاء الشامل للمذهبين فقل الخلاء هو البعد المجرد عن المادة سواء كان بعدًا موهوما اي مكانا خاليا عن الشاغل كما هو راي المتكلمين او بعدا موجودا في الخارج كما هو راي بعض الحكماء و هم المشائيون انتهى ٭ اعلم ان الخلاء جوزه المتكلمون و منعه الحكماء القائلون بان المكان هو السطح و اما القائلون بانه البعد المجرد الموجود فهم ايضا يمنعون الخلاء بمعنى البعد المفروض فيما بين الاجسام لكنهم اختلفوا فمنهم من لم يجوز خلو البعد الموجود من جسم شاغل له فيكون حينئذ خلاء بمعنى البعد المجرد الموجود فقط و منهم من جوزه فهؤلاء المجوزون و افقوا المتكلمين في جواز المكان الخالي عن الشاغل و خالفوهم في ان ذلك المكان بعد موهوم فيكون حينئذ خلاء بمعنى البعد الموجود و بمعنى المكان الخالي عن الشاغل ايضا فالحكماء كلهم متفقون على امتناع الخلاء بمعنى البعد المفروض و هذا الخلاف انما هو في الخلاء داخل العالم و اما الخلاء خارج العالم فمتفق عليه فالنزاع فيه انما هو في التسمية فانه عند الحكماء عدم محض و نفي صرف يثبته الوهم و يقدره من نفسه ولا عبرة بتقديره الذي لا يطابق نفس الامر فحقه ان لا يسمى بعدا ولا خلاء و عند المتكلمين هو البعد الموهوم كالمفروض فيما بين الاجسام على رائهم ٭ تنبيه ٭ من القائلين بالخلاء اي البعد المجرد الموجود من جوز ان لا يملأ جسم و منهم من لم يجوزه و الفرق بين هذا المذهب و مذهب من قال ان المكان هو السطح ان فيما بين اطراف الطاس على هذا المذهب

بعدا موجودا مجردا في نفسه عن المادة قد انطبق عليه بعد الجسم فهناك بعدان الا ان الاول لا يجوز خلوه عن انطباق الثاني و اما على القول بالسطح فليس هناك الا بعد الجسم الذي هو في داخل الطاس • فائدة • قال ابن ذكريا في الخلاء قوة جاذبة للاجسام ولذلك يحتبس الماء في السراقات و ينجذب في الزراقات • و قال بعضهم فيه قوة دافعة للاجسام الى فوق فان التخلخل الواقع في الجسم بسبب كثرة الخلاء في داخله يفيد ذلک الجسم خفة دافعة الى الفوق • و الجمهور على انه ليس في الخلاء قوة جاذبة و لا دافعة و هوالحق هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف •

خالي السير نوعيست از اتصال كما يذكر في فصل اللام من باب الواو •

الخلوة عند بعض الصوفية هي العزلة و عند بعضهم غير العزلة فالخلوة من الاغيار و العزلة من النفس و ما تدعو اليه و يشغل عن الله فالخلوة كثيرة الوجود و العزلة قليلة الوجود فعلى هذا العزلة اعلى من الخلوة • قيل العزلة من الاغيار فعلى هذا تكون الخلوة اعلى كذا في مجمع السلوك • وفي خلاصة السلوک الخلوة ترک اختلاط الناس و ان كان بينهم • و قال حكيم الخلوة الانس بالذكر و الاشتغال بالفكر • و قال عالم هي الخلوة عن جميع الاذكار الا عن ذكر الله تعالى •

فصل الياء * الاخفاء لغة الستر و في اصطلاح القراء نطق حرف بصفة هي بين الاظهار و الادغام عارية من التشديد مع بقاء الغنة في الحرف الاول و يفارق الادغام بانه بين الاظهار و الادغام و بانه اخفاء الحرف عند غيره لا في غيره بخلاف الادغام • اعلم انه يجب الاظهار في النون الساكنة و التنوين عند حروف الحلق نحو من آمن و يجوز الادغام عند حروف يرملون نحو مِن وّال و الاقلاب بالميم عند حرف واحد وهو الباء الموحدة نحو من بعد و الاخفاء عند باقي الحروف كذا في الدقائق المحكمة و الاتفاق •

الخفي لغة المستتر و عند الاصوليين من الحنفية لفظ استتر المراد منه لا لنفس الصيغة بل لعارض و القيد الاخير احتراز عن المشكل و المجمل و المتشابه كآية السرقة خفيت في حق الطرار و النباش فان معنى السارق لغة هو آخذ مال الغير على سبيل الخفية و هو اشتبه في حقهما لاختصاصهما باسم آخر لان اختلاف الاسم يدل على اختلاف المسمى كما هو الاصل كذا في التلويح و غيره من كتب الاصول • و الروح الخفي و يسمى بالاخفى ايضا يجيئ في لفظ الروح في فصل الحاء من باب الراء •

* باب الدال *

فصل الالف * الداء في اللغة بمعني درد و بيماري الادواء الجمع و داء عضال درد سخت و داء دفين بيماري كه معلوم نباشد و قولهم به داء ظبي معناه ليس له داء كما لا داء بالظبي • و يطلق في الطب ايضا على كل عيب باطن يظهر منه شيئ او لا يظهر منه شيئ و ادء من الجحل اي اشد كذا في بحرالجواهر •

داء الأسد هو الجذام سمي به لان وجه صاحبه يشبه وجه الاسد و قيل لانه يعرض للاسد كثيرا و قد سبق في فصل الميم من باب الجيم •

داء الثعلب بالثاء المثلثة و العين المهملة قال العلامة هو تساقط اشعار الرأس لمواد صفراوية او مرة سوداء مخالطة لها فترمي شعره و يتساقط جميعه •

داء الحية بالحاء المهملة هو مرض يحصل في الرأس لمواد سوداوية او بلغم مالح فيتساقط منه الشعر و ينسلخ جلده كالحية و الفرق بينه و بين داء الثعلب ان تساقط الشعر في داء الحية يكون معوجا ملتويا شبيها بالحية و في داء الثعلب بخلافه قال الشيخ نجيب الدين داء الثعلب و داء الحية هما تساقط الشعر و هما يحدثان في جميع البدن الا ان حدوثهما يكون في الرأس و اللحية و الحاجبين اكثر و يكونان على الاستدارة و غيرها •

داء الفيل هو عندهم زيادة في القدم و الساق لكثرة ماينزل اليها من الدم السوداوي او الدم الغليظ اوالبلغم اللزج و قد يتقرح وقد لا يتقرح سمي به لان رجل صاحب هذا المرض يشبه رجل الفيل اولان هذا المرض يعرض للفيل غالبا • قال الاقسرائي و الفرق بينه و بين الدوالي وان كانا من مادة واحدة ان الدوالي لم يغتذ فيه الرجل بالمادة الردئة بعد و لم يظهر العظم الا في العروق •

داء الكلب هو الجنون السبعي الذي يكون معه غضب مختلط بلعب و عبث كما هو من طباع الكلاب ولذا سمي به تشبيها لصاحبه بالكلب في هذه الاخلاق و قيل انما سمي به لان صاحبه اذا عض انسانا قتله كالكلب هذا كله من بحر الجواهر •

العلم الادنى هو العلم الطبيعي و قد سبق في المقدمة •

فصل الباء الموحدة * الدابة بالفتح و التشديد في الاصل اسم لكل ما يدب على الارض من الحيوان اي يتحرك عليها ثم خصت في العرف بماله قوائم اربع كالفرس كذا في جامع الرموز ثم خصت بما يركب وتحمل عليه الاحمال نحو الفرس والابل والبغل ثم خصت بالفرس يقال لبسوا ثيابهم وركبوادوابهم •

دابة الارض از علامات قيامت است و آن حيوانى است كه كوه صفا را شگافته در مكه بيرون آيد و درآن وقت مردم بمنى ميرفته باشند و گويند سه جا ظاهرشود سه بار و با او خاتم سليمان و عصاى موسى باشد و مومن را عصا زند و بخاتم بر روي كافر مهر كند پس نقش مى شود كه اين كافر است كذا فى المنتخب و ان شئت الزيادة فارجع الى كتب الكلام و التفاسير •

فصل الجيم * التدبيج بالموحدة مصدر من باب التفعيل مأخوذ من الديباج بمعنى جعل الشيء ذا ديباج اي ذا حسن و زينة كما في حواشي المطول و هو عند اهل البديع ان يذكر المتكلم الوانا يقصد بها التورية و الكناية كقوله تعالى و من الجبال جدد بيض وحمر مختلف الوانها و غرابيب سود

قال ابن ابي الاصبع المراد بذلك و الله اعلم الكناية عن المشتبه و الواضح من الطرق لان الجادة البيضاء و هي الطريقة التي كثر السلوك عليها جدا و هي اوضح الطرق وا بينها و دونها الحمراء و دون الحمراء السوداء كانها في الخفاء والالتباس ضد البياض و الطرف الادنى في الخفاء السوداء و الاحمر بينهما على وضع الالوان في التركيب و كانت الوان الجبال لا تخرج عن هذه الثلثة و الهداية و كل علم نصب للهداية منقسمة الى هذه القسمة فالآية الكريمة منقسمة كذلك فحصل فيها التدبيج كذا في الاتقان * و هذا مثال تدبيج الكناية و اما مثال تدبيج التورية على ما في المطول فقول الحريري فمذ اغبرّ العيش الاخضر و ازورّ المحبوب الاصفر اسودّ يومي الابيض و ابيضّ فودي الاسود فالمعنى القريب للمحبوب الاصفر هو الانسان الذي له صفرة و البعيد هو الذهب و هو المراد ههنا فيكون تورية هذا فقد اعتبره صاحب الاتقان التدبيج صنعة على حدة و اعتبره صاحب التلخيص من انواع الطباق قال صاحب المطول لما كان هذا داخلا في تفسير الطباق لما بين اللونين من التقابل صرح المصنف بانه من اقسام الطباق وليس قسما من المحسنات المعنوية برأسه و قال وتفسيره بان يذكر المتكلم في معنًى من المدح او غيره الوانا لقصد الكناية او التورية و المراد بالالوان ما فوق الواحد و مآل التفسيرين واحد *

المدبج عند المحدثين هو رواية القرينين و المتقاربين في السن و اسناد احدهما من الآخر كرواية كل من ابي هريرة و عايشة رضي الله عنهما عن الآخر و كرواية تابعي عن تابعي آخر كالزهري و عمرو بن عبد العزيز وكذا من دونهما كذا ذكر القسطلاني في الارشاد الساري في شرح النخبة و شرحه ان يروي كل من القرينين عن الآخر فهو اي النوع الذي يقال له المدبج و هو اخص من رواية الاقران فكل مدبج اقران وليس كل اقران مدبجا * واذا روى الشيخ عن تلميذه صدق ان كان كل منهما يروي عن الآخر فهل يسمى مدبجا فيه بحث اي تردد والظاهر لا لانه من رواية الاكابر عن الاصاغر و التدبيج مأخوذ من ديباجتي الوجه فيقتضي ان يكون ذلك مستويا من الجانبين فلا يجيء فيه هذا * و المدبج بضم الميم و فتح الدال المهملة و تشديد الموحدة و آخره جيم انتهى * و الباء الموحدة هل هي مفتوحة او مكسورة و الظاهر الفتح على ان المدبج مصدر ميمي كما قيل في المختلف على مامر *

الدرجة بفتح الدال و الراء المهملتين في اللغة پايه و مرتبه الدرجات و الدرج جمع و منه درجة الدواء و هي مرتبة في التأثير و تجيء في لفظ الدواء في فصل الواو من هذا الباب * و عند اهل الجفر و ارباب علم التكسير تطلق على حرف من حروف سطر التكسير كما في بعض الرسائل * و عند اهل الهيئة تطلق على جزء من ثلثمائة و ستين جزء من اجزاء منطقة الفلك الثامن فهي ثلث عشر البرج * قال عبد العلي البرجندي في حاشية الچغميني اعلم ان اجزاء دائرة البروج تسمى درجا اذ الشمس كانها تصعد فيها و تهبط و اجزاء سائر الدوائر تسمى اجزاءً بالاسم العام هذا هو الاصل ثم انهم توسعوا فسموا اجزاء

مناطق الافلاك مطلقا درجات تشبيها باجزاء منطقة البروج سوى اجزاء معدل النهار فانها تسمى اجزاء وازمانا ولا تسمى درجات الا تجوزًا و اجزاء الدوائر التي لم تعتبر في مفهومها الحركة لا تسمى درجا الا تجوزًا انتهى * و على الاطلاق المجازي يحمل ما ذكر السيد الشريف في شرح الملخص من ان القوم قد قسموا محيط كل دائرة بثلثمائة وستين قسما متساوية يسمى كلواحد منها جزء و درجة واختاروا هذا العدد للسهولة في الحساب اذ تخرج منه الكسور التسعة صحيحة الا السُبع ثم جزّؤوا كل درجة بستين قسما متساوية و سموا كلواحد منها دقيقة و قسموا كل دقيقة ايضا بستين و سموا كلواحد منها ثانية و هكذا اعتبروا الثوالث و الروابع و الخوامس و ما فوقها و قسموا ايضا قطر كل دائرة بمائة و عشرين قسما متساوية و ان كان القياس يقتضي تقسيمه بمائة و اربعة عشر و كسر و لما كان الكسر يوجب صعوبة في الحساب جبروه بالزيادة و اختاروا المائة و العشرين لانه تخرج منها الكسور التسعة صحيحة الا السُبع و التُسع انتهى كلامه * فقوله محيط كل دائرة اي كل دائرة عظيمة مفروضة على الافلاك الكلية والجزئية او غيرها كسطح الارض و حجرة الاسطرلاب و هل تسمى اقسام القطر المذكورة درجا كما تسمى اجزاء ام لا الظاهر عدم تسميتها درجا الا تجوزا اذ قد يقال درجات جيب هذه القوس كذا و دقائقها و ثوانيها كذا و نحو ذلك كما يقال درجات سهم القوس كذا *

درجة الكوكب عندهم هي مكانه من فلك البروج كما ذكر السيد الشريف في شرح الملخص * وتسمى ايضا بدرجة تقويم الكوكب وبدرجة طوله كما يستفاد من شرح التذكرة لعبد العلي البرجندي *

درجة طلوع الكوكب عندهم هي درجة من فلك البروج تطلع من الافق مع طلوع الكوكب *

درجة غروب الكوكب درجة من فلك البروج تغرب مع غروب الكوكب و المراد من طلوع الكوكب طلوعه من جانب المشرق اذا لا اعتبار لطلوعه من جانب المغرب في بعض المواضع و هكذا الحال في غروب الكوكب *

درجة ممر الكوكب درجة من فلك البروج تمر بدائرة نصف النهار مع مرور الكوكب بها * قال عبد العلي البرجندي ينبغي ان يقال بشرط ان لا يتوسط بين الكوكب وتلك الدرجة قطب البروج و التقييد بنصف النهار ليس بشرط بل أيّة دائرة تكون من دوائر الميول حكمها حكم نصف النهار * ثم قال المراد بالكوكب مركزه و بالدرجة جزء من فلك البروج و اطلاق الدرجة على كل من الاجزاء المذكورة على سبيل التشبيه و التجوز * ثم اعلم ان الكوكب اي مكانه الحقيقي ان كان على احدى نقطتي الانقلابين او كان على نفس منطقة البروج فدرجة الكوكب هي درجة ممره بنصف النهار و ان كان ذا عرض و على غير نقطتي الانقلابين فلا يكون كذلك فانه ان كان ما بين اول السرطان و آخر القوس وصل الى دائرة نصف النهار بعد درجته ان كان شمالي العرض و قبل درجته ان كان جنوبي العرض و ان كان

فيمابين اول الجدي وآخر الجوزاء فالحكم على الخلاف و القوس من فلك البروج بين درجة الكوكب و درجة ممره تسمى اختلاف الممر و القوس من معدل النهار بين درجة الكوكب و درجة ممره لا تسمى تعديل درجة الممروقس على هذا حال درجة طلوع الكوكب بالقياس الى درجته اي اذا كان الكوكب عديم العرض او على احدى نقطتي الانقلابين فدرجته هي درجة طلوعه و اذ ليس فليس و ان شئت الزيادة فارجع الى شرح التذكرة و شرح الملخص و نحوهما من كتب الهيئة و درج السواء عند هم يجيئ في لفظ المطالع في فصل العين من باب الطاء ٭

الاستدراج هو في الشرع امر خارق للعادة يظهر من يد الكافر او الفاجر موافقا لدعواه كذا في مجمع البحرين وفي الشمائل المحمدية الاستدراج هو الخارق الذى يظهر من الكفار و اهل الاهواء و الفساق و سخن مشهور آنست كه امر خارق عادت كه از مدعي رسالت واقع شود اكر موافق دعوى و ارادة او باشد معجزه خوانند و اگر مخالف دعوى و قصد او باشد اهانت نامند چنانچه ازمسيلمة كذاب صادر شده بود كه وقتي تابعانش گفتند كه محمد رسول خدا درچاهي خوي خود انداخت آبش بجوش آمد تا آنكه تا لب چاه برآمد تو نيز آنچنان كن پس او در چاهي تف خود انداخت آبش فرورفت تا آنكه خشک شد وآنچه از غير نبي صادر شود پس اگرمقرون بكمال ايمان وتقوى و معرفت و استقامت باشد كرامت گويند و آنچه از عوام مومنان از اهل صلاح وقوع يابد آنرا معونت شمارند و آنچه از فاسقان و كافران صدور يابد استدراج خوانند كذا في مدارج النبوة من الشيخ عبد الحق الدهلوي ٭ وقد سبق في لفظ الخارق في فصل القاف من باب الخاء المعجمة و عند اهل المعاني هو الكلام المشتمل على اسماع الحق على وجه لا يورث مزيد غضب المخاطب سواء كان فيه تعريض اولا ويسمى ايضا المنصف من الكلام نحو قوله تعالى و مالي لا اعبد الذي فطرني اي مالكم ايها الكفرة لا تعبدون الذي خلقكم بدليل قوله واليه ترجعون ففيه تعريض لهم بانهم على الباطل و لم يصرح بذلک لئلا يزيد غضبهم حيث يريد المتكلم لهم ما يريد لنفسه كذا في المطول و حواشيه في بحث ان ولو في باب المسند ٭

المُدْرَج اسم مفعول من الادراج و هو عند المحدثين الحديث الذي يقع فيه اوفي اسناده تغير بسبب اندراج شيئ و هو على قسمين القسم الاول مدرج المتن وهوان يقع في المتن كلام ليس منه اى يذكر الراوي صحابيا كان او غيره كلاما لنفسه او غيره فيرويه من بعده متصلا بالحديث من غيرفصل يتميز به عنه فيتوهم من لا يعرف حقيقة الحال انه من الحديث فتارة يكون في اوله وتارة في اثنائه وتارة في آخره و هو الاكثر والقسم الثاني مدرج الاسناد و هو الحديث الذي يقع التغيرفي سياق اسناده وهواقسام الاول ان تروى الجماعة الحديث باسانيد مختلفة فيرويه عنهم راو فيجمع الكل على اسناد واحد من تلك الاسانيد و لا يبين الاختلاف و الثاني ان يكون المتن عند راو الا بعضا منه فانه عنده باسناد آخر

فيرويه راو عنه تاما بالاسناد الاول و منه ان يسمع الحديث من شيخه الا طرفا منه فيسمعه عن شيخه بواسطة فيرويه عنه تاما و الثالث ان يكون عند الراوي متنان مختلفان باسنادين مختلفين فيرويهما راو عنه مقتصرا على احد الاسنادين او يروي احد الحديثين باسناده الخاص به لكن يزيد فيه من المتن الآخر ما ليس في الاول و الرابع ان لا يذكر المحدث متن الحديث بل يسوق اسناده فقط فيعرض له عارض فيقول كلاما من قبل نفسه فيظن بعض من سمعه ان ذلك الكلام هو متن ذلك الاسناد فيرويه عنه كذلك * اعلم انهم قالوا الادراج باقسامه حرام لما فيه من التدليس و التلبيس و ان كان بعضه اخف من بعض هكذا ذكر في شرح النخبة و شرحه * و المدرج من القرأة هو ما زيد في القرأة على وجه التفسير كقرأة سعيد بن وقاص وله اخ اواخت من ام كذا في الاتقان *

المدرج اسم مفعول من التدريج كما هو الظاهر عند المهندسين شكل مسطح كثير الاضلاع له درجات كدرجات السلم كذا في شرح خلاصة الحساب * و عند اهل البديع قسم من الاعنات در مجمع الصنائع گويد داخل اعنات است آنچه آن را مدرج گويند و آن چنان بود كه پيش از حرف روي درجات حروف را نگاهدارند چنانچه اگر قافيه مثلا بر الف و نون باشد در چند بيت حرف ميم را درجه سازند چون زمان و همان و دمان و غمان پس در چند بيت حرف واو را لازم گيرند چون توان و جوان و روان پس در درجهٔ سيوم حرف بارا نگاهدارند چون شبان و جبان و زبان و على هذا القياس *

الاندماج سبق ذكره في لفظ التخلخل *

الادماج بتخفيف الدال كما يستفاد من المطول حيث قال الادماج من ادمج الشيء في الثوب اذا لفه فيه * و في جامع الصنائع ذكر انه بتشديد الدال و ليس هذا ببعيد ايضا لان الادماج بتشديد الدال الدخول في الشيء و الاستتار فيه كما ذكر في بعض كتب اللغة و كلا المعنيين يناسبان المعنى الاصطلاحي لتقاربهما وهو اي المعنى الاصطلاحي الذي هو اصطلاح اهل البديع ان يضمن كلام سيق لمعنى مدحا كان او غيره معنى آخر وهذا المعنى الآخر يجب ان لا يكون مصرحا به ولا يكون في الكلام اشعار بانه مسوق لاجله فهو اعم من الاستتباع لشموله المدح وغيره واختصاص الاستتباع بالمدح كقول ابي الطيب * شعر * اقلب فيه اجفاني كاني * اعد بها على الدهر الذنوبا * فانه ضمن وصف الليل بالطول الشكاية من الدهر يعني لكثرة تقلبي لاجفاني في ذلك الليل كاني اعد على الدهر ذنوبه ثم المراد بالمعنى الآخر الجنس اعم من ان يكون واحدا كما مر او اكثر كما في قول ابن نباتة * شعر * ولابد لي من جهلة في وصاله * فمن لي بخل اودع الحلم عنده * فقد ادمج ثلثة اشياء الاول وصف نفسه بالحلم و الثاني شكاية الزمان بانه لم يجد فيهم صديقا و لذلك استفهم عنه منكرا لوجوده كما يشعر به قوله فمن لي بخل الثالث وصف نفسه بانه ان جهل فواصل المحبوب لا يستمر على جهله بل يودع حلمه قبل ذلك عند صديق امين

ثم يستردّه بعد ذلك كما ينبئ عنه قوله اودع هذا ما قالوا وايضا فيه ادماج رابع وهو وصف نفسه بانه لا يميل الى الجهل بالطبع و انما يجهل لوصال المحبوب للضرورة لانه لابد منه و ادماج خامس و هو ان لايفعله الامرة واحدة كما اشار اليه بقوله جهلة هذا خلاصة ما في المطول و شرح الابيات المسمى بعقود الدرر •

فصل الراء المهملة * **التدبير** بالموحدة لغة التصرف او التفكر في عاقبة الامور و عند الاطباء التصرف في الاسباب باختيار ما يجب ان يستعمل نوعا و مقدارا و وقتا في الستة الضرورية وكثيرا ما اراد به بقراط التصرف في الغذاء خاصة من جهة اللطافة و الغلظة و القلة و الكثرة و غيرها و قد يطلق على الحقنة ماخوذا من الدبر • تدبير الروح هو اصلاح جوهره الذي لا يحصل الا بفعلين احدهما ترويح حاصل بالانبساط و ثانيهما تنقية حاصلة بالانقباض كذا في بحر الجواهر • و التدبير عند اهل الشرع اعتاق المملوك بعد الموت بلا فصل • و قيل عتقه بعد الموت وتعليق العتق بالموت فالمملوك مدبر بالفتح و المالك مدبر بالكسر • و المدبر بالفتح نوعان مطلق و هو من علق عتقه بمطلق موت المولى و مقيد و هو من علق عتقه الى مدة غلب موته قبلها كما تقول انت حر ان مت الى مائتي سنة كذا في جامع الرموز • و في فتاوى عالمگير نقلا عن البدائع المقيد هو ان يعلق عتق عبده بموته موصوفا بصفة او مشروطا بشرط نحو ان يقول ان مت من مرضي هذا او من سفري هذا فانت حر و نحو ذلک مما يحتمل ان يكون موته على تلك الصفة و يحتمل ان لا يكون كذلك و كذا اذا ذكر مع موته شرطا آخر يحتمل الوجود و العدم فهو مدبر مقيد •

تدبير المنزل من انواع الحكمة العملية و قد سبق في المقدمة و تسمى ايضا بعلم تدبير المنزل و الحكمة المنزلية •

الادبار عند المنجمين عبارة عن كون الكوكب في زائل الوتد و كونه في الوتد يسمى اقبالا و كونه في مائل الوتد يسمى توسطا كذا في كفاية التعليم •

الداعر وهو الفاسق المنهتك الذي لا يبالي بما صنع كذا في الذخيرة •

المدبر على انه فاعل من التدبير عند المنجمين قد مر ذكره في لفظ الحد في فصل الدال المهملة من باب الحاء المهملة •

الدبور بالفتح بادى كه از جانب مغرب وزد سوي مشرق و صبا بالعكس كما في كشف اللغات • و در اصطلاح صوفيه صولت دماغيه بهواى نفس و استيلاى آن بحيثيتى كه صادر شود از شخص چيزيكه مخالف شرع است و مقابل اوست صبا كه عبارت از قبول است كذا في لطائف اللغات •

الدينار بالكسر من دنروجهه اي اشرق اصله دنار بتشديد النون فابدل النون الاولى ياء لئلا يلتبس بالمصادر التي تجيئ على فعال بالكسر نحو كذاب • و قيل انه معرب دين آر اي جاءت به الشريعة و هي

فى الاصل اسم لمضروب مدور من الذهب و فى الشريعة اسم لمثقال من ذلك المضروب كذا في جامع الرموز • و في شرح خلاصة الحساب الدينار يقسم ستة اقسام يسمى كل قسم دانقا و يقسم كل دانق باربعة طساسيج و تقسيم كل طسوج الى اربعة شعيرات و قد تقسم الشعيرة الى ستة اقسام يسمى كل قسم خردلا و قد يقسم السطوج الى ثلثة اقسام يسمى كل قسم حبة و بعضهم يقسم الدينار الى ستين قسما يسمى كل قسم حبة فالحبة على هذا تكون سدس العشر •

الدار عند الفقهاء اسم للعرصة التي تشتمل على بيوت و صحن غير مسقف كذا فى البرجندي في فصل لايجوز بيع المشترى قبل قبضه و يجيء في لفظ المنزل و ان لم يبق هذا البناء فلا يزول عنه اسم الدار و تحقيقه يطلب من فتح القديرمن باب اليمين فى الدخول و السكنى كما قيل • شعر • الدار دار و ان زالت حوائطها • و البيت ليس ببيت وهو مجذوم هذا خلاصة ما في حاشية السيد الشريف • اعلم ان الدار اسم للعرصة عند العرب و العجم وهي تشتمل ما هو في معنى الاجناس لانها تختلف اختلافا فاحشا باختلاف الاغراض و الجيران و المرافق و المحال و البلدان و البناء وصف فيها و المراد بالوصف ليس صفة عرضية قائمة بالجوهر كالبياض و السواد بل يتناولها و يتناول ايضا جوهرا قائما بجوهر آخر يزيد قيامه به حسنا و كمالا و يورث انتقاصه عنه قبحا و نقصانا كما يقال الذرع وصف فى الثوب و الدار يقال لما ادير عليه الحائط و يشتمل جميع ما يحتاج اليه من المنافع و المرافق حتى الاسطبل و بيت البواب و بيوت الدواب • و البيت ما يبات فيه و هو ما يدير عليه الجدار من الجوانب الاربع مع السقف • و المنزل بين الدار و البيت اى ما يشتمل الحوائج الضرورية مع ضرب من القصور يعني يكون فيه المطبخ و بيت الخلاء و لا تكون فيه بيوت الدواب و لا بيت البواب و امثال ذلك هكذا في كليات ابى البقاء • و دار الاسلام عندهم ما يجري فيه حكم امام المسلمين من البلاد • و دار الحرب عندهم ما يجري فيه امر رئيس الكفار من البلاد كما فى الكافي • و فى الزاهدي انها ما غلب فيه المسلمون و كانوا فيه آمنين و دار الحرب ما خافوا فيه من الكافرين و لاخلاف في انه يصير دار الحرب دار الاسلام باجراء بعض احكام الاسلام فيها و اما صيرورتها دار الحرب نعوذ بالله فعنده بشروط احدها اجراء احكام الكفر اشتهارا بان يحكم الحاكم بحكمهم و لا يرجعون الى قضاة المسلمين و لايحكم بحكم من احكام الاسلام كما فى الحرة و ثانيها الاتصال بدار الحرب بحيث لاتكون بينهما بلدة من بلاد الاسلام يلحقهم المدد منها و ثالثها زوال الامان الاول اي لم يبق مسلم ولاذمي آمنا الابامان الكفار و لم يبق الامان الذي كان للمسلم باسلامه و للذمي بعقد الذمة قبل استيلاء الكفرة و عندهما لايشترط الا الشرط الاول • و قال شيخ الاسلام و الامام الاسبيجابي ان الدار محكومة بدار الاسلام ببقاء حكم واحد فيها كما فى العمادي و فتاوى عالمگير و فتاوى قاضيخان و غيرها فالاحتياط ان يجعل هذه البلاد دار الاسلام و المسلمين و ان كانت للملاعنين و اليد فى الظاهر لهولاء الشياطين كذا في جامع الرموز •

الدور بالفتح لغة الحركة و عود الشيئ الى ما كان عليه كما في بحر الجواهر و الدور و الدورة عند المهندسين و اهل الهيئة و المنجمين هو ان يعود كل نقطة من الكرة الى الوضع الذي فارقته و بهذا المعنى يقال الفلك الاعظم تتم دورته في قريب من اليوم بليلته و الشمس تتم دورتها في ثلثمائة و خمسة و ستين يوما و كسر و الزحل يتم دورته في ثلثين سنة و نحو ذلك واما ما يقال دور الفلك في الموضع الفلاني دولابي و في الموضع الفلاني رحوي مثلا فالمراد بالدور فيه الحركة كما لا يخفى هكذا يستفاد مما ذكره عبد العلي البرجندي في حاشية شرح الملخص للقاضي * وفي بحر الجواهر الدورة عبارة عن حركة القمر من مقارنة جزء من اجزاء فلك البروج الذي فيه الشمس الى رجوعه الى الجزء الذي فيه الشمس انتهى * اقول هذا انما يصلح تعريفا لدورة القمر بالقياس الى الشمس فيكون اخص من التفسير الاول لا بالقياس الى الجزء الذي كان فيه الشمس كما لا يخفى اذ القمر بهذه الحركة عاد الى الموضع الذي فارقه و هو مقارنة الشمس و ان لم تقع هذه المقارنة الثانية في الجزء الذي وقعت المقارنة الاولى فيه * و دور الكبيسة والدور العشري والدور الاثنا عشري و الدور الستيني و الدور الرابع عند المنجمين قد سبقت في لفظ التاريخ في فصل الخاء المعجمة من باب الالف * ودر زيج الغ بيكي مى آرد اما ادوار چنانست كه دورى نهاده اند مدت آن چهار هزار و پانصد و نود سال بقدر مجموع عطاياى عظماى كواكب آفتاب را هزار و چهار صد و شصت و يكسال و زهره را يكهزار و صد و پنجاه و يكسال عطارد را چهار صد و هشتاد سال و قمر را پانصد و بيست سال و زحل را دويست و شصت و پنج سال و مشتري را چهار صد و بيست و نه سال و مريخ را دو بيست و هشتاد سال و چون اين مدت بگذرد باز نوبت بآفتاب رسد و در مبدأ تاريخ ملكي پانصد و هشتاد سال از سالها آفتاب گذشته بود انتهى كلامه * و در كشف اللغات ميگويد دور قمري اين دور آخر ادوار همه ستارگانست و دور هر ستاره هفت هزار سال است هزار سال تنها عمل آن ستاره و شش هزار سال ديگر بمشاركت شش ستارة ديگر و آدم عليه السلام در دور قمري بود انتهى * اقول اطلاق لفظ الدور على ما ذكرت بناء على ان فيه عودا الى الحالة السابقة كما لا يخفى وكذا الحال في دور الحميات الا ان الدور في الدور القمري بمعنى العهد و الزمان * و در مدار الافاضل ميگويد دور بالفتح معروف و عهد و زمان گويند دور هر ستاره هزار سال است و در و آخرين قمري است كه در و بعث خاتم النبيين شد * والدور عند الحكماء و المتكلمين و الصوفية توقف كل من الشيئين على الآخر امّا بمرتبة و يسمى دورا مصرحا و صريحا وظاهرا كقولك الشمس كوكب نهاري والنهار زمان كون الشمس طالعة و امّا باكثر من مرتبة و يسمى دورا مضمرا و خفيا كقولك الحركة خروج الشيئ من القوة الى الفعل بالتدريج و التدريج وقوع الشيئ في زمان و الزمان مقدار الحركة و الدور المضمر افحش اذ في المصرح يلزم تقدم الشيئ على نفسه بمرتبتين و في المضمر بمراتب فمراتب التقدم تزيد على مراتب الدور بواحد

دائما • وفي العضدي التوقف ينقسم الى توقف تقدم كما للمعلول على العلة والمشروط على الشرط والتوقف من الطرفين بهذا المعنى دور و محال ضرورة استلزامه تقدم الشيئ على نفسه و الى توقف معية كتوقف كون هذا ابنا لذلك على كون ذلك اباله و بالعكس وهذا التوقف لا يمتنع من الطرفين و ليس دورا مطلقا و ان كان يعبر عنه بدور المعية مجازا فالمعتبر في الدور الحقيقي هو توقف التقدم انتهى •

اعلم ان الدور هو توقف كل واحد من الشيئين على الآخر فالدور العلمي هو توقف العلم بكون كل المعلومين على العلم بالآخر و الاضا في المعي هو تلازم الشيئين في الوجود بحيث لا يكون احدهما الا مع الآخر و الدور المساوي كتوقف كل من المتضايفين على الآخر و هذا ليس بمحال و انما المحال الدور التوقفي التقدمي و هو توقف الشيئ بمرتبة او بمراتب على ما يتوقف عليه بمرتبة او بمراتب فاذا كان التوقف في كل واحد من الشيئين بمرتبة واحدة كان الدور مصرحا و ان كان احدهما او كلاهما بمراتب كان الدور مضمرا مثال التوقف بمرتبة كتعريف الشمس بانه كوكب نهاري ثم تعريف النهار بانه زمان طلوع الشمس و مثال التوقف بمراتب كتعريف الاثنين بانه زوج اول ثم تعريف الزوج بالمنقسم بمتساويين ثم تعريف المتساويين بانه الاثنان و الدور يكون في التصورات و التصديقات و المصادرة مخصوصة بالتصديقات و المصادرة كون المدعى عين الدليل اي كون الدليل عين الدعوى او كون كون الدعوى جزء الدليل اى احدى مقدمتي الدليل او عين ما يتوقف عليه الدليل او عين ما يتوقف عليه مقدمة الدليل او جزء ما يتوقف عليه مقدمة الدليل هكذا في كليات ابى البقاء • فائدة • قالوا الدور يستلزم التسلسل بيان ذلك ان نقول اذا توقف آ على بَ و بَ على آ كان آ مثلا موقوفا على نفسه وهذه و ان كان محالا لكنه ثابت على تقدير الدور و لا شك ان الموقوف عليه غير الموقوف فنفس آ غير آ فهناك شيئان آ ونفسه وقد توقف الاول على الثاني ولنا مقدمة صادقة هي ان نفس آ ليست الا آ وحينئذ يتوقف نفس آ على بَ و بَ على آ فيتوقف نفس نفس آ على نفسها يعني على نفس نفس آ فتتغايران لمامر ثم نقول ان نفس نفس آ ليست الا آ فيلزم ان يتوقف على بَ و بَ على نفس نفس آ وهكذا نسوق الكلام حتى تترتب نفوس غير متناهية في كلواحد من جانبى الدور • و فيه بحث و هو ان توقف الشيئ على الشيئ في الواقع يستلزم المغايرة لا توقف الشيئ على الشيئ على تقدير تحقق الدور و اللازم ههنا هو هذا فلا يصح قوله فنفس آ غير آ والجواب ان تحقق الدور يستلزم توقف الشيئ على نفسه في الواقع اذ من المعلوم انه ان تحقق الدور في الواقع تحقق توقف الشيئ على نفسه في الواقع و توقف الشيئ على الشيئ في نفس الامر مطلقا يستلزم المغايرة بينهما في الواقع اذ من البين انه ان تحقق توقف الشيئ على نفسه في الواقع فتحققت المغايرة بينهما في الواقع فتحقق الدور في الواقع يستلزم المغايرة بين الشيئ و نفسه في الواقع نعم يتجه انه لا يمكن الجمع بين صدق ما لزم من الدور و بين ما هو في نفس الامر

فصدق قولنا نفس آ مغايرة لآ لا يجامع صدق قولنا نفس آ ليست الا آ هكذا في حواشي شرح المطالع •
والدور في الحميات عند الاطباء عبارة عن مجموع النوبة عن ابتداء اخذها الى زمان تركها وزمان تركها اي مجموع النوبة و زمان الترك وقد يطلق الدور على زمان النوبة من ابتداء اخذها الى زمان تركها • و النوبة عندهم زمان اخذ الحمى قالوا دور المواظبة اي البلغمية اربعة و عشرون ساعة و مدة نوبتها اثنتا عشرة ساعة و دور السوداوية ثمانية و اربعون ساعة ومدة نوبتها اربع وعشرون ساعة كذا في بحر الجواهر •

الدوران بفتحتين عند الاصوليين من مسالك العلّية اى من طرق اثبات كون العلة علة و هو ترتب الحكم على الوصف اي العلة بان يوجد الحكم في جميع صور وجود الوصف و يسمى الطرد • و قيل ترتبه عليه وجودا و عدما بان يوجد الحكم في جميع صور وجود الوصف و يعدم عند عدمه و يسمى الطرد و العكس كالتحريم مع السكر فان الخمر يحرم اذا كان مسكرًا و تزول حرمته اذا زال اسكاره بصيرورته خلًا بخلاف بقية اوصاف الخمر كالرقة و اللون و الذوق و الرائحة فانه لا تزول حرمته بزوال شيء من تلك الاوصاف هكذا يستفاد من التلويح وعلى الاصطلاح الاخير ما وقع في بعض الكتب الوجود عند الوجود هو الطرد و العدم عند العدم هو العكس و المجموع هو المسمى بالدوران انتهى • و قديطلق الطرد مرادفا للدوران على كلا الرايين يدل عليه ما وقع في التلويح في بحث المناسبة الملايمة هي المناسبة و انها تقابل الطرد اعني وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط ملايمة و تأثير او وجوده عند وجوده و عدمه عند عدمه على اختلاف الرايين انتهى • فائدة • قد اختلف في افادة الدوران العلية اي دلالته عليها فقيل يفيد مجرد الدوران ظنا و معنى كونه مجردا ان لا يعقل معه معنًى آخر من تأثير اوإخالة او ملايمة او شبه او سبر • و قيل يفيد قطعا • وقيل لا يفيد لا قطعا و لا ظنا و تحقيق هذه الاقوال يطلب من العضدي و التلويح •

الدوار بالضم و تخفيف الواو هو حالة يتخيل لصاحبها ان الاشياء تدور عليه و ان بدنه و دماغه يدوران فلا يملك ان يثبت و يسكن بل يسقط والفرق بينه و بين الصرع ان الدوار يثبت مدة و الصرع يكون دفعة فيسقط صاحبه كذا في الاقسرائي •

الدائر عند اهل الهيئة هو قوس من مدار يومي للكوكب فيمابين مركز الكوكب و دائرة الافق بهذا عرف عبد العلي البرجندي في رسالة فارسية في علم الهيئة حيث قال و از مدار يومي كوكب آنچه ميان مركز كوكب و افق واقع شود آنرا دائر گويند انتهى وهو على قسمين الدائر بالنهار و الدائر بالليل و كل من القسمين على صنفين الدائر الماضي و الدائر الباقي و يسمى بالدائر المستقبل ايضا و هذا اي اعتبار الدائر مطلقا بالنسبة الى الكوكب لا بالنسبة الى الشمس فقط هو القياس لكنه غير مشهور اذ المشهور اعتباره بالنسبة الى الشمس فقط • هكذا يستفاد مما ذكر عبد العلي البرجندي في شرح بيست باب و رسالة

فارسية وحاشية الچغميني • فالدائر بالنهار قوس من دائرة مدار الشمس ما بين جزئها اي الجزء الذي تكون الشمس فيه من اجزاء فلك البروج وبين افق المشرق فوق الارض سميت به لان الفلك من حين وصول الشمس الى الافق في جانب المشرق قد دار بمقدار هذه القوس وبها تعرف الساعات الماضية من النهار والدائر بالليل قوس من دائرة مدار نظير جزء الشمس ما بين ذلك النظير وافق المشرق فوق الارض سميت به لان الفلك من حين وصول الشمس الى افق المغرب قد دار بمقدار تلك القوس وبها تعرف الساعات الماضية من الليل ونظير الجزء هو الشبيه المقابل له الذي بينه وبين ذلك الجزء نصف الدور ولهذا النظير ايضا مدار وبقدر ارتفاع جزء الشمس انحطاط النظير وبالعكس فاذا انحطت الشمس عن الافق بالليل فبقدر انحطاطها يرتفع النظير عن الافق من جهة المشرق فالقوس الواقعة من مدار النظير بين النظير وافق المشرق هي الدائر بالليل هذا خلاصة ما في الملخص وشروحه • قال عبد العلي البرجندي المناسب بالنسبة الى ما سبق ان يقال الدائر بالليل قوس من دائرة مدار الشمس ما بين جزئها وافق المغرب تحت الارض ولعل المصنف اي صاحب الملخص لاحظ ههنا اعمال الاسطرلاب فان تحصيل قوس الليل في الاسطرلاب يكون من ملاحظة نظير الشمس انتهى • وهذا الذي ذكر هو الدائر بالنهار والليل الماضيين اذ بهما تعرف الساعات الماضية من النهار والليل واما الدائر بالنهار الباقي فقوس من مدار الشمس ما بين جزئها وافق المغرب فوق الارض واما الدائر بالليل الباقي فقوس من مدار نظير جزء الشمس ما بين ذلك النظير وافق المغرب فوق الارض او يقال هو قوس من مدار الشمس ما بين جزئها وافق المشرق تحت الارض وبالدائر الباقي تعرف الساعات الباقية من النهار او الليل وان شئت تعريف كل من الدائر بالنهار والدائر بالليل بحيث يشتمل الدائر الماضي والباقي فقل الدائر بالنهار قوس من قوس النهار بين الافق ومركز الشمس او مركز الكوكب والدائر بالليل قوس من قوس الليل بين الافق ومركز الشمس او مركز الكوكب فانه انكان ذلك الافق شرقيا فهو الدائر الماضي وان كان غربيا فهو الدائر الباقي هذا في الدائر بالنهار واما في الدائر بالليل فبالعكس • قال عبد العلي البرجندي مبنى جميع ما ذكر على المساهلة واما بالحقيقة فما دار من المعدل من طلوع الشمس الى بلوغها الى موضع ما فوق الارض هو الدائر بالنهار وما دار من المعدل من طلوع نظير جزء الشمس الى بلوغ ذلك النظير الى موضع معين فوق الارض هو الدائر بالليل وهذا هو الدائر الماضي وقد يطلق الدائر بالنهار على ما دار من المعدل من زمان مفروض الى غروب الشمس والدائر بالليل على ما دار من المعدل من زمان مفروض الى طلوع الشمس ويقال له الدائر الباقي والتفاوت بين هذا وبين ما سبق بقدر مطالع حركة الشمس في ذلك الزمان • ثم اعلم ان اصحاب العمل اي اصحاب الزيجات يعتبرون غالبا في الدائر دائرة نصف النهار مقام دائرة الافق فالقوس من مدار يومي للشمس بين مركزها

و بين التقاطع الاعلى للمدار مع دائرة نصف النهار على توالي حركة المعدل يسمى دائرا ماضيا و على خلاف توالي حركة المعدل يسمى دائرا مستقبلا وفي هذا ايضا مساهلة على قياس مامر * اعلم ان الفاضل عبد العلي البرجندي ذكر في شرح بيست باب لفظ الكوكب مقام لفظ الشمس فكانه بنى الامر على ماهو القياس فى الدائر من عدم اختصاصه بالشمس *

الدائرة عند المهندسين و اهل الهيئة هي سطح مستو احاط به خط مستدير و تعرف ايضا بانها سطح مستو يتوهم حدوثه من اثبات احد طرفي الخط المستقيم و ادارته حتى يعود الى وضعه الاول و المراد بالخط المستدير خط توجد في داخله نقطة تكون الخطوط الخارجة منها اليه اي الى ذلك الخط متساوية و تلك النقطة مركز الدائرة و تلك الخطوط انصاف اقطار الدائرة و الخط المستدير محيط الدائرة و يسمى بالدائرة ايضا مجازا * و قيل الامر بالعكس و تحقيق ذلك انه اذا اثبت احد طرفي خط مستقيم و أدير دورة تامة يحصل سطح دائرة سمي بها لان هيئة هذا السطح ذات دورة على ان صيغة اسم الفاعل للنسبة و اذا توهم حركة نقطة حول نقطة ثابتة دورة تامة بحيث لا يختلف بعد النقطة المتحركة عن النقطة الثابتة يحصل محيط دائرة سمي بها لان النقطة كانت دائرة فسمي ما حصل من دورانها دائرة فان اعتبر الاول ناسب ان يكون اطلاق الدائر على السطح حقيقة و على المحيط مجازا و ان اعتبر الثاني ناسب ان يكون الامر بالعكس هكذا حقق الفاضل عبد العلي البرجندي في حاشية الچغميني * اعلم ان الدوائر المفروضة على الكرة على نوعين عظام و صغار فالدائرة العظيمة هي التي تنصف الكرة و الصغيرة هي التي لاتنصفها و الدوائر العظام المبحوث عنها في علم الهيئة هي معدل النهار و دائرة البروج و تسمى بفلك البروج ايضا و دائرة الافق و دائرة الارتفاع و دائرة الميل و دائرة العرض و دائرة نصف النهار و دائرة وسط سماء الرؤية هذه و هي المشهورة و غير المشهورة منها دائرة الافق الحادث و دائرة نصف النهار الحادث *

دائرة البروج عند اهل الهيئة هي منطقة الفلك الثامن سميت بها لقسمة البروج عليها اولا و يسمى ايضا بمنطقة البروج و بدائرة اوساط البروج لمرورها باوساطها و بالدائرة الشمسية لتحرك الشمس دائما في سطحها و يسمى ايضا بطريقة الشمس و بمجراها لذلك و يسمى ايضا بفلك البروج مجازا * و قيل دائرة البروج فى الحقيقة دائرة حادثة في سطح الفلك الاعلى من توهم قطع مدار الشمس الكرة العالم كانها مدار الشمس لا منطقة الثامن و لذا سميت بالدائرة الشمسية * وفيه نظر لان تعريفها بمدار الشمس و تسميتها بالمدار الشمسية لايد لان على انها فى الحقيقة حادثة من توهم قطع منطقة خارج المركز لكرة العالم لجواز حدوثها من توهم قطع منطقة الثامن لكرة العالم و لما كانت الشمس تلازم سطح تلك الدائرة عرفت بمدار الشمس و سميت بالدائرة الشمسية * و التحقيق ان منطقة البروج و دائرة البروج و دائرة اوساط البروج قد تطلق على منطقة الفلك الثامن لان البروج قد اعتبرت اولا عليها

و حينئذ تخصص باسم منطقة الحركة الثانية و نطاقها و فلك البروج و قد تطلق على الدائرة الحادثة في الفلك الا على من توهم مدار مركز الشمس بحركتها الخاصة قاطعا للعالم فان البروج مفروضة بالحقيقة على الفلك الا على و حينئذ تخصص باسم الدائرة الشمسية و طريقة الشمس و مجراها • و قد تطلق كل من الاسماء المختصة باحد المعنيين على الآخر لانها في سطح واحد • و بالجملة اطلاق منطقة البروج على منطقة الفلك الثامن باعتبار الاصل لان القدماء لم يثبتوا الفلك الاعظم و على الحادثة في سطح الفلك الاعظم في محاذاتها باعتبار الحال فانه بعد اثبات الفلك الاعظم توهم ان منطقة خارج الشمس التي هي في سطح منطقة الثامن قاطعة للعالم فحدثت في سطح الفلك الاعظم دائرة فسميت منطقة البروج لانهم ارادوا اثبات الدوائر في سطحه هكذا يستفاد مما ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة وحاشية الچغميني •

دائرة معدل النهار هي عندهم منطقة الفلك الاعظم و تسمى ايضا بفلك معدل النهار و الاضافة الاولى فيهما بيانية و تسمى ايضا دائرة الاستواء و الاعتدال سميت بها لتعادل النهار و الليل في جميع البقاع عند كون الشمس عليها و تسمى ايضا بالدائرة اليومية لحدوث اليوم بحركتها و بمنزلة الحمل و الميزان لمرورها باولهما و بالمدار الاوسط لتوسطها بين المدارات الموازية لها • اعلم ان دائرة البروج و المعدل تتقاطعان على نقطتين متقابلتين على زوايا غير قائمة و تسميان بنقطتي الاعتدال احدٰيهما و هي النقطة التي اذا فارقتها الشمس حصلت في الشمال عن المعدل اي تقع عنه في جهة القطب الظاهر في معظم المعمورة تسمى بنقطة الاعتدال الربيعي و بالاعتدال الربيعي ايضا لتساوى النهار و الليل حينئذ و حصول الربيع في اكثر البلاد و تسمى ايضابنقطة المشرق لكونها في جهة الشرق و بمطلع الاعتدال لان نقطتي الاعتدالين تطلعان منها ابدا و ثانيتهما و هي المقابلة للاولى التي اذا فارقتها الشمس حصلت في الجنوب عن المعدل تسمى بنقطة الاعتدال الخريفي و الاعتدال الخريفي ايضا و نقطة المغرب و مغرب الاعتدال على قياس مامر • و منتصف مابين النقطتين من دائرة البروج في جانب الشمال يسمى بنقطة الانقلاب الصيفي وبالانقلاب الصيفي ايضا لانقلاب الزمان من الربيع الى الصيف في معظم المعمورة حينئذ و في جانب الجنوب يسمى بنقطة الانقلاب الشتوي و بالانقلاب الشتوي ايضا على قياس مامر و تسمى هاتان النقطتان نقطتي الانقلاب و نقطتي الانقلابين و تسمى نقطتا تقاطعي الدائرة المارة بالانقلاب مع المعدل بنظيرتي الانقلابين و قد تسميان ايضا بانقلابين صرح بذلك العلامة و حينئذ يسمى تقاطعاها مع منطقة البروج بنظيرتي الانقلابين و الى هذا الاصطلاح مال صاحب المواقف حيث قال ولابد ان تمر المارة بالاقطاب بغاية البعد بين المنطقتين فمن المعدل بالانقلابين و من المنطقة بنظيرتيهما ولا يرد تخطية المحقق الشريف في شرحه

عليه حيث قال الصحيح عكس ذلك • ثم بهذه النقطة الاربع تنقسم منطقة البروج اربعة اقسام متساوية ثم قسموا كل قسم من الاقسام الاربعة بثلثة اقسام متساوية فيكون المجموع اثني عشر قسما • وتوهموا ستّ دوائر عظام تقاطع على قطبي البروج و يمر كلواحد منها برأسي قسمين متقابلين من تلك الاقسام و حينئذ يفصل بين كل قسمين نصف دائرة من تلك الدوائر فتحيط بالاقسام كلهاست دوائر و سموا كل قسم من الاثني عشر برجا •

الدائرة المارة بالاقطاب الاربعة هي المارة بقطبي معدل النهار وبقطبي البروج و قطبا هذه الدائرة الاعتدالان •

دائرة نصف النهار هي العظيمة المارة بقطبي العالم و بقطبي الافق اعني سمت الرأس و القدم فقطباها نقطتا المشرق و المغرب سميت بها لان حين وصول الشمس اليها هو منتصف زمان النهار حسا و تسمى بدائرة وسط السماء ايضا • و هذه الدائرة تنصف الافق على نقطتين متقابلتين احدىهما نقطة الجنوب و الاخرى نقطة الشمال و الخط الواصل بين النقطتين يسمى خط نصف النهار و دائرة نصف النهار الحادثة عظيمة تمر بقطبي العالم و بقطبي الافق الحادث •

دائرة الارتفاع و الانحطاط هي عظيمة تمر بقطبي الافق و بكوكب ما وتسمى بالدائرة السمتية ايضا •

دائرة اول السموت هي عظيمة تمر بقطبي الافق و بقطبي نصف النهار سميت بها لان الكوكب اذا كان عليها لم يكن له سمت و تسمى ايضا بدائرة المشرق و المغرب لمرورها بنقطتيها و تفصل بين النصف الشمالي و الجنوبي من الفلك و قطباها نقطتا الشمال و الجنوب •

دائرة السمت هي عظيمة تمر بقطبي الافق و بقطبي المنطقة و تسمى ايضا بدائرة وسط سماء الرؤية و بدائرة وسط سماء الطالع و بدائرة عرض اقليم الرؤية و بدائرة انحراف منطقة البروج من الافق و تطلق دائرة السمت ايضا على الدائرة السمتية و هي دائرة الارتفاع •

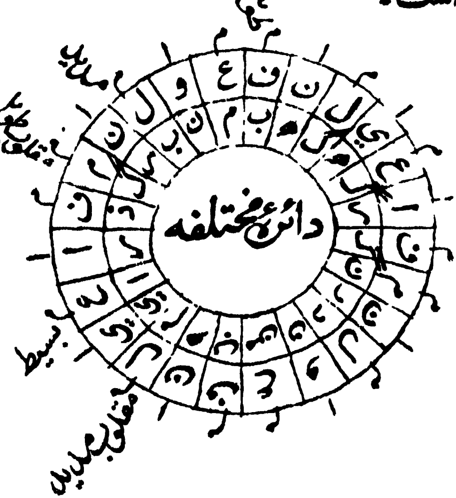
دائرة الميل هي عظيمة تمر بقطبي المعدل و بجزء ما من منطقة البروج او بكوكب من الكواكب •

دائرة العرض هي عظيمة تمر بقطبي المنطقة و بجزء ما من المعدل او بكوكب ما و تسمى ايضا بدائرة الميل الثاني لان الميل الثاني انما يعرف بها • اعلم ان هذه الدوائر منها ما هي متحدة بالشخص هي المعدل و المنطقة و المارة بالاقطاب و منها ما هي متحدة بالنوع و هي دائرة الميل و العرض و منها ما لا يتغير في كل بقعة و هي الافق و وسط السماء و اول السموت و منها ما يتغير آنا فآنا كدائرة الارتفاع و وسط سماء الرؤية وبعضها مفصلا مذكور في موضعه •

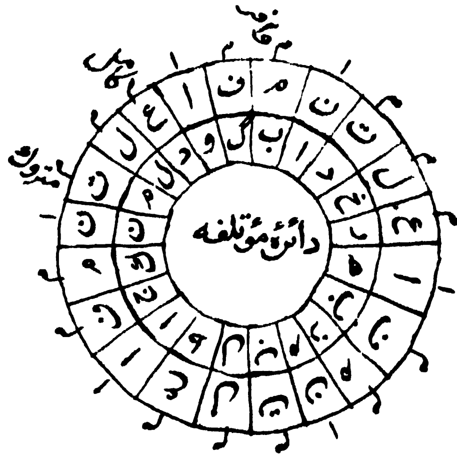
دوائر الازمان هي المدارات اليومية كما ستعرف •

دوائر العروض بدانكه از بعضى عروضيان براى سهولت تفهيم انفكاك بحور از يكديگر و اختلاط يكى با ديگر پنج دائره وضع كرده اند و آنرا دائرهٔ عروض مى نامند و براى هر دائره نامى جداگانه

مناسب مقرر نموده اند اول دائرهٔ مختلفه و وجه تسمیهٔ آن اختلاف ارکان آنها است که بعضی خماسی وبعضی سباعی است و این دائرهٔ بر بحر طویل و مدید وبسیط مشتمل است باین طریق که فعولن مفاعیلن را دو بار اخذ نموده حروف آنها را تفریق کرده زیر خط محیط دائرهٔ نویسند و حرف میم که علامت متحرك است و الف که نشان ساکن اسث بالای آنها بمقابل هریك حروف موزون به نویسند پس اگر از فعولن آغاز کنند باین طور که فعولن مفاعیلن فعولن مفاعیلن پس بحر طویل بر میخیزد و اگر از لن شروع کنند باین طریق که لن مفاعی لن فعو لن مفاعی لن فعو بروزن فاعلاتن فاعلن فاعلاتن فاعلن پس بحر مدید پیدا می شود و اگر از عیلن ابتدا کنند باین طرز که عیلن فعو لن مفا عیلن فعو لن مفا بروزن مستفعلن فاعلن مستفعلن فاعلن پس بحر بسیط حاصل می شود ٭ وبعضی میگویند که از دائرهٔ مختلفهٔ پنج بحر بر می خیزد زیراکه اگر از جزء اول آغاز کنند بحر طویل بر میخیزد چنانچه کذشت و اگر از جزء دوم اعنی لن شروع کنند بحر مدید پیدا می شود چنانچه مذکور شد و اگر از جزء سیم اعنی مفا ابتدا کنند برین وزن که مفاعیلن فعولن مفاعیلن فعولن و این بحر مقلوب طویل است و این را بحر عریض نیز نامند زیراکه مقابل طویل است اما برین وزن بتازی شعری نیافته اند ٭ و بهرامی میگوید که بپارسی برین وزن شعر دیده ام و اگر از جزء چهارم اعنی عیلن بدایت کنند بحر بسیط بر می آید چنانچه مرقوم شد و اگر از جزء پنجم نخست بخوانند اعنی از لفظ لن دوم ابتدا کنند برین روش که لن فعو لن مفاعی لن فعو لن مفاعی بر وزن فاعلن فاعلاتن فاعلن فاعلاتن و این بحر مقلوب مدید است و این را بحر عمیق خوانند زیراکه مقابل مدید است و این بحر نیز در تازی نیافته اند و مصراعی گفته دربی دائرهٔ نهاده آند تا همه بحور مذکوره بر توان خواند و آن مصراع بر وزن طویل این است ٭ ع ٭ بمن برگذر ای مه بمن درنگر گه وبر وزن مدید چنین است ٭ ع ٭ برگذر ای مه بمن درنگر گه بمن و بر وزن مقلوب طویل همین است ٭ ع ٭ گذر ای مه بمن درنگر گه بمن بر وبروزن بسیط ٭ ع ٭ ای مه بمن درنگر گه بمن بر گذر و بروزن مقلوب مدید ٭ ع ٭ مه بمن درنگر گه بمن برگذر ای و صورت دائرهٔ این است ٭

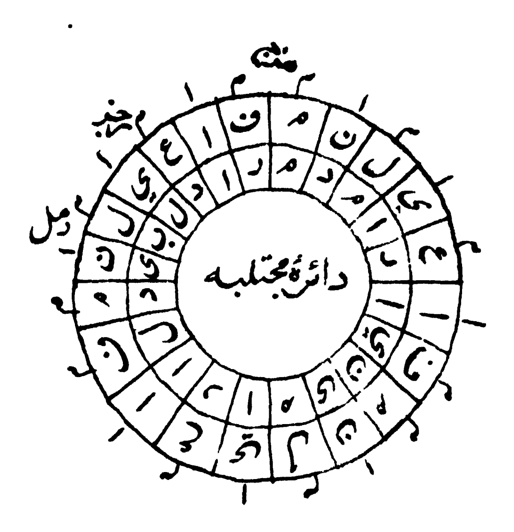


دوم دائرهٔ موتلفه و وجه تسمیهٔ آن ایتلاف و اتفاق ارکان آن است که هر واحد سباعي است و این دائره بر بحر وافر و کامل محتوي است باین طریق* که مفاعلتن را سه یا چهار بار بر خط دائره بنویسند پس اگر از مفا آغاز کنند باین طور که مفاعلتن مفاعلتن مفاعلتن پس بحر وافر بر میخیزد پس اگر سه بار بود وافر مسدس باشد و اگر چهار بار باشد وافر مثمن بود و همچنین بحر کامل و اگر از علتن شروع کنند باین طرز که علتن مفا علتن مفا علتن مفا بر وزن متفاعلن متفاعلن متفاعلن پس بحر کامل حاصل می شود و بعضی گفته اند که از دائرهٔ موتلفه سه بحر حاصل می توان شد بحر وافر و کامل چنانچه گذشت و اگر از تن ابتدا کنند باین روش که تن مفاعل تن مفاعل تن مفاعل بر وزن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن اما این وزن متروک است لهذا برای آن نامی ننهاده اند * و مخفي مباد که حرف لام در مفاعلتن متحرك است و حرف نون در فاعلاتن ساکن پس منطبق نخواهد شد * و مصراعی وضع کرده دربن دائره نوشته اند تا هر سه بحور مرقومه ازان توان خواند و آن مصراع بر وزن وافر مسدس این است * ع * بگو دل من کجا طلبم ز بهر خدا و بر وزن کامل مسدس چنین است * ع * دل من کجا طلبم ز بهر خدا بگو و بر وزن متروک این چنین باشد * ع * من کجا طلبم ز بهر خدا بگو دل و صورت دائره این است *



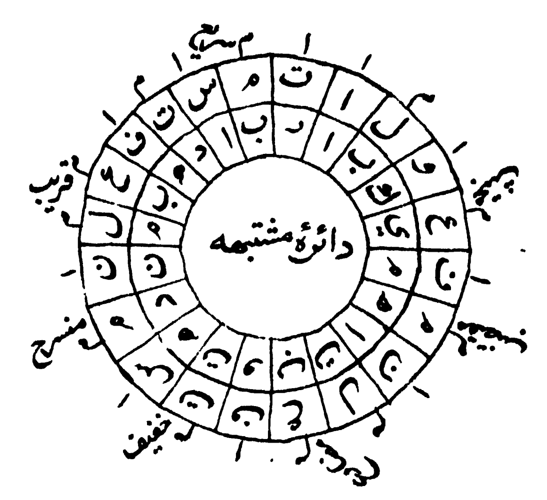
سیوم دائرهٔ مجتلبه و وجه تسمیهٔ آن جلب و اخذ ارکان آن از ارکان دائرهٔ اولی است و این دائرهٔ بحر هزج و بحر رجز و بحر رمل را ملتوي است باین وضع که مفاعیلن را سه یا چهار بار زیر خط محیط دائره نویسند پس اگر از مفا آغاز نمایند باین نمط که مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن پس بحر هزج بر می آید پس اگر سه بار باشد هزج مسدس بود و اگر چهار بار بود هزج مثمن باشد و همچنین بحر رجز و رمل است و اگر از عیلن افتتاح کنند باین نهج که عیلن مفا عیلن مفا عیلن مفا بر وزن مستفعلن مستفعلن مستفعلن پس بحر رجز ماخوذ می شود و اگر از لن ابتدا سازند باین طرز که لن مفاعي لن مفاعي لن مفاعي بر وزن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن پس بحر رمل خارج میگردد و مصراعی فراهم آورده دربن دائره رقم کرده اند تا هر سه بحور مذکوره ازان بیرون توان آورد و آن مصراع بر وزن هزج مسدس این است * ع *

مرا دل بی دلآرامی نیارامد • و بروزن رجز مسدس چنین است • ع • دل بی دلآرامی نیارامد مرا • و بروزن رمل مسدس این چنین است • ع • بی دلآرامی نیارامد مرا دل • و اگر بعد از نیارامد نگارینا افزوده شود جمله مثمن شود و صورت دائرهٔ مجتلبه این است •

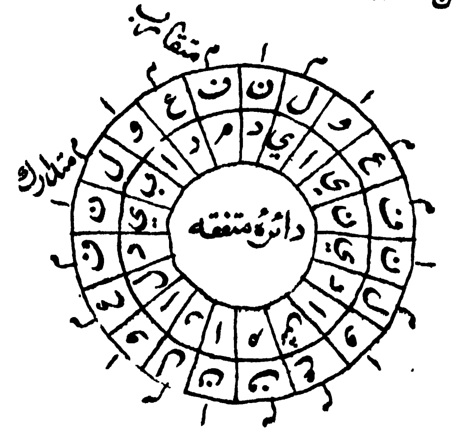


چهارم دائرهٔ مشتبهه وجه تسمیهٔ آن اشتباه ارکان بعض بحور با بعض دیگر است و این دائرهٔ محیط بر شش بحور است اعنی سریع و منسرح و خفیف و مضارع و مقتضب و مجتث باین طور که مستفعلن مستفعلن مفعولات را زیر خط محیط دائره رقم کنند پس اگر از مستفعلن اول آغاز کنند باین طریق که مستفعلن مستفعلن مفعولات پس بحر سریع برمی آید و اگر از مستفعلن دوم ابتدا نمایند باین وضع که مستفعلن مفعولات مستفعلن پس بحر منسرح مسدس بیرون می آید و اگر از تفعلن بدایت کنند باین نمط که تفعلن مف عولات مس تفعلن مس بر وزن فاعلاتن مستفعلن فاعلاتن پس بحر خفیف خارج میشود و اگر از علن دوم افتتاح نمایند باین طرز که علن مفعولات مستف علن مستف بروزن مفاعیلن فاعلات مفاعیلن پس بحر مضارع حاصل میشود و اگر از مفعولات شروع کنند باین روش که مفعولات مستفعلن مستفعلن پس بحر مقتضب مسدس پیدا میشود و اگر از عولات برخوانند باین وضع که عولات مس تفعلن مس تفعلن مف بر وزن مستفعلن فاعلاتن فاعلاتن پس بحر مجتث مسدس مستخرج می‌گردد و بعضی می گویند که از دائرهٔ مشتبهه هفت بحور خارج میتوان شد شش بحور چنانچه مزبور شد و هفتم آن ست که اگر از علن اول اخذ کنند باین طور که علن مستف علن مفعولات مستف بروزن مفاعیلن مفاعیلن فاعلاتن بحر قریب صورت می پذیرد و مصراعی ترتیب داده درین دائره نگارش نموده اند تا هر هفت بحور مسطوره ازان استخراج توان کرد و آن مصراع بروزن سریع چنین بود • ع • باده بمی ده تو بقاهم یکبار • وبروزن قریب • ع • بمی ده تو بقاهم یکبار باده • وبروزن منسرح • ع • ده توبقا هم یکبار باده بمی • و بروزن خفیف • ع • توبقا هم یکبار باده بمی ده و بروزن مضارع • ع • بقا هم یکبار باده بمی ده تو •

وبروزن مقتضب * ع * هم یکبار بادهٔ بمن ده تو بتا * وبروزن مجتث * ع * یکبار بادهٔ بمن ده تو بتا هم *
وصورت دائرهٔ این است *



پنجم دائرهٔ متفقه ووجه تسمیهٔ آن اتفاق ارکان آنست که هرواحد خماسی است و این دائرهٔ بحر متقارب و متدارک را شامل است باین طور که فعولن را چهار بار زیر خط دائرهٔ نویسند پس اگر از فعو آغاز کنند باین طور که فعولن فعولن فعولن فعولن پس بحر متقارب حاصل می گردد و اگر از لن شروع نمایند باین طرز که لن فعو لن فعو لن فعو لن فعو بروزن فاعلن فاعلن فاعلن فاعلن پس بحر متدارک خارج میشود و مصراعی تالیف کردهٔ درین دائرهٔ نگاشته اند تا هردو بحر ازان تحصیل می توان نمود و آن مصراع بروزن متقارب این است * ع * مرا بی دلارام شادي نیاید و بروزن متدارک چنین است * ع * بي دلآرام شادي نیاید مرا * وصورت دائرهٔ این است



هذا خلاصة ما في کتاب منهج البیان وحدائق البلاغة و معیار الاشعار و بعضی عروضیان دائرهٔ ششم اختراع نمودهٔ باسم منتزعه نام نهادهٔ افزودهٔ آند اما ازانجا که دائرهٔ خمسه مرقومه همه بحور آن دائرهٔ مخترعه را محیط است لهذا آنرا تطویل لا طائل انگاشته بر بحور خمسه اکتفاء نمودهٔ شد *

المدیر بضم المیم عند اهل الهیئة هو فلک خارج المرکز لعطارد و هاو لفلک آخر خارج المرکز

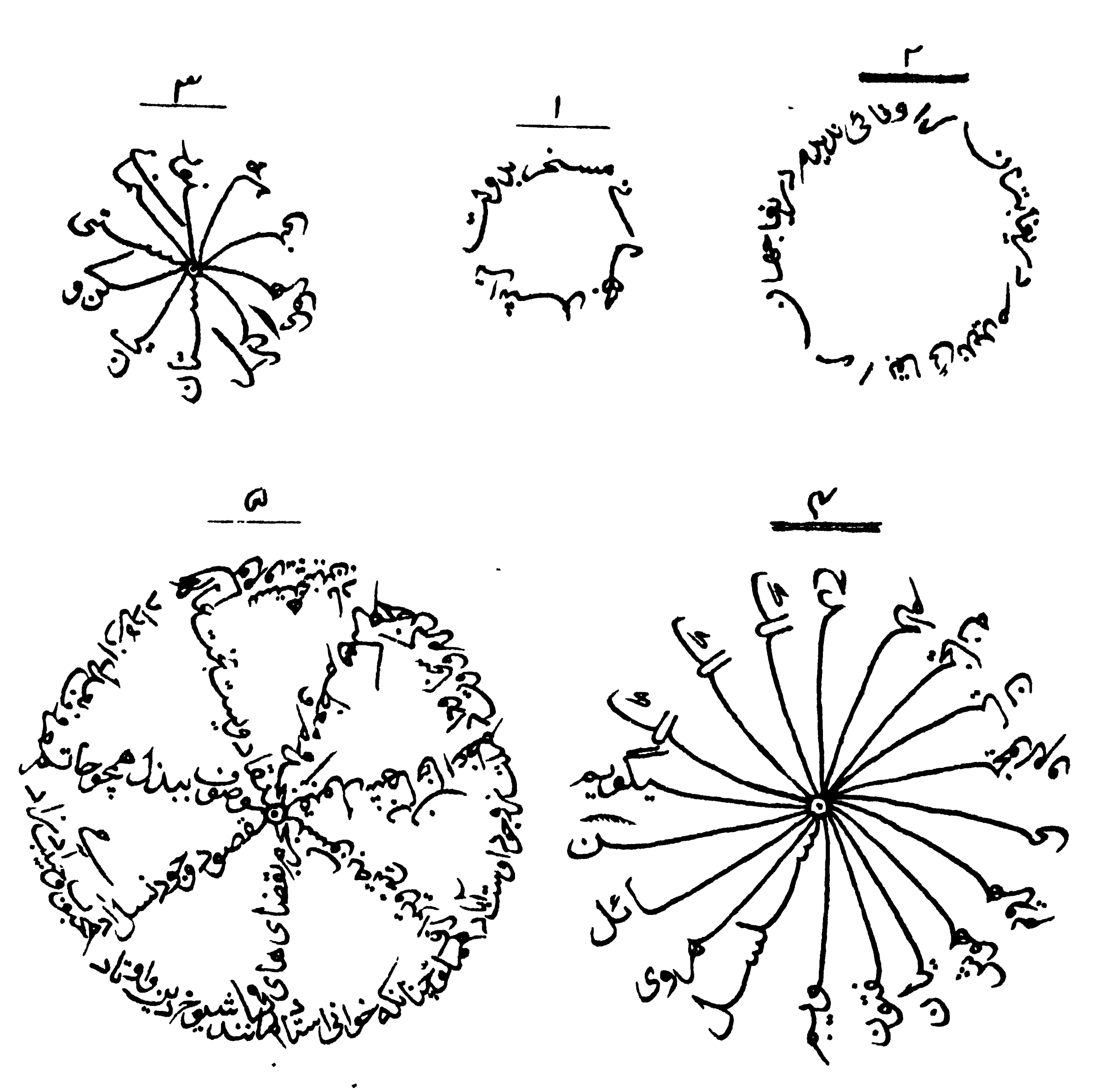
و يجيئ في لفظ الفلك في فصل الكاف من باب الفاء •

المدار بالفتح جاي گشتن و مركز زمين يعني ميانهٔ زمين كما في كشف اللغات هو عند اهل الهيئة دائرة حادثة من حركة اية نقطة تفرض على الكرة المتحركة بالحركة الوضعية فان الكرة اذا تحركت على نفسها حركة وضعية اي من غير ان تخرجها عن مكانها فمن كل نقطة تفرض عليها سوى القطبين ترتسم دائرة فتلك الدائرة مدار لتلك النقطة التي حصلت من حركتها و لذا سميت به فعلى هذا المراد بالدائرة محيطها فمن المدارات ما هو عظيم كالمنطقة و لذا سمي معدل النهار مدارا يوميا و مدارا اوسط و منها ما هو صغير وهو ما سوى المنطقة من الدوائر الموازية لها و في صفيحة الاسطرلاب ترسم مدارات ثلثة احدها و هو مدار رأس الحمل و الميزان و الآخران منهاهما مدار رأس السرطان و مدار رأس الجدي • و المدارات اليومية و تسمى بمدارات الميول و بدوائر الازمان ايضا هي الدوائر المرتسمة بدور الفلك الاعظم من كل نقطة تفرض عليه سوى قطبيه فانكانت تلك النقطة طرف خط خارج من مركز العالم مار بمركز الكوكب فتلك الدائرة الحادثة من حركة تلك النقطة تسمى مدار يوميا لذلك الكوكب • و مدارات العرض وتسمى بالمدارات العرضية و بالمدارات الطولية ايضا هي الدوائر المرتسمة من حركات النقاط المفروضة على فلك البروج سوى القطبين فعلى هذا ينبغي ان يجوز تسمية منطقة البروج بالمدار الطولي كما يسمى معدل النهار بالمدار اليومي هذا و المشهور ان المدارات اليومية هي الدوائر الصغار الموازية للمعدل والمدرات العرضية هى الدوائر الصغار الموازية لمنطقة البروج • فائدة • ان اردنا ان نعتبر المدارات العرضية في سطح الفلك الاعلى كما نعتبر منطقة البروج فيه نخرج من مركز العالم خطا مارا بتلك النقطة الى محيط الفلك الاعلى و نفرض تحركه على محيط مدارها في فلك البروج فيحصل مداره فى الفلك الاعلى هذا كله هو المستفاد مما ذكره عبد العلي البرجندي في حاشية الجغميني و شرح بيست باب وغيرهما •

التدوير عند القراء هو التوسط بين الترتيل و الحدر و سبق في لفظ التجويد في فصل الدال من باب الجيم • وعند اهل الهيئة عبارة عن كرة سوى الكواكب غير شاملة للارض مركوز في ثخن فلك خارج المركز بحيث تماس محدبه بنقطة و مقعره بنقطة أخرى وحينئذ يكون قطره بقدر ثخن ذلك الفلك الخارج المركز ولا يتصور لفلك التدوير مقعر لعدم الاحتياج الى مقعره فهو كرة مصمتة و يتحرك مركزه بحركة الفلك الحامل له و يطلق التدوير ايضا على منطقة التدوير مجازا من قبيل اطلاق المحل على الحال وشكله يجيئ في لفظ الفلك •

المدور اسم مفعول من التدوير و قد يطلق في عرف المهندسين على سطح الدائرة • و يطلق عند الشعراء على نظم مخصوص • و در مجمع الصنائع گويد مدور نظميست كه چون در كتابت بطريق دائره نويسند چند موضع دروي چنان بود كه از هرجا كه آغاز كني بتواني خواند و ابيات دوائر عروض

بزين وتهرة است مثاله[1] و در جامع الصنائع گويد مدور چنانست كه دائرة مثال ديگر[2] نويسند و مركز آنرا سر ميم تصور كنند و آغاز هر لفظ يا مصراع يا بيت ازان كنند و سر مصرعهاى ديگر هم ميم باشد و اگر بيشتر آيد قافيه نيز ميم دارند و ازان باز آغاز ابيات ديگر كنند و بطريق دور خوانند و اين صنعت عجيب است مثاله[3] مثال ديگر[4] مثال آخره[5]



الاستدارة هي كون الخط او السطح مستديرا و قد سبق في لفظ الخط في فصل الطاء من باب الخاء المعجمة ٭

الدهر بالفتح و سكون الهاء و فتحها هو الزمان الطويل الامد الممدود و الف سنة كما في القاموس و قال الراغب انه اسم لمدة العالم من مبدأ وجوده الى انقضائه يعبر به عن كل مدة كثيرة بخلاف الزمان فانه يقع على المدة القليلة والكثيرة ٭ وفي المغرب الدهر و الزمان واحد و اما الفقهاء فقد اختلفوا فيه فقال ابو حنيفة رحمه الله لا ادري ما الدهر و ما معناه لانه لفظ مجمل و لم يجد نصا على المراد عنه فتوقف

فيه ثم اختلفوا فروى بشر عن ابي يوسف ان التعريف و التنكير سواء عند ابي حنيفة رحمه الله و ذكر في الهداية الصحيح ان هذا في المنكر و اما المعرف فبمعنى الابد بحسب العرف * و عندهما الدهر معرفا و منكرا ستة اشهر هكذا يستفاد من جامع الرموز والبرجندي في آخر كتاب الايمان *

الدهرية فرقة من الكفار ذهبوا الى قدم الدهر و استناد الحوادث الى الدهر كما اخبر الله تعالى عنهم بقوله ان هي الاحيوٰتنا الدنيا نموت و نحيي و ما يهلكنا الا الدهر كذا في شرح المقاصد * و ذهبوا الى ترك العبادات رأسا لانها لا تفيد و انما الدهر بما يقتضيه مجبول من حيث الفطرة على ما هو الواقع فيه فما ثم الا ارحام تدفع و ارض تبلع و سماء تقلع و سحاب تقشع و هواء تقمع و يسمون بالملاحدة ايضا فهم عبد و الله من حيث الهوية قال عليه السلام ان الدهر هو الله كذا في الانسان الكامل في باب سر الاديان و يجيئ في لفظ الشرك ايضا في فصل الكاف من باب الشين المعجمة * وفي كليات ابى البقاء الدهر هو في الاصل اسم لمدة العالم من مبدء وجوده الى انقضائه و مدة الحيٰوة و هو في الحقيقة لا وجود له في الخارج عند المتكلمين لانه عندهم عبارة عن مقارنة حادث لحادث و المقارنة اصل اعتباري عدمي و لذا ينبغي ان لا يكون عند من حده من الحكماء بمقدار حركة الفلك و اما عند من عرفه منهم بانه حركة الفلك فانه و ان كان وجوديا الا انه لا يصلح للتأثير * و الدهر معرفا الابد بلا خلاف و اما منكرا فقد قال ابو حنيفة رحمه الله لا ادري كيف هو في حكم التقدير لان مقادير الاسماء و اللغات لا تثبت الا توقيفا * و در ترجمهٔ مشكوٰة از شيخ عبد الحق دهلوي در شرح حديث يوذيني ابن آدم يسب الدهر و انا الدهر الى آخره مذكور است كه دهر بمعني فاعل و مدبر و متصرف است چون سب كردن دهر را مشعر باعتقاد فاعليت و تصرف اوست گويا دهر نام فاعل متصرف شد پس فرمود منم دهر يعني دهر را كه فاعل و متصرف اعتقاد ميكنيد آن فاعل و متصرف منم يا مضاف محذوف است اي انا مقلب الدهر چنانچه آخر حديث بران دلالت ميكند اعني بيدى الامر اقلب الليل و النهار * و كرماني گفته مراد بانا الدهر انا المدهر است اي مقلبه و بعضى گفته اند دهر از اسماي حسناي الهي است و خطابي آنرا منكر شده اما از قاموس صحت آن مفهوم ميشود و با قطع نظر ازان درين مقام جودت معني ندارد مگر آنكه دهر بمعني فاعل و متصرف دارند و وجود ايذا در سب دهر بجهت آنست كه ذم و سب دهر مشعر است به نسبت تصرف باو يا بجهت آنكه سب دهر راجع بجناب الهي ميگردد زيرا كه چون فاعل حقيقي اوست سب بروي راجع ميگردد نعوذ بالله منه كذا قالوا انتهى *

فصل الزاء المعجمة * الدرز بالفتح و سكون الراء المهملة كنارهاي جامه كه بهم دوزند كما في المنتخب * و درز اكليل نزد اطبا درزيست در پيش سر در موضعي كه تاج بروي نشيند يعنى كناره تاج كه بر سر نهند ملاقي موضع اين درز باشد * و درز لامي نزد شان درزيست در پس سر مانند لام يونانيان

و ازين جهت مضمي بدرز لامي گشته * و درز سهمي در زيست ذر اکليل سر ميان سر ميرود تا بزاويهٔ درزلامي و ويرا سفودي نيز گويند * و درزقشيري در زيست در بالاي گوش گذرد در برابر درزسهمي كذا في بحرالجواهر و تفصيلها يطلب من كتب التشريح و يقال لها الشئون ايضا كما في شرح القانونچة *

فصل السين المهملة * الداخس بالخاء المعجمة هو عند الاطباء ورم حار يعرض بالقرب من الاظفار مع وجع شديد و ضربان قوي و تمدد و تسقط الاظافير و ربما احدث الحمى كذا في بحر الجواهر *

التدليس باللام في اللغة عيب كالا پوشيدن و اختلاط و اشتداد ظلام و عند السبعية هو دعوى موافقة اكابر الدين والدنيا ويجيئ في لفظ السبعية في فصل العين من باب السين المهملة * و عند المحدثين هو اسقاط الراوي من اسناد الحديث بحيث يكون السقط من الاسناد خفيا اي غير واضح فلايدركه الا الائمة الحذاق المطلعون على طريق الحديث و علل الاسناد و ذلك الحديث يسمى مدلسا بفتح اللام و فاعل هذا الفعل يسمى مدلسا بكسر اللام * و المدلس ثلثة اقسام الاول ان يسقط اسم شيخه الذي سمع ذلك الحديث منه و يرتقي الى شيخ شيخه او من فوقه فيسند ذلك بلفظ لايقتضي الاتصال بل بلفظ موهم له فلا يقول اخبرنا او مافي معناه بل يقول عن فلان او قال فلان او ان فلانا قال موهما بذلك انه سمعه ممن رواه عنه و انما يكون تدليسا اذا كان المدلس قد عاصر الذي روى عنه او لقيه و لم يسمع منه او سمعه لكن من غيره مثال ذلك ما روي عن علي بن حشرم قال عن ابن عيينة قال الزهري فقيل له أحدثك الزهري فسكت ثم قال قال الزهري فقيل له اسمعت من الزهري فقال لم اسمعه من الزهري ولا ممن سمعه من الزهري حدثني عبد الرزاق عن معمر عن الزهري وهذا مكروه جدا فلا يقبل ممن عرف بذلك الا ما صرح فيه باتصال كسمعت و الثاني تدليس التسوية بان يسقط الضعيف من الاسناد و صورته ان يروي حديثا عن شيخ ثقة و ذلك الثقة يرويه عن ضعيف عن ثقة فيسقط المدلس الضعيف من السند ويجعل الحديث عن شيخه الثقة عن الثقة الثاني فيستوي الاسناد كله ثقات و هذا اشرف اقسام التدليس لان الثقة الاول قد لايكون معروفا بالتدليس ويجده الواقف على السند كذلك بعد التسوية فقد روى به عن ثقة آخر فيحكم له بالصحة وفي هذا غرور شديد و الثالث تدليس الشيوخ بان يسمي المدلس شيخه الذي سمع منه بغير اسمه المعروف اوينسبه او بصفته بما لم يشتهر به كيلا يعرف و هو جائز لقصد تيقظ الطالب و اختباره ليبحث عن الرواة * فائدة * الفرق بين المدلس و المرسل الخفي هو ان التدليس يختص بمن روى عمن عرف لقاؤه اياه فاما ان عاصره ولم يعرف انه لقيه فهو المرسل الخفي * و من ادخل في تعريف التدليس المعاصرة و لوبغير لقي لزمه دخول المرسل الخفي في تعريفه و الصواب التفرقة بينهما و يدل على ذلك اطباق المحدثين على ان رواية المخضرمين كابي عثمان و قيس بن ابي حازم عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم من قبيل الارسال لا من قبيل التدليس و لو كان

المعاصرة تكفي في التدليس لكن هؤلاء مدلسين لانهم عاصروا النبي صلى الله عليه و سلم و لكن لم يعرف هل لقوه ام لا • و ليس معنى المخضرمين الا جماعة تكون في عصره صلى الله عليه و سلم و لم يعرف هل لقوه ام لا • و ممن قال باشتراط اللقي في التدليس الامام الشافعي و ابوبكر الرازي و كلام الخطيب في الكفاية يعضده و هو المعتمد هكذا يستفاد من شرح النخبة و شرحه و الارشاد الساري •

فصل العين * الدافع عند الاطباء هو دواء مزيل للمادة من الظاهر الى الباطن بدفع قوي ويتم ذلك بالبرودة وغلظ الجوهر كالقابض • و الدافعة هي القوة التي تدفع الفضول كذا في بحر الجواهر • و دفع طبيعت و دفع قوت نزد منجمان از انواع اتصال اند كما يجيء في فصل اللام من باب الواو •

فصل الغين * الدماغ بالكسر قال القرشي ان عادة الاطباء ان يطلقوا لفظ الدماغ على معان احدها نفس المخ الذي داخل الحجب و هذا لا حس له و ثانيها جميع القحف من المخ و غيره وهذا له حس مما فيه من العصب و ثالثها مجموع الرأس و الجمع الادمغة كذا في بحر الجواهر •

فصل القاف * الدقة بكسر و تشديد قاف درلغت بمعني باريك شدن است و در اصطلاح بلغا آنست كه كلام بطوري گويند كه معاني باريك انگيزد چنانچه بغموض مفهوم گردد و آن ايهام و تخييل و امثال آن باشد كذا في جامع الصنائع و انچنين كلام را دقيق نامند • و الدقيق عند الاطباء اسم المعى الثالث كما في بحر الجواهر • و الدقيقة عند المنجمين هي سدس عشر الدرجة و تطلق ايضا على سدس عشر الساعة و هكذا الحال فيما بعدها من المراتب اي الثواني و الثوالث و غيرها يعني انها قد تؤخذ من الدرجة و قد تؤخذ من الساعة • و دقائق الحصص كه در زيجات مينويسند عبارت اند از غايات اختلاف نصف قطر تدوير كه مركز تدوير در ابعاد مختلفه باشد يعني ميان بعد ابعد و اقرب و يجيء توضيحه في بيان التعديل الثاني في فصل اللام من باب العين المهملة • و حمى الدق قد سبق في فصل الميم من باب الحاء المهملة • و من له حمى الدق يسمى مدقوقا •

التدقيق هو اثبات الدليل بالدليل كما ان التحقيق اثبات المسئلة بالدليل كذا ذكر الصادق الحلوائي في حاشية بديع الميزان فالمدقق اعلى مرتبة من المحقق • و مدقق در اصطلاح صوفيه كاملي است كه حقيقت اشيا كماينبغي برو ظاهر گشته باشد و اين معني كسي را ميسر است كه از حجت و برهان گذشته بود و بمرتبهٔ كشف الهي رسيده باشد و بعين العيان مشاهده نموده كه حقيقت همه اشيا حق است و بغير از وجود واحد مطلق موجودي ديگر نيست و موجود باشياى ديگر مجرد اضافت بيش نه كذا في لطائف اللغات •

الدانق بالنون معرب دانگ وقد سبق في لفظ المثقال في فصل اللام من باب الثاء المثلثة •

فصل الكاف * الدرك بالفتح وسكون الراء المهملة و فتحها و هو افصح قال جعفر الشهيد و غيره

تفسير الدرك و الخلاص و العهدة واحد عند ابي يوسف و محمد رح و هو الرجوع بالثمن عند الاستحقاق و عند ابي حنيفة رح هذا تفسير الدرك واما تفسير الخلاص فهو تخليص المبيع و تسليمه الى المشتري في كل حال ٭ و اما العهدة فتطلق على معان على الصک القديم و على العقد و على حقوق العقد و على الدرك و على خيار الشرط كذا في فتاوى ابراهيم شاهي في كتاب البيع ٭

الاستدراک في عرف العلماء يطلق على ذكر شيئين يكون الاول منهما مغنيا عن الآخر سواء كان ذكر الآخر ايضا مغنيا عن الاول كما اذا كان الشيئان متساويين او لم يكن كما اذا ذكر اولا الخاص ثم العام كما تقول في تعريف الانسان الناطق الحيوان بخلاف ذكر الخاص بعد العام فانه ليس باستدراك اذ الاول ليس مغنيا عن الثاني كما تقول في تعريف الانسان الحيوان الناطق ٭ و هو قبيح الا ان يتضمن فائدة اذ حينئذ لايبقى الاستدراك بالحقيقة هكذا يستفاد مما ذكره المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في تعريف الحال في مقدمة الامور العامة ٭ و يطلق ايضا عند النحاة على دفع توهم ناش من كلام سابق و اداته لكن فاذا قلت جاءني زيد مثلا فكانه توهم ان عمرا ايضا جاءك لما بينهم من الالف فرفعت ذلک الوهم بقولك لكن عمرا لم يجيئ و لهذا يتوسط لكن بين كلامين متغايرين نفيا و اثباتا تغايرا لفظيا كما في المثال المذكور او معنويا كما في قولك زيد حاضر لكن عمرا غائب هكذا في الفوائد الضيائية في بحث الحروف المشبهة بالفعل ٭ وفي الضوء شرح المصباح الفرق بين الاستدراك و الاضراب ان الاضراب هو الاعراض عن الشيئ بعد الاقبال عليه فاذا قلت ضربت زيدا كنت قاصدا للاخبار بضرب زيد ثم ظهر لك انك غلطت فيه فتضرب عنه الى عمرو و تقول بل عمرا ففي الاضراب تبطل الحكم السابق و في الاستدراك لا تبطله انتهى يعني ان في الاضراب تجعل المعطوف عليه في حكم المسكوت عنه فلا تحكم عليه بشيئ لا بنفي و لا باثبات فقد ابطلت الحكم السابق الذي قصدت الاخبار به قبل الاضراب بكلمة بل و ليس المراد ببطلان الحكم السابق اثبات نقيض الحكم السابق في المعطوف عليه و يؤيده ما في الاطول من ان معنى الاضراب جعل الحكم الاول موجبا كان او غير موجب كالمسكوت عنه بالنسبة الى المعطوف عليه وما في المطول من ان معني الاضراب ان يجعل المتبوع في حكم المسكوت عنه يحتمل ان يلابسه الحكم وان لا يلابسه فنحو جاءني زيد بل عمرو يحتمل مجيئ زيد و عدم مجيئه انتهى ٭ اعلم ان الاستدراك بهذا المعنى ان تضمن ضربا من المحاسن يصير من المحسنات البديعة معدودا في علم البديع قال صاحب الاتقان شرط كون الاستدراک من البديع ان يتضمن ضربا من المحاسن زائدا على ما يدل عليه المعنى اللغوي نحو قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا و لكن قولوا اسلمنا فانه لو اقتصر على قوله لم تؤمنوا لكان منفرا لهم لانهم ظنوا الاقرار بالشهادتين من غير اعتقاد ايمانا فاوجبت البلاغة ذكر الاستدراک ليعلم ان الايمان موافقة القلب و اللسان و ان انفراد اللسان بذلک يسمى اسلاما و لا يسمى ايمانا و زاد

ذلك ايضاحا بقوله و لما يدخل الايمان في قلوبكم فلما تضمن الاستدراك ايضاح ما عليه ظاهر الكلام من الشكل عدّ من المحاسن انتهى • و يطلق الاستدراك على معنى آخر ايضا ذكره صاحب جامع الصنائع قال استدراك آنست كه بلفظى مدح آغاز كند كه پنداشته آيد مگر قدح خواهد كرد و بعده الفاظى آرد كه بمدح باز گرداند مثاله • شعر • علمت را شكسته سر زآنست • كه سر او رسيد بر افلاك • و صاحب مجمع الصنائع اين را مسمى بتدارك نموده •

المستدركة فرقة من النجارية استدركوا على الزعفرانية منهم و قالوا كلام الله تعالى مخلوق مطلقا و لكنا وافقنا السنة الواردة بان كلام الله تعالى غير مخلوق و قالوا اقوال مخالفينا كلها كذب حتى قولهم لا اله الا الله فانه كذب ايضا كذا في شرح المواقف •

التدارك عند البلغاء هو الاستدارك كما عرفت عن قريب •

المتدارك عند اهل العروض اسم بحر من البحور المشتركة بين العرب و العجم و وزنه فاعلن ثماني مرات • و البعض على انه ما خوذ من المتقارب كذا في عنوان الشرف و غيره • و في علم القافية يطلق على قسم من القافية كما يجيئ •

الادراك في اللغة اللقاء و الوصول و عند الحكماء مرادف للعلم بمعنى الصورة الحاصلة من الشيئ عند العقل اعم من ان يكون ذلك الشيئ مجردا او ماديا جزئيا او كليا حاضرا او غائبا حاصلا في ذات المدرك او في آلته • و الادراك بهذا المعنى يتناول اقساما اربعة و هي الاحساس و التخييل و التوهم و التعقل • و منهم من يخص الادراك بالاحساس و حينئذ يكون اخص من العلم بالمعنى المذكور و قسما منه هكذا في بحر الجواهر و شرح الطوالع و شرح التجريد • و في كشف اللغات الادراك دريافتن و در رسيدن كودك ببلوغ و ميوه بپختگي • و در اصطلاح صوفيه ادراك بر دو نوع است ادراك بسيط و هو ادراك الوجود الحق سبحانه مع الذهول عن هذا الادراك و عن ان المدرك هو الوجود الحق سبحانه و در ظهور وجود حق سبحانه بحسب ادراك بسيط خفا نيست چرا كه هر جا كه ادراك كني اول هستي حق مدرك شود اگر چه از ادراك اين ادراك غافل باشي و از غايت ظهور مخفي مانده • و ادراك مركب و هو عبارة عن ادراك الوجود الحق سبحانه مع الشعور بهذا الادراك و بان المدرك هو الوجود الحق سبحانه و اين ادراك مركب محل فكر و خطا و صواب است و حكم ايمان و كفر راجع باين است و تفاضل ميان ارباب معرفت بتفاوت مراتب اين است •

المدرك بكسر الراء قد عرفت معناه و عند الفقهاء من صلى جميع ركعات مع الامام كذا في الدرر •

فصل اللام * الدبيلة بالموحدة على صيغة التصغير قال الاطباء كل ورم يعرض فامه ان يكون في داخله موضع ينصب فيه المادة فيسمى دبيلة و الخص باسم الورم و ما كان من الدبيلات حارا خص

باسم الغرايج ● قال الآملي الدبيلة و رم كبير مستدير الشكل يجمع المدة و قيل هي د مل كبير ذو افواه كثيرة كذا في بحر الجواهر ●

الداخل عند اهل الرمل يجيئ في لفظ الشكل في فصل اللام من باب الشين المعجمة ●

الدخيل بالخاء المعجمة كالكريم عند اهل القوافي هو الحرف المتحرك المتوسط بين الروي و التاسيس ● و في بعض رسائل العروض العربي الدخيل لازم بغير عينه فان لزم هو عينه كان لزوم ما لا يلزم و يسمى حينئذ المتفق انتهى ● و در رسالة منتخب تكميل الصناعة گويد تكرار دخيل در قوافي واجب نيست بلكه مستحسن است و كسانيكه رعايت تكرار تاسيس واجب دانند و رعايت تكرار دخيل واجب نمى دانند دخيل را حائل نام نهند ●

المدخل اسم ظرف من الدخول و المداخل الجمع و آن نزد اهل جفر بر سه نوع است مدخل كبير و مدخل صغير و مدخل وسيط مدخل كبير عبارت است از مجموع اعداد اسمي بحساب جمل كبير مثلا اعداد حسن بحساب جمل كبير ١١٨ باشد پس همين مدخل كبيراست و چون مدخل كبير را يكمرتبه منحط گيرند مثلا عشرات را آحاد سازند و مآت را عشرات و همبرين قياس مدخل وسيط حاصل شود مثلا در مثال مذكور بعد انحطاط يكمرتبه يازده حاصل آيد و چون بروى هشت كه آحاد است زياده كنند نوزده شود پس نوزده مدخل وسيط است زيراكه آحاد قبول انحطاط نميكند و چون از مدخل كبير نه نه طرح نمايند آنچه باقي ماند مدخل صغير باشد پس در مثال مذكور مدخل صغير يك باشد و مدخل كبير را عدد كبير نيز گويند چنانچه مدخل وسيط را عدد وسيط و مدخل صغير را عدد صغير ● و هر يك ازين سه مداخل را مخرجي است كه عبارت است از حروف محصله ازان مدخل پس چون مخرج و مدخل كبير در مثال مذكور حاصل كنم اين حروف آيد ح ي ق و مخرج مدخل وسيط اين حروف ا ي و مخرج مدخل صغير حرف ا باشد اين در انواع البسيط گفته ● و از بعض رسائل چنان مفهوم مى‌شود كه چون مدخل وسيط را يكمرتبه منحط گيرند بطور مذكور مدخل صغير حاصل آيد پس مدخل صغير در مثال مذكور ده باشد ●

التداخل يطلق على معان الاول كون الشيئين بحيث يصدق احدهما على بعض ما يصدق عليه الآخر سواء كان بينهما عموم و خصوص مطلقا او من وجه و قد سبق في لفظ التخالف في فصل الفاء من باب الخاء المعجمة و يجيئ ايضا في لفظ الماهية في فصل الالف من باب الجيم و الثاني كون العددين بحيث يعد احدهما الآخر كعشرة و عشرين فان العشرة تعد العشرين اي تفنيه اذا القيت منه مرتين فبينهما تداخل و هذان العددان متداخلان و هذا المعنى من مصطلحات المحاسبين و الثالث ان ينفذ احد الشيئين في الآخر و يلاقيه باسره بحيث يصير جوهرهما واحدا و يسمى بالمداخلة ايضا و الشيئ اعم من

المادي و المجرد فيدخل تداخل المجردات و ذكر الشيئين لبيان اقل ما يوجد فيه التداخل لا للاحتراز عن الاكثر و قيل هو ان ينفذ احد الشيئين في الآخر و يلاقيه باسره بحيث يصير حجمهما واحدا و حينئذ خرج تداخل المجردات • و بعضهم ذكر لفظ الجزء مكان لفظ الشيئ ولا ضير في ذلك اذ المراد بالجزء هو الشيئ و يرد على التعريفين حلول الهيولى في الصورة و اجيب بان اتحاد جوهر الشيئين و حجمهما يستلزم اتحاد الوضع و لا وضع للهيولى و لذا عرفه البعض بدخول الجواهر بعضها في بعض بحيث يتحدان في الوضع و الحجم • و يخرج من هذا التعريف ايضا تداخل المجردات اذ لا حجم للمجردات • ان قلت يخرج من جميع هذه التعريفات تداخل الاعراض قلت لا ضير في ذلك اذ هذه تعريفات للتداخل المستحيل و هو تداخل الجواهر بخلاف تداخل الاعراض فانه غير مستحيل • و قيل هو ان يكون احد الجزئين داخلا في الآخر بحيث تكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر و التداخل بالمعنى الاصطلاحي و الدخول بالمعنى اللغوي فلا دور و المراد بالاشارة الاشارة العقلية فدخل تداخل المجردات و خرج تداخل الاعراض لعدم كون العرض جزأ • نعم اذا اريد بالجزئين الشيئان و بالاشارة الحسية لخرج تداخل المجردات و دخل تداخل الاعراض و حلول الصورة في الهيولى و حلول نحو الجسم التعليمي في الجسم الطبيعي • و قيل هو ملاقاة احد الشيئين بكليته كلية الآخر بحيث يكون حيزهما و مقدارهما واحدا و فيه انه لا يشتمل تداخل الجواهر الفردة اذ لا كلية فيها اذ لا تقبل القسمة اصلا و يدفعه انه اراد بتمامه بتمام الآخر لو بدل بقوله بعينه عين الآخر لكان اسلم و اخصر هذا كله خلاصة ما ذكره العلمي في حاشية شرح هداية الحكمة في فصل ابطال الجزء الذي لا يتجزى •

الدلالة بالفتح هي على ما اصطلح عليه اهل الميزان و الاصول و العربية و المناظرة ان يكون الشيئ بحالة يلزم من العلم به العلم بشيئ آخر هكذا ذكر الجلبي في حاشية الخيالي في بحث خبر الرسول و الشيئ الاول يسمى دالا و الشيئ الآخر يسمى مدلولا • و المراد بالشيئين ما يعم اللفظ و غيره فتتصور اربع صور الاولى كون كل من الدال و المدلول لفظا كاسماء الافعال الموضوعة لالفاظ الافعال على راي و الثانية كون الدال لفظا و المدلول غير لفظ كزيد الدال على الشخص الانساني و الثالثة عكس الثانية كالخطوط الدالة على الالفاظ و الرابعة كون كل منهما غير لفظ كالعقود الدالة على الاعداد • و المراد بالعلمين الادراك المطلق الشامل للتصور و التصديق اليقيني و غيره فتتصور اربع صور اخرى الاولى ان يلزم من تصور الدال تصور المدلول الثانية ان يلزم من التصديق به التصديق بالمدلول الثالثة ان يلزم من تصوره التصديق بالمدلول الرابعة عكس الثالثة • و المراد بالشيئ الآخر ما يغاير الشيئ الاول بالذات كما في الامثلة السابقة او بالاعتبار كما في النار و الدخان فان كلا منهما دال على الآخر و مدلول له • و اللزوم ان اريد به اللزوم في الجملة يصير هذا التعريف تعريفا على مذهب اهل العربية و الاصول فانهم يكتفون باللزوم في الجملة و لا يعتبرون اللزوم

الكلي فيرجع محصل التعريف عندهم الى ان الدلالة كون الشيئ بحالة يلزم اي يحصل من العلم به العلم بشيئ آخر ولو في وقت ❊ و ما قيل ان الدلالة عندهم كون الشيئ بحيث يعلم منه شيئ آخر فالمراد منه كونه بحيث يحصل من العلم به العام بشيئ آخرفي الجملة لانه المتبادر من علم شيئ من شيئ عرفا فلايتوجه انه لايصدق على دلالة اصلا اذ لايحصل العلم بالمدلول من نفس الدال بل من العلم به وان اريد به اللزوم الكلي بمعنى امتناع انفكاك العلم بالشيئ الثاني من العلم بالشيئ الاول في جميع اوقات تحقق العلم بالشيئ الاول و على جميع الاوضاع الممكنة الاجتماع معه يصير تعريفا على مذهب اهل الميزان اذ المعتبر عندهم هو الدلالة الكلية الدائمة والمعتبرفيه اللزوم بالمعنى المذكور ❊ و بالجملة اهل الميزان و الاصول و غيرهم متفقون في هذا التفسير و ان اختلفوا في معناه وهذا مراد الفاضل الچلپي فان قيل قوله يلزم صفة لقوله حالة و ليس فيه عائد يعود الى الحالة مع ان الصفة اذا كانت جملة يلزم فيها من عائد الى الموصوف و القول بالتقدير تكلف قلنا العائد لايجب ان يكون ضميرا بل كون الجملة مفسرة للموصوف يكفي عائدا اذ المقصود هو الربط وبه يحصل ذلك واورد على تعريف المنطقيين انه لايكاد يوجد دال يستلزم العلم به العلم بشيئ آخر بل هو مخيل في نفسه واجيب بان المراد اللزوم بعد العلم بالعلاقة اي بوجه الدلالة اعني الوضع و اقتضاء الطبع و العلية و المعلولية او بوجه القرينة كما في دلالة اللفظ على المعنى المجازي الا انه ترك ذكرهذا القيد لشهرة الامرفيما بينهم و لكون هذا القيد معتبرا عندهم ❊ قال صاحب الاطول الصحيح عندهم ان يقال الدلالة كون الشيئ بحيث يلزم من العلم به العلم بشيئ آخر عند العلم بالعلاقة و حيئنذ لابد من حمل العلم على الالتفات و التوجه قصد احتى لا يلزم تحصيل الحاصل و فهم المفهوم فيما اذا كان المدلول معلوما عند العلم بالدال ولايرد ان بعض المدلولات قد يكون ملتفتا اليه عند الالتفات الى الدال فلا يتحقق اللزوم الكلي في الالتفات ايضا و الا لزم التفات الملتفت لانا لانسلم ذلك لامتناع الالتفات الى شيئين في زمان واحد و ههنا ابحاث تركناها مخافة الاطناب فان شئت الوقوف عليها فارجع الى كتب المنطق ❊ **التقسيم** ❊ الدلالة تنقسم اولا الى اللفظية و غير اللفظية لان الدال ان كان لفظا فالدلالة لفظية و ان كان غير اللفظ فالدلالة غير لفظية و كل واحدة من اللفظية و غير اللفظية تنقسم الى عقلية و طبيعية و وضعية ❊ و حصر غير اللفظية في الوضعية و العقلية على ما وقع من السيد السند ليس على ما ينبغي كيف و امثلة الطبعية الغير اللفظية كدلالة قوة حركة النبض على قوة المزاج و ضعفها على ضعفه و امثالها كنار على علم هذا هو المشهور ❊ و يمكن تقسيم الدلالة اولا الى الطبيعيه و العقلية و الوضعية ثم يقسم كل منها الى اللفظية و غير اللفظية هكذا ذكر الصادق الحلوائي في حاشية الطيبي ❊ فالدلالة العقلية هي دلالة يجد العقل بين الدال والمدلول علاقة ذاتية ينتقل لاجلها منه اليه ❊ والمراد بالعلاقة الذاتية استلزام

تحقق الدال في نفس الامر تحقق المدلول فيها مطلقا سواء كان استلزام المعلول للعلة كاستلزام الدخان للنار او العكس كاستلزام النار للحرارة او استلزام احد المعلولين للآخر كاستلزام الدخان الحرارة فان كليهما معلولان للنار * و تطلق العقلية ايضا على الدلالة الا لتزامية و على التضمنية ايضا كما سيجيئ و الدلالة الطبيعية دلالة يجد العقل بين الدال و المدلول علاقة طبيعية ينتقل لاجلها منه اليه * و المراد من العلاقة الطبيعية احداث طبيعة من الطبائع سواء كانت طبيعة اللافظ او طبيعة المعنى او طبيعة غيرها عروض الدال عند عروض المدلول كدلالة ا ح ا ح على السعال و اصوات البهائم عند دعاء بعضها بعضا و صوت استغاثة العصفور عند القبض عليه فان الطبيعة تنبعث باحداث تلك الدوال عند عروض تلك المعاني فالرابطة بين الدال و المدلول ههنا هو الطبع هكذا في الحاشية الجلالية و حاشية لابي الفتح * و في شرح المطالع الدلالة الطبيعية اللفظية هي ما يكون بحسب مقتضى الطبع قال السيد الشريف في حاشيته اراد به طبع اللافظ فانه يقتضي تلفظه بذلك اللفظ عند عروض المعنى له و يحتمل ان يراد به طبع معنى اللفظ لانه يقتضي التلفظ به و ان يراد به طبع السامع فان طبعه يتادى الى فهم ذلك المعنى عند سماع اللفظ لا لاجل العلم بالوضع * قال المولوي عبد الحكيم الطبع و الطبيعة و الطباع بالكسر في اللغة السجية التي جبل عليها الانسان و في الاصطلاح يطلق على مبدأ الآثار المختصة بالشيئ سواء كان بشعور اولا و على الحقيقة فان اريد طبع اللافظ فالمراد به المعنى الاول فان صورته النوعية او نفسه يقتضي التلفظ به عند عروض المعنى و ان اريد طبع معنى اللفظ اي مدلوله فالمراد به المعنى الثاني و ان اريد طبع السامع فالمراد به مبدأ الادراك اي النفس الناطقة او العقل انتهى * ثم اعلم انه لايقدح في الدلالة الطبيعية وجود دلالة عقلية مستندة الى علاقة عقلية لجواز اجتماع الدلالتين باعتبار العلاقتين بل ربما يجتمع الدلالات الثلث باعتبار العلاقات الثلث كما اذا وضع لفظ اَح اَح للسعال بل نقول كل علاقة طبيعية تستلزم علاقة عقلية لان احداث الطبيعة عروض الدال عند عروض المدلول انما يكون علاقة للدلالة الطبيعية باعتبار استلزام تحقق الدال تحقق المدلول على وجه خاص لكن الدلالة المستندة الي استلزام الدال للمدلول بحسب نفس الامر مطلقا مع قطع النظر عن خصوص المادة دلالة عقلية و الدلالة المستندة الى الاستلزام المخصوص بحسب مادة الطبيعة طبيعية فلا اشكال * نعم يتجه على ماذكروه في العلاقة الطبيعية من احداث الطبيعة عروض الدال عند عروض المدلول انه انما يدل على استلزام المدلول للدال و هو غير كاف في الدلالة عندهم لجوزا ان يكون اللازم اعم بل لابد من استلزام الدال للمدلول و الالكان مطلق لفظ اَح اَح مثلا دالا على السعال اينما وقع و كيف وقع و هو باطل بل الدال عليه هو ذلك اللفظ بشرط وقوعه على وجه مخصوص يستلزم السعال * اللهم الا ان يقال المراد عند عروض المدلول فقط اي حصول الدال الذي هو على وجه احداث الطبيعة عند حصول المدلول فقط وحاصله استلزام الدال للمدلول بطريق مخصوص و فيه بعد لا يخفي * قيل حصر

الدلالة الطبيعية في اللفظية كما اختاره السيد الشريف منقوض بدلالة الحمرة على الخجل و الصفرة على الوجل وحركة النبض على المزاج المخصوص منها قال المولوي عبد الحكيم و لعل السيد الشريف اراد ان تحققها للفظ قطعي فان لفظة ا ح لاتصدر عن الوجع و كذا الاصوات الصادرة عن الحيوانات عند دعاء بعضها بعضا لا تصدر عن الحالات العارضة لها بل انما تصدر عن طبيعتها بخلاف ما عدا اللفظ فانه يجوز ان تكون تلك العوارض منبعثة عن الطبيعة بواسطة الكيفيات النفسانية و المزاج المخصوص فتكون الدلالة طبيعية و يجوز ان تكون آثار النفس تلك الكيفيات و المزاج المخصوص فلا يكون للطبيعة مدخل في تلك الدلالة فتكون عقلية • قال الصادق الحلوائي في حاشية الطيبي وقد يقال الظاهر ان تسمية الدال بمدخلية الطبع طبعية على قياس اخويها لا طبيعية و يجاب بان الطبع مخفف الطبيعة فروعي في النسبة حال الاصل • و الدلالة الوضعية دلالة يجد العقل بين الدال و المدلول علاقة الوضع ينتقل لاجلها منه اليه و الحاصل انها دلالة يكون للوضع مدخل فيها على ما ذكروا فتكون دلالة التضمن و الالتزام وضعية و كذا دلالة المركب ضرورة ان لاوضاع مفرداته دخلا في دلالته و دلالة اللفظ على المعنى المجازي داخلة في الوضعية لانها مطابقة عند اهل العربية لان اللفظ مع القرينة موضوع للمعنى المجازي بالوضع النوعي كما صرحوا به و اما عند المنطقيين فان تحقق اللزوم بينهما بحيث يمتنع الانفكاك فهي مطابقة و الا فلا دلالة على ما صرح به السيد الشريف في حاشية شرح المطالع • و المبحوث عنها في العلوم هي الدلالة الوضعية اللفظية وهي عند اهل العربية و الاصول كون اللفظ بحيث اذا اطلق فهم المعنى منه للعلم بالوضع و عند المنطقيين كونه بحيث كلما اطلق فهم المعنى للعلم بالوضع وتعريفها بفهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه بالنسبة الى من هو عالم بالوضع ليس كماينبغي لان الفهم صفة السامع و الدلالة صفة اللفظ فلايصدق التعريف على دلالة ما واجيب بانا لا نسلم انه ليس صفة اللفظ فان معنى فهم السامع المعنى من اللفظ انفهامه منه هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غاية ما في الباب ان الدلالة مفردة يصح ان يشتق منه صفة تحمل على اللفظ كالدال و فهم المعنى من اللفظ و انفهامه منه مركب لا يمكن اشتقاقه منه الا برابط مثل ان يقال اللفظ منفهم منه المعنى الآترى الى صحة قولنا اللفظ متصف بانفهام المعنى منه كما انه متصف بالدلالة نعم كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى اوضح في المقصود فاختياره احسن و اولى واجيب ايضا بان ههنا امورا اربعة الاول اللفظ و الثاني المعنى و الثالث الوضع و هو اضافة بينهما اي جعل اللفظ بازاء المعنى على معنى ان المخترع قال اذا اطلق هذا اللفظ فافهموا هذا المعنى و الرابع اضافة ثانية بينهما عارضة لهما بعد عروض الاضافة الاولى و هي الدلالة فاذا نسبت الى اللفظ قيل انه دال على معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى العالم بالوضع عند اطلاقه و اذا نسبت الى المعنى قيل انه مدلول هذا اللفظ بمعنى كون المعنى منفهما عند اطلاقه و كلا المعنيين لازمان لهذه الاضافة فامكن تعريفها بايهما كان •

بقي ان الدلالة ليست كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى عند الطلاق بل كونه بحيث يفهم منه المعنى العالم بالوضع عند حضور اللفظ عنده سواء كان بسماعه او بمشاهدة الخط الدال عليه ان يتذكره فالصحيح الخصر ان يقال هي فهم العالم بالوضع المعنى من اللفظ * تقسيم الدلالة الوضعية في الاطول مطلق الدلالة الوضعية اما على تمام ما وضع له و تسمى دلالة المطابقة بالاضافة و بالدلالة المطابقية بالتوصيف ايضا كدلالة الانسان على مجموع الحيوان الناطق و اما على جزئه اى جزء ما وضع له و تسمى دلالة التضمن بالاضافة و بالدلالة التضمنية بالتوصيف ايضا كدلالة الانسان على الحيوان او الناطق و اما على خارج عنه اى عما وضع له و تسمى دلالة الالتزام و الدلالة التزامية ايضا كدلالة الانسان على الضاحك الا انهم خصوا هذا التقسيم بدلالة اللفظ الموضوع لان الدلالة الوضعية الغير اللفظية على الجزء او الخارج في مقام الافادة غير مقصودة في العادة لانه لا يستعمل الخط و لا العقد و لا الاشارة في جزء المعنى ولا لازمه وكذا دلالة الخط على اجزاء الخط موضوعة بازاء جزء ما وضع له الكل لا محالة ولفظ التمام انما ذكر لان العادة ان يذكر التمام في مقابلة الجزء حتى كانه لا تحسن المقابلة بدونه * وهذه الاسماء على اصطلاح اهل الميزان * واما اهل البيان فيسمون الاولى اى ما هو على تمام ما وضع له دلالة وضعية لان منشأه الوضع فقط و يسمون الأخريين دلالة عقلية فالدلالة العقلية عندهم هي الدلالة على غير ما وضع اللفظ له و انما سميتا بها لانه انضم فيهما الى الوضع امران عقليان و هما توقف فهم الكل على الجزء و امتناع انفكاك فهم الملزوم عن اللازم فالدلالة الوضعية لها معنيان احدهما اعم مطلقا من المعنى الآخر و الدلالة العقلية لها معنيان متباينان * و صاحب مختصر الاصول قد خالف التقسيم المشهور فقسم الدلالة اللفظية الوضعية الى قسمين لفظية و هي ان ينتقل الذهن من اللفظ الى المعنى و هي دلالة واحدة لكن ربما تضمن المعنى الواحد جزئين فيفهم منه الجزآن و هو بعينه فهم الكل فالدلالة على الكل لا تغاير الدلالة على الجزئين ذاتا بل بالاعتبار و الاضافة فهي بالنسبة الى كمال معناها تسمى دلالة مطابقية و الى جزئه تسمى دلالة تضمنية و غير لفظية و تسمى عقلية بان ينتقل الذهن من اللفظ الى معناه و من معناه الى معنى آخر و هذا يسمى دلالة التزام و ان شئت توضيح هذا فارجع الى العضدي و حواشيه ثم قال صاحب الاطول و يرد على التقسيم ان اللفظ قد يراد به نفسه كما يقال زيد عَلَم و حينئذ يصدق على دلالته على نفسه دلالة اللفظ على تمام ما وضع له و على دلالته على جزئه دلالته على جزء ما وضع له و على دلالته على لازمه دلالته على خارجه عنه مع انها لا تسمى مطابقة و لا تضمنا و لا التزاما و الجواب ان من قال بوضع اللفظ لنفسه جعل ذلك الوضع ضمنيا و المتبادر من اطلاق الوضع القصدي و من لم يقل بدلالة اللفظ على نفسه و لا باستعماله و وضعه له و هو التحقيق و ان كان الاكثرون على خلافه فلا اشكال و ههنا سوال مشهور و هو ان تعريف كل من الدلالات الثلث ينتقض بالآخر اذ يجوز ان يكون اللفظ مشتركا بين الكل و الجزء و بين الملزوم واللازم

والتحقيق ان قيد الحيثية معتبر اى من حيث انه تمام ما وضع له او جزوه او لازمه ٭ وهذا وان يدفع الخلل في الحد لكنه يختل به ما اشتهر فيما بينهم ان تقسيم الدلالة الوضعية الى اقسام الثلث تقسيم عقلي يجزم العقل بمجرد ملاحظة مفهوم القسمة بالانحصار ولا يجوز قسما آخر كيف و دلالة اللفظ الموضوع لمجموع المتضايفين على احدهما بواسطة انه لازم جزء آخر ليست دلالة على الجزء من حيث انه جزء بل من حيث انه لازم جزء آخر فلا يكون تضمنا ولا التزاما لانه ليس بخارج فخرجت القسمة عن ان تكون عقلية بل عن الصحة لانتفاء الحصر و يختل ايضا اشتراط اللزوم الذهني لان اعتبار اللزوم في مفهومه يجعل هذا الاشتراط لغوا محضا فان قلت المعتبر في مفهومه مطلق اللزوم و البيان لاشتراط اللزوم الذهني قلت يجب ان يعتبر في المفهوم اللزوم الذهني لان مطلق اللزوم لا يصلح ان يكون سببا لدلالة اللفظ على الخارج و الا لكان اللازم الخارجي مدلولا ٭ قال و نحن نقول دلالة اللفظ باعتبار كل وضع للفظ على انفراده اما على تمام ما وضع له او على جزئه او على الخارج عنه اذ المعنى الوضعي باعتبار الوضع الواحد لا يمكن ان يكون الا احدها فالحصر عقلي و التعريفات تامة والاشتراط مفيد فهذا مراد القوم في مقام التقسيم ولم يتنبه المتاخرون فظنوا التعريفات مختلة فاصلحوها بزيادة قيود و اخلوا اخلالا كثيرا ٭ فائدة ٭ المنطقيون اشترطوا في دلالة الالتزام اللزوم الذهني المفسر بكون المسمى بحيث يستلزم الخارج بالنسبة الى جميع الاذهان و بالنسبة الى جميع الازمان لاشتراطهم اللزوم الكلي في الدلالة كما سبق و اهل العربية والاصول وكثير من متاخري المنطقيين والامام الرازي لم يشترطوا ذلك فالمعتبر عندهم مطلق اللزوم ذهنيا كان او خارجيا لاكتفائهم باللزوم في الجملة في الدلالة ٭ فائدة ٭ دلالة الالتزام مهجورة في العلوم و التحقيق ان اللفظ اذا استعمل في المدلول الالتزامي فان لم يكن هناك قرينة صارفة عن المدلول المطابقي دالة على المراد لم يصح اذ السابق الى الفهم هو المدلول المطابقي اما اذا قامت قرينة معينة للمراد فلاخفاء في جوازه غايته التجوز لكنه مستفيض شائع في العلوم حتى ان ائمة المنطقيين صرحوا بتجويزه في التعريفات نعم انها مهجورة في جواب ما هو اصطلاحا بمعنى انه لا يجوز ان يذكر فيه ما يدل على المسئول عنه او على اجزائه بالالتزام كما لا يجوز ذكر ما دلالته على المسئول عنه بالتضمن لاحتمال انتقال الذهن الى غيره او غير اجزائه فلا تتعين الماهية المطلوبة و اجزائها بل الواجب ان يذكر ما يدل على المسئول عنه مطابقة و على اجزائه اما بالمطابقة او التضمن فالالتزام مهجور كلا و بعضا و المطابقة معتبرة كلا و بعضا و التضمن مهجور كلا معتبر بعضا كذا في شرح المطالع ٭ فائدة ٭ قيل الدلالة لاتتوقف على الارادة لانا قاطعون بانا اذا سمعنا اللفظ و كنا عالمين بالوضع نتعقل معناه سواء اراده اللافظ اولا ولا نعني بالدلالة سوى هذا و الحق التوقف لان دلالة اللفظ الوضعية انما هي بتذكر الوضع و بعد تذكر الوضع يصير المعنى مفهوما لتوقف التذكر عليه فلا معنى لفهمه الا فهمه من حيث انه مراد المتكلم و التفات النفس اليه بهذا الوجه نعم

الارادة التي هي شرط اعم من الارادة بحسب نفس الامر و من الارادة بحسب الظاهر فظهر ان الدلالة تتوقف على الارادة مطلقا مطابقة كانت اوتضمنا او التزاما و جعل المطابقة مخصوصة به تصرف من القاصر بسوء فهمه كذا في الاطول ٭ و بالجملة فاهل العربية يشترطون القصد في الدلالة فما يفهم من غير قصد من المتكلم لايكون مدلولا للفظ عندهم فان الدلالة عندهم هي فهم المراد لا فهم المعنى مطلقا بخلاف المنطقيين فانها عندهم فهم المعنى مطلقا سواء اراده المتكلم اولا و قيل ليس المراد ان القصد معتبر عندهم في اصل الدلالة حتى يتوجه ان الدلالة ليست الا فهم المعنى من اللفظ بل انها غير معتبرة اذا لم يقارن القصد فكانه لا يكون مدلولا عندهم فعلى هذا يصير النزاع لفظيا في اعتبار الارادة في الدلالة و عدم اعتبارها هكذا في حواشي المختصرفي بيان مرجع البلاغة في المقدمة ٭

دلالة النص عند الاصوليين هي دلالة اللفظ على الحكم في شيئ يوجد فيه معنًى يفهم لغة من اللفظ ان الحكم في المنطوق لاجل ذلك المعنى كذا في التوضيح و تسمى بفحوى الخطاب و بلحن الخطاب ايضا و يجيئ في لفظ النص في فصل الصاد من باب النون ٭

الدال بالتشديد هو الشيئ الذي يلزم من العلم به العلم بشيئ آخر و قد يسمى بالدليل ايضا كمايستفاد من الطيبي و قال الصادق الحلوائي في حاشيته المتبادر من الدليل عند الاطلاق هو الدليل المصطلح المرادف للحجة لاسيما عند تعريفه بما يلزم من العلم به العلم بشيئ آخر اذ هو المشتهربهذا التعريف فلا يتبادر الذهن منه الى الدال و ايضا استعمال المدلول في مقابلة الدليل غير شائع انما الشائع استعمال النتيجة في مقابلته و استعمال المدلول في مقابلة الدال و كانه اراد بالدليل الدليل اللغوي المرادف للدال الاعم من الدليل المصطلح ٭ و الدال عند الاطباء علامة يستدل بها على امر حاضر مثل حرارة الملمس في الحمى كذا في بحر الجواهر ٭

المدلول هو ما يلزم من العلم بشيئ آخر العلم به ٭

الدليل لغة المرشد وهو الناصب و الذاكر وما به الارشاد فيقال الدليل على الصانع هوالصانع لانه نصب العالم دليلا على نفسه او العالم بكسر اللام لانه الذي يذكر للمستدلين كون العالم دليلا على الصانع او العالم بفتح اللام لانه الذي به الارشاد كما في العضدي ٭ وعند الاطباء هو العلامة كما يستدل من حمرة القارورة على غلبة الدم و من صفرته النارنجية على الصفراء كذا في السديدي شرح الموجز ٭ و في بحر الجواهر الدليل هوعلامة يهتدي بها الطبيب الى المرض و قد يطلق على القارورة لانه يهتدي بها اليه و انما خص الاطباء البول بالدليل تنبيها على ان له مدخلا عظيما في الاستدلال على احوال البدن انتهى ٭ و عند المنجمين هو المزاعم كما يجيئ في ميم باب الزاء المعجمة ٭ و عند الاصوليين له معنيان احدهما اعم من الثاني مطلقا فالاول الاعم هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري و هو يشتمل

القطعي والظني وهذا المعنى هو المعتبر عند الاكثر و الثاني الاخص هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري و هذا يخص بالقطعي و هو القطعي المسمى بالبرهان • و العلم بمعنى اليقين على اصطلاح المتكلمين و الاصوليين و الظني يسمى امارة هكذا ذكر السيد الشريف في حاشية العضدية وهكذا اصطلاح المتكلمين كما فى المواقف و شرحه الا انه ذكر له معان ثلثة حيث قال الطريق ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى المطلوب فان كان المطلوب تصورا سمي طريقه معرفا و ان كان تصديقا سمي طريقه دليلا • و هو اي الدليل بالمعنى المذكور يشتمل الظني الموصل الى الظن كالغيم الرطب الموصل الى الظن بالمطر و القطعي الموصل الى القطع كالعالم الموصل الى العلم بوجود الصانع و قد يخص الدليل بالقطعي و يسمى الظني امارة و قد يخص الدليل ايضا مع التخصيص الاول بما يكون الاستدلال فيه من المعلول على العلة و يسمى برهانا انّيا و يسمى عكسه و هو ما يستدل فيه من العلة على المعلول تعليلا و برهانا لمّيا و الدليل عند الميزانيين منقسم الى القياس و الاستقراء و التمثيل لان الدليل لا يخلو اما ان يكون على طريق الانتقال من الكلي الى الكلي اوالى الجزئي فيسمى برهانا و قياسا او من الجزئي الى الكلي فيسمى استقراء او من الجزئي الى الجزئي فيسمى تمثيلا هكذا في حواشي السلم • و ذكر المحقق التفتازاني في حاشية العضدي انه قال الآمدي اما الدليل فقد يطلق فى اللغة بمعنى الدال و هو الناصب للدليل • و قيل الذاكر له و قد يطلق على ما فيه دلالة و ارشاد و هو المسمى دليلا في عرف الفقهاء سواء اوصل الى علم اوظن و الاصوليون يفرقون فيخصون الدليل بما يوصل الى علم و الامارة بما يوصل الى ظن فحده عند الفقهاء ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري و عند الاصوليين ما يمكن التوصل به الى العلم بمطلوب خبري ثم قال المحقق التفتازاني والاقرب ان اصطلاح الاصول ما ذكره الشارح اى شارح مختصر الاصول و هو عضد الملة و الدين و بعد هذا فنشرع في شرح التعريف للدليل بالمعنى الاول فانه يكفيك فنقول اعتبر امكان التوصل اذ الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر فيه التوصل بالفعل فانه لا يخرج عن كونه دليلا بان لاينظر فيه اصلا ولو اعتبر وجود التوصل يخرج عن التعريف ما لم ينظر فيه احد ابدا و الامكان ان اريد به الامكان الخاص يختص التعريف بمذهب الاشعري و ان اريد به الامكان الجامع للوجوب و الفعل فيشتمل التوصل عادة كما هو مذهب اهل السنة و التوصل توليدا كما هو مذهب المعتزلة و التوصل اعدادا كما هو مذهب الحكماء و التوصل لزوما كما هو مذهب الرازي يصح التعريف على جميع المذاهب المذكورة و حيث كان التوصل اعم من ان يكون الى علم او ظن يتناول التعريف القطعي و الظني و المراد بالنظر فيه ما يتناول النظر في نفسه و النظر في احواله و صفاته بان يطلب من احواله ما هو وسط مستلزم للحال المطلوب اثباته للمحكوم عليه و ترتب مقدمتان احدٰهما من الوسط و المحكوم عليه و ثانيتهما من الوسط و الحال المطلوب اثباته

و يحصل منهما المطلوب الخبري كالعالم فانه دليل على وجود الصانع اذا نظر في احواله كالحدوث بان يقال العالم حادث وكل حادث فله صانع و المقدمات المتفرقة و المترتبة الغير الماخوذة مع الترتيب اذا نظر في انفسها بان ترتب ترتيبا صحيحا مستجمعا لشرائط الانتاج يتوصل بها الى المطلوب الخبري وبالجملة فقوله النظر في نفسه يتناول التصورات المتعددة متفرقة او مترتبة لم تؤخذ مع الترتيب و المقدمات متفرقة او مترتبة كذلك و قوله و النظر في احواله يتناول المفرد فقط فعلم من هذا ان الدليل عندهم قسمان مفرد و مركب و هو المقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب و اما المقدمات المأخوذة مع الترتيب فهي خارجة عن تعريف الدليل عندهم و اما عند المنطقيين فهي الدليل لا غير فاقول اذا تناول النظر ما يتناول النظر في نفسه و النظر في احواله فيتناول التعريف التصورات المتعددة متفرقة كانت او مترتبة لم تؤخذ مع الترتيب و المقدمات متفرقة او مترتبة كذلك اما اذا اخذت مع الترتيب فهي خارجة عن التعريف لاستحالة النظر فيها اذا النظر هو الترتيب و كذا يتناول المفرد الذي من شانه اذا نظر في احواله يوصل الى المطلوب كالعالم مثلا فانه ايضا يسمى عندهم دليلا رعاية لظاهر ماورد به النصوص فانها ناطقة بكون السموات و الارض وما فيها ادلة وبالجملة لو لم يرد العموم فان خص بالنظر في نفسه خرج المفرد مع انه دليل عندهم وان خص بالنظر في احواله خرج المعرف مطلقا بهذا القيد اذ لا يقع الترتيب في احواله فيلزم استدراك قيد الخبري فلابد من التعميم فاذا عمم النظر ظهر تناوله للجميع وقيد النظر بالصحيح وهو المشتمل على شرائطه مادة و صورة اذ الفاسد ليس في نفسه سببا للتوصل ولا آلة له و ان كان قد يفضي اليه فذلك افضاء اتفاقي فلو لم يقيد واريد العموم خرجت الدلائل باسرها اذ لا يمكن التوصل بكل نظر فيها و ان اقتصر على الاطلاق لم يكن هناك تنبيه على افتراق الصحيح و الفاسد في ذلك و الحكم بكون الافضاء في الفاسد اتفاقيا انما يصح اذا لم يكن بين الكواذب ارتباط عقلي يصير به بعضها وسيلة الى بعض او يخص بفساد الصورة او بوضع ما ليس بدليل مكانه و تقييد المطلوب بالخبري لاخراج المعرف ولو قيد المطلوب بالتصور يصير تعريفا للمعرف وان جرد عن القيدين يصير حدا للمشترك بينهما اعني الموصل الى المجهول المسمى بالطريق عندهم * وعند المنطقيين له معنيان ايضا احدهما اعم من الثاني كما ذكر السيد الشريف في حاشية العضدي الاول الموصل الى التصديق قياسا كان او تمثيلا او استقراء و الثاني القياس البرهاني و على الاول عرف بانه قولان فصاعدا يكون عنه قول آخر و المراد بالقولين قضيتان معقولتان او ملفوظتان فان الدليل كالقول و القضية يطلق على المعقول و المسموع اشتراكا او حقيقة و مجازا * و قيل اي مركبان * و يخرج بقوله يكون عنه قول آخر قولان فصاعدا من المركبات التقييدية او منها و من التامة كما يخرج قولان من التامة اذا لم يشتركا في حد اوسط و انما قال فصاعدا ليشتمل القياس المركب * وفي توحيد الضمير و تذكيره في عنه تنبيه على ان الهيئة لها مدخل في

ذلك * قيل انما وصف القول بالآخر ليخرج عنه مجموع آية قضيتين اتفقتا فانه يستلزم احدهما وهذا لايصح ههنا اذ لا تكون عنه احدهما * ولما اعتبر حصول القول الآخر سواء كان لازما بينا او غيربين اولا يكون لازما يتناول الحد الامارة وغيرها لانه يجمع التمثيل و الاستقراء والقياس البرهاني و الجدلي و الخطابي و الشعري و المغالطي وعلى الثاني عرف بانه قولان فصاعدا يستلزم لذاته قولا آخر اذ هذا يختص بالقياس البرهاني اذ غير البرهان لا يستلزم لذاته شيئا آخر لانه لا علاقة بين الظن وبين شيئ يستفاد هو منه لانتفائه مع بقاء سببه الذي يوصل منه اليه كالغيم الرطب يكون امارة للمطر ثم يزول ظن المطر بسبب من الاسباب مع بقاء الغيم بحاله فان قيل قد اطبق جمهور المنطقيين على اعتبار قيد الاستلزام في تعريف القياس و جعلوه مع ذلك شاملا للصناعات الخمس اجيب بانهم زادوا قيدا آخر هو تقدير تسليم مقدماته فالاستلزام فى الكل انما هو على ذلك التقدير و اما بدونه فلا استلزام الا فى البرهان و فساده ظاهر لان التسليم لا مدخل له فى الاستلزام فان تحقق اللزوم لايتوقف على تحقق الملزوم ولا اللازم و يجيئ ايضا في لفظ القياس مع بيان فائدة قيد تقدير التسليم هكذا ذكر السيد السند في حاشية العضدي و الظاهران هذا التعريف شامل للصناعات الخمس مرادف للقياس و يؤيده ما ذكر الهداد في حاشية الكافية في تقسيم الكلمة الى الاسم و اخويه من ان الدليل و القياس في اصطلاح المنطقيين بمعنى واحد و هو قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر انتهى نعم قد يطلق الدليل عندهم على معنى اخص ايضا و هو البرهان كما عرفت و لكن هذا التعريف ليس تعريفا له و ان ذكروه في تعريفه * قيل و في هذا التعريف الثاني بحث و هو ان فيضان النتيجة بطريق العادة عند الاشاعرة ولا استلزام ذاتيا هناك اذ لا مؤثر الا الله سبحانه فان اريد بالاستلزام الذاتي امتناع الانفكاك عنه لذاته عقلا كما هو المتبادر صح التعريف الثاني على راي اصحابه دون الواقع بخلاف الاول فانه صحيح مطلقا اذ لم يذكر فيه الاستلزام الذاتي و ان حمل على الدوام و الامتناع العادي فقد عدل به عن ظاهره انتهى يعني ان هذا التعريف صحيح عند من عرفه به غيرصحيح بحسب الواقع و نفس الامر ان اريد بالاستلزام الذاتي ما هوالمتبادر منه او معدول به عن ظاهره ان حمل الاستلزام الذاتي على الدوام فلا يخلو عن الاضطراب اقول صحة التعريف يكفي فيها انطباقه على مذهب من يقول به وكونه غير مطابق للواقع لا يضره في صحته كما لا يخفى و لذا قال المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي ان اريد بالاستلزام الذاتي امتناع الانفكاك عنه لذاته عقلا لا يصح التعريف الا على مذهب الحكماء و المعتزلة و ان اريد به امتناع الانفكاك في الجملة عقليا كان اوعاديا يصح على راي الاشاعرة ايضا انتهى لكن بقي ههنا شيئ وهو ان الدليل باصطلاح المنطقيين و الحكماء يباين الدليل باصطلاح المتكلمين والاصوليين فما عرفه به احد الفريقين كيف ينطبق على مذهب الفريق

الآخر • أقول اما وجه تطبيق هذين التعريفين المذكورين للدليل على مذهب المتكلمين و الاصوليين فبان يراد بالقولين القولان الغير المرتبين و يراد بالتكون و الاستلزام ما يكون بالنظر الصحيح في انفسهما فيكون هذان التعريفان تعريفين لاحد قسمي الدليل عندهم و هو المركب و اما وجه تطبيق تعريف الدليل بانه ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى آخره فبان يراد بلفظ ما المقدمات المأخوذة مع الترتيب كانه قيل الدليل مقدمات مترتبة يتوصل بها بسبب النظر الصحيح فيها اي بسبب ترتيبها الى المطلوب الخبري هذا ما عندي و عرف الدليل ايضا بما يلزم من العلم به العلم بشيئ آخر و المراد بالعلم التصديق مطلقا او اليقيني بقرينة ان الدليل لا يطلق اصطلاحا الا على الموصل الى التصديق المقابل للمعرف فخرج المعرف بالنسبة الى المعرَف و الملزوم بالنسبة الى اللازم فان تصور الملزوم يستلزم تصور اللازم لا التصديق به و المراد بلزومه من آخر كونه حاصلا منه بان يكون علة له بطريق جري العادة او التوليد او الاعداد بقرينة كلمة من فانه فرق بين اللازم للشيئ وبين اللازم من الشيئ فتخرج القضية المستلزمة لقضية أخرى كالعلم بالنتيجة فانه يستلزم العلم بالمقدمات المستنتجة منها سواء كانت بديهية او كسبية لكن يرد عليه ما عدا الشكل الاول لعدم اللزوم بين علم المقدمات على هيئة غير الشكل الاول و بين علم النتيجة لا بينًا و هو ظاهر ولا غير بين لان معناه خفاء اللزوم و حيث لا لزوم لاخفاء اذ الخفاء انما يتصور بعد وجود اللزوم و اجيب بان تفطن كيفية الاندراج شرط الانتاج في كل شكل فالمراد ما يلزم من العلم به بعد تفطن كيفية الاندراج ولا شك في تحقق اللزوم في جميع الاشكال و يمكن ان يقال اطلاق الدليل على الاشكال الباقية باعتبار اشتمالها على ما هو دليل حقيقة و هو الشكل الاول و ايضا يرد عليه المقدمات التي تحدس منها النتيجة وهي بعينها و اردة على تعريفه السابق وهو قولان فصاعدا يستلزم عنه قول آخر اللهم الا ان يراد بالاستلزام و اللزوم ما يكون بطريق النظر بقرينة ان التعريف للدليل فحينئذ لا انتقاض لفقدان النظر لانه عبارة عن الحركتين و الحركة الثانية مفقودة في الحدس ثم هذا التعريف اوفق باصطلاح المنطقيين سواء اريد بالعلم التصديق مطلقا او اليقيني لان لزوم العلم بشيئ آخر من غير ان يتوقف على امر انما هو في المقدمات مع الترتيب دون المفرد و المقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب و يمكن تطبيقه على مذهب المتكلمين و الاصوليين ايضا بان يقال المراد باللزوم اللزوم بشرط النظر و الدليل المفرد بشرط النظر في احواله يستلزم المطلوب الخبري فان العلم بالعالم من حيث الحدوث بان يتوسط بين طرفي المطلوب فيقال العالم حادث و كل حادث فله صانع يستلزم العلم بان العالم له صانع هذا خلاصة ما في الخيالي و حاشيته للمولوي عبد الحكيم • تنبيه • قد علم مما سبق ان الدليل عند الاصوليين و المتكلمين سواء اخذ بحيث يعم القطعي و الظني او بحيث يخص بالقطعي او بحيث يخص بالبرهان الاني ينقسم الى قسمين المقدمات متفرقة او مترتبة لم تؤخذ مع الترتيب و المفردات و ان الدليل عند المنطقيين سواء اخذ بحيث يعم القياس و غيره

او بحيث يختص بالقياس او بحيث يختص بالقياس البرهاني هو القضيتان مع هيئة الترتيب العارضة لهما لاغير فالمعنيان المصطلحان متباينان صدقا و من زعم تساويهما في الوجود بشرط النظر في المعنى الاصولي لزمه القول بوجوده اي بوجود المعنى الاصولي في الكواذب • والحاصل ان الدليل عند الاصوليين على اثبات الصانع العالم مثلا و كذا قولنا العالم حادث و قولنا و كل حادث فله صانع وعند المنطقيين مجموع قولنا العالم حادث و كل حادث فله صانع هكذا ذكر السيد السند في حاشية العضدي • اعلم انه ذكر في بعض شروح هداية النحو في الخطبة الدليل في اللغة الهادي و المرشد و في الاصطلاح هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيئ آخر وعند الفلاسفة عبارة عن مجموع الاقول التي يؤدي تصديقها الى تصديق قول و راء تلك المجموع و عند الاصوليين عبارة عما يستدل بوقوعه و بشيئ آخر من حالاته على وقوع غيره و على شيئ من اوصافه على ما صرحوا في موضعه و عند المتكلمين هو الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري و عند المنطقيين قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولا آخر و هو قياس و استقراء و تمثيل و يرادفه الحجة انتهى اقول و فيما ذكره نظر فان قوله وفي الاصطلاح ان اراد به اصطلاح النحاة بقرينة ان الكتاب في علم النحو فلا نسلم ان للنحاة اصطلاحا منفردا في هذا اللفظ مع انك قد عرفت ان مرجع ذلك التعريف اما الى اصطلاح اهل الميزان او الى اصطلاح المتكلمين او اهل الاصول و ان اراد به اصطلاح العلماء بمعنى انهم جميعا يعرفون بهذا التعريف و ان اختلف وجهه فلا يفيد كثير فائدة و ايضا لا خفاء في ان محصل التعريف المنقول عن الفلاسفة هو ان الدليل بمعنى الموصل الى التصديق قياسا كان او غيره وقد عرفت ان هذا المعنى من مصطلحات اهل الميزان فلا يعرف للفلاسفة اصطلاحا منفردا بل الظاهر انهم يوافقون في هذا لا هل الميزان • و ايضا محصل التعريف المنقول عن الاصوليين هو ان الدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري و قد عرفت انه لا فرق في الاصطلاح بينهم و بين المتكلمين لا في هذا التعريف الاعم ولا في التعريف الاخص الذي نسبه ذلك الشارح الى المتكلمين فالتعويل على ما ذكرناه سابقا * **التقسيم** * قال المتكلمون الدليل اما عقلي بجميع مقدماته قريبة او بعيدة او نقلي بجميعها او مركب منهما والاول هو الدليل العقلي المخصوص الذي لايتوقف على السمع اصلا و الثاني النقلي المحض وهذا لا يتصور اذ صدق المخبر لابد منه حتى يفيد العلم و انه لا يثبت الا بالعقل والثالث اي المركب منهما هو الذي يسميه معاشر المتكلمين بالنقلي لتوقفه على النقل في الجملة فانحصر الدليل في قسمين العقلي المحض و المركب من العقلي و النقلي هذا هو التحقيق ولا يخفى ان هذا التقسيم اذا اريد بالدليل المقدمات المترتبة فلا غبار عليه لكن لا يمكن تطبيقه على مذهب المتكلمين اما اذا اريد به مأخذها كالعالم للصانع و كالكتاب و السنة والاجماع للاحكام فلا معنى له فطريق القسمة ان استلزامه للمطلوب ان كان بحكم العقل فعقلي و الا فنقلي كذا في شرح المقاصد ووقع

في عبارة بعضهم تثليث القسمة بطور صحيح فنقول مقدمات الدليل القريبة قد تكون عقلية محضة كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث و قد تكون نقلية محضة كقولنا تارك الماموربه عاص بقوله تعالى افعصيت امري و كل عاص يستحق النار لقوله تعالى و من يعص الله و رسوله فان له نار جهنم و قد يكون بعضها مأخوذا من النقل و بعضها مأخوذا من العقل لا من النقل فيشتمل المأخوذة من الحس كقولنا هذا تارك المامور به وكل تارك المامور به عاص فان المقدمة الاولى يحكم بها العقل و لو بواسطة الحس و لا يتوقف على النقل فلا باس ان يسمى هذا القسم الاخير بالمركب ثم المطالب التي تطلب بالدليل ثلثة اقسام احدها ما يمكن عندالعقل اى لا يمتنع عقلا اثباته و لا نفيه نحو جلوس الغراب الآن على المنارة فهذا المطلب لا يمكن اثباته الا بالنقل لانه لما كان غائبا عن العقل و الحس معا استحال العلم بوجوده او بعدمه الا من قول الصادق و من هذا القبيل تفاصيل احوال المعاد و ثانيها ما يتوقف عليه النقل مثل وجود الصانع تعالى و نبوة محمد صلى الله عليه آله و سلم فهذا المطلب لا يثبت الا بالعقل لانه لو ثبت بالنقل لزم الدور لان كلواحد منهما يتوقف على الآخر و ثالثها ما عدا هما كالحدوث اذ يمكن اثبات الصانع بدونه بان يستدل على وجوده بامكان العالم ثم يثبت كونه عالما مرسلا للرسل ثم يثبت باخبار الرسل حدوث العالم و هذا المطلب يمكن اثباته بالعقل و كذا بالنقل ثم اعلم انهم اختلفوا في افادة النقلية اليقين • فقيل لا يفيد و هو مذهب المعتزلة و جمهور الاشاعرة • و قيل قد يفيد بقرائن مشاهدة من المنقول عنه او متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات و هو الحق و تفصيله في شرح المواقف •

الاستدلال في اللغة طلب الدليل و في عرف الاصوليين يطلق على اقامة الدليل مطلقا من نص او اجماع او غيرهما و على نوع خاص منه ايضا فقيل هو ما ليس بنص و لا اجماع ولا قياس ولا يتوهم ان هذا التعريف بالمساوي في الجلاء و الخفاء بسبب كونه تعريف بعض انواع منه ببعض بل ذلك تعريف للمجهول بالمعلوم بسبب سبق العلم بالانواع المذكورة في التعريف اذ قد علم تعريف كل من النص و الاجماع و القياس في موضعه• و قيل مكان قولنا و لا قياس ولا قياس علته فيدخل في الحد القياس بنفي الفارق المسمى بتنقيح المناط و بالقياس في معنى الاصل و كذا يدخل قياس التلازم المسمى بقياس الدلالة لان نفي الاخص لا يوجب نفي الاعم فالتعريف المأخوذ به هو الاول اى نفي الاعم لانه اخص هكذا في العضدي و حاشيته للمحقق التفتازاني و بالجملة فالاستدلال في عرفهم يطلق على اقامة الدليل مطلقا و على اقامة دليل خاص فقيل هو ما ليس بنص ولا اجماع ولا قياس و هو المأخوذ به وقيل هو ما ليس بنص ولا اجماع ولا قياس علته • ثم في العضدي و حاشيته المذكورة ما حاصله ان الفقهاء كثيرا ما يقولون وجد السبب فيوجد الحكم او وجد المانع او فقد الشرط فيعدم الحكم • فقيل هذا ليس بدليل انما هو دعوى دليل فهو بمثابة قوله وجد دليل الحكم فيوجد الحكم و لا يكون دليلا ما لم يعين

وانما الدليل ما يستلزم الحكم وهو وجود السبب الخاص اووجود المانع او عدم الشرط المخصوص • وقيل هو دليل اذ لا معنى للدليل الا ما يلزم من العلم به العلم بالمدلول و قولنا وجد السبب فوجد الحكم ونحوه بحيث يلزم من العلم به العلم بالمدلول غاية ما فى الباب ان احدى مقدمتيه وهو انه وجد السبب يفتقر الى بيان و القائلون بانه دليل اختلفوا فقيل هو استدلال مطلقا لانه غير النص و الاجماع و القياس • و قيل هو استدلال ان ثبت وجود السبب او المانع او فقد الشرط بغير هذه الثلثة والا فهو من قبيل ما ثبت به وليس باستدلال بل نص ان ثبت به و اجماع ان ثبت به وقياس إن ثبت به وهذا هو المختار لان حقيقة هذا الدليل هو ان هذا حكم وجد سببه و كل حكم وجد سببه فهو موجود و الكبرى بينة فيكون مثبت الحكم هو ما ثبت به الصغرى فان كان غير النص و الاجماع و القياس كان مثبت الحكم غيرها فيكون استدلالا و ان كان احدها كان هو مثبت الحكم فلم يكن استدلالا • اعلم انه اختلف في انواع الاستدلال و المختار انه ثلثة الاول التلازم بين الحكمين من غير تعيين علة و الا كان قياسا و حاصله الا قيسة الاستثنائية و الثاني استصحاب الحال و الثالث شرع من قبلنا • و قالت الحنفية و الاستحسان ايضا • وقالت المالكية و المصالح المرسلة ايضا • و قال قوم انتفاء الحكم لانتفاء مدركه • و نفى قوم شرع من قبلنا • و قوم الاستصحاب • و قال الآمدي منها قولهم وجد السبب او المانع او فقد الشرط و منها انتفاء الحكم لانتفاء مدركه و منها الدليل المؤلف من اقوال يلزم من تسليمها لذاتها قول آخر ثم قسمه الى الاقتراني و الاستثنائي و ذكر الاشكال الاربعة و شروطها و ضروبها و الاستثنائي بقسميه و المنفصل باقسامه الثلثة ثم قال و منها استصحاب الحال انتهى • ثم اعلم انه قد عرف الاستدلال في شرح العقائد بالنظر فى الدليل سواء كان استدلالا من العلة على المعلول او من المعلول على العلة وقد يخص الاول باسم التعليل و الثاني باسم الاستدلال • و قال المولوي عصام الدين في حاشية شرح العقائد و الاولى ان يفسر باقامة الدليل ليشتمل ما يتعلق بالدليل بمعنى قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولا آخر فانه ليس الاستدلال به النظر فى الدليل انتهى و بالجملة فتعريفه بالنظر فى الدليل يختص بمذهب الاصوليين و المتكلمين و تعريفه باقامة الدليل يشتمل مذهب المنطقيين ايضا وفي كشف البزودي الاستدلال هو انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر وقيل بالعكس • و قيل مطلقا و بهذا المعنى قيل الاستدلال بعبارة النص واشارة النص و دلالة النص واقتضاء النص انتهى اذ النص علة و مؤثر و اثره و معلوله الحكم كما لا يخفى و بالنظر الى المعنى الاول وقع في الرشيدية ان المدعي ان شرع فى الدليل الاني يسمى مستدلا انتهى اذا الدليل الاني هو الذي يكون الاستدلال فيه من المعلول على العلة كما عرفت. و التعليل الانتقال من المؤثر الى الاثر و يسمى ذلك الدليل دليلا لميّا و قد يطلق المستدل على المعلل وهو الشارع فى الدليل اللميّ و قد يطلق المعلل على المستدل كما ستعرف في لفظ الدعوى •

الدلال بالفتح و التخفيف ناز و كرشمه وحسن و در اصطلاح سالكان اضطراب و قلق را گويند كه در جلوهٔ محبوب از غايت عشق و ذوق باطن بسالك ميرسد كذا في كشف اللغات •

الدمل بالضم و فتح الميم المشدة و هو بثر كبيرة موي صنوبري الشكل احمر اللون مؤلم في الابتداء الدمامل و الدماميل الجمع كذا في بحرالجواهر و في الموجز هو من اجناس الخراج •

الدوالي بالفتح و بالواو هو اتساع عروق الساق و القدم لكثرة ما ينزل اليها من الدم السوداوي او الدم الغليظ او البلغم اللزج و قد يكون في الصفن و يقال له دوالي الصفن و هي عروق خضر تمنع الحركة كذا في بحر الجواهر و الفرق بينه و بين داء الفيل قد مر في فصل الالف •

فصل الميم * الدرهم بالكسر و سكون الراء المهملة و فتح الهاء و جاء كسر الهاء ايضا و ربما قالوا درهام و هو لغة اسم لمضروب مدور من الفضة و المشهور ان تدويره في خلافة الفاروق رضي الله عنه و كان قبله على شبه النواة بلا نقش ثم نقش في زمان ابن الزبير على طرف بكلمة من الله و على آخر بالبركة ثم غير الحجاج فنقش بسورة الاخلاص • و قيل باسمه • و قيل غير ذلك • و اختلف في وزنه على عهده صلى الله عليه و سلم انه وزن عشرة او تسعة او ستة او خمسة اى كل عشرة دراهم خمسة مثاقيل و هو الاصح ثم انتقل على عهد عمر رضي الله تعالى عنه الى وزن سبعة اي كل عشرة منها سبعة مثاقيل فكل درهم سبعة اعشار مثقال اي نصف مثقال و خمس مثقال فالدرهم الواحد على وزن سبعة اربعة عشر قيراطا هي سبعون شعيرة و على هذا فالمثقال مأية شعيرة و هذا الوزن هو المعتبر في الزكوة كذا في جامع الرموز في كتاب الزكوة و فيه في كتاب الطهارة في فصل تطهير الانجاس الدرهم ههنا اى في تطهير النجاسات غير الدرهم في الزكوة فان المراد منه ههنا مثقال في النجس الكثيف اى ما له جرم و قدر عرض مقعر الكف • و قيل قدر الكف في النجس الرقيق اى ما لاجرم له و فسر محمد رح قدر الدرهم في النوادر بما يكون قدر عرض الكف و في كتاب الصلوة بالمثقال فوفق الفقيه ابو جعفر بان المراد بالعرض تقدير ما لاجرم له و بالمثقال ما له جرم و اختاره عامة المشائخ و هو الصحيح لكن في البيع الفاسد من النهاية لوصلى و معه شعر الخنزير و هو زائد على قدر الدرهم وزنا عند بعضهم و بسطا عند آخرين لم يجز عند ابي يوسف خلافا لمحمد و في فتاوى الدينار قال الامام خواهر زاده الخمر تمنع الصلوة و ان قلت بخلاف سائر النجاسات هذا و في الكرماني الدرهم المقدر به اكبر من النقد الموجود في ايدى الناس في كل زمان لان هذا اوسع و ايسر فتختلف دراهم النجاسة باختلاف اعتبار اهل الزمان انتهى كلام جامع الرموز و بالجملة الدرهم في اللغة اسم لمضروب مدور من الفضة و في الشرع يطلق على وزن ذلك المضروب في الزكوة و على وزن او سطح في باب النجاسة على قياس الدينار فانه يطلق لغة على المضروب و شرعا على وزن ذلك المضروب و قد سبق ما يتعلق بهذا

في لفظ المثقال و الاطباء يطلقونه على الوزن ايضا كما في بحر الجواهر من ان الدرهم نصف مثقال وخمسه وقيل ست دوانق انتهى و الاخير اصطلاح المحاسبين ايضا كما عرفت في لفظ المثقال * وفي المنتخب درهم شرعي را درهم بغلي نيز گويند زيراكه راس البغل نام ضرابى از عجم است كه آنرا سكه زد وقدر آن درم درپهنا بقدر ميان كف دست مي باشد *

الدرخمي عند الاطباء هو مثقال واحد و عند البعض درهم * قال ابن هبل هو درهم و نصف * و قد اورد الاستاذ ابو الفرج بن هند في مفتاح الطب ان الدرهم يشبه ان يكون معربا عن الدرخمي و قد اورد فيه ايضا ان ما يحمله ثلثة اصابع فهو درخميان و ان ما يحمله الكف فهو ست درخميات كذا في بحر الجواهر *

الادغام بالغين المعجمة هو في اللغة ادخال الشيئ في الشيئ و هو اما مصدر من باب الافعال كما ذهب اليه الكوفيون واما مصدر من باب الافتعال على انه بتشديد الدال كما ذهب اليه البصريون و بالجملة بتخفيف الدال من عبارات الكوفيين و بتشديدها من عبارات البصريين كما في شرح اللباب في بحث العَلَم وفي اصطلاح الصرفيين و القراء و هو الباث الحرف في مخرجه مقدار الباث الحرفين في مخرجهما كذا نقل عن جار الله ونقض بمدة مدبها مقدار الحرفين كالسماء و ايضا المقصود من الادغام التخفيف و رفع الثقل فلو كان هو عبارة عن الالباث المذكور لعاد الى موضوعه بالنقض و لذا قيل ان الحرف المشدد زمانه اقصر من زمان الحرف الواحد فالاولى في تعريفه ما قيل من انه عبارة عن ادراج الحرف الاول في الثاني و الحرف الاول يسمى مدغما و الثاني مدغما فيه هكذا في شرح مراح الارواح وضد الادغام الاظهار * **التقسيم** * الادغام ينقسم الى كبير و صغير فالكبير هو ما كان فيه المدغم و المدغم فيه متحركين سواء كانا مثلين او جنسين او متقاربين سمي به لانه يسكن الاول ويدغم في الثاني فيحصل فيه عملان فصار كبيرا * و قيل سمي به لكثرة و قوعه اذ الحركة اكثر من السكون * و قيل لما فيه من الصعوبة والصغير هو ما كان فيه المدغم ساكنا فيدغم في الثاني فيحصل فيه عمل واحد و لذا سمي به كذا في الاتقان و شرح الشاطبي *

الدوام بالفتح و بالوا وعند المنطقيين هو ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه في جميع الازمنة يعني عدم انفكاك شيئ عن شيئ و الضرورة امتناع انفكاك شيئ عن شيئ فالدوام اعم من الضرورة و هو ثلثة اقسام الاول الدوام الازلي و هو ان يكون المحمول ثابتا للموضوع او مسلوبا عنه ازلا و ابدا كقولنا كل فلك متحرك بالدوام الازلي والثاني الدوام الذاتي و هو ان يكون المحمول ثابتا للموضوع او مسلوبا عنه مادام ذات الموضوع موجودة مطلقا كقولنا كل زنجي اسود دائما او مقيدا بنفي الضرورة الازلية او الذاتية او الوصفية او بنفي الدوام الازلي والثالث الدوام الوصفي و هو ان يكون الثبوت او السلب مادام ذات الموضوع

موصوفا بالوصف العنواني اما مطلقا كقولنا كل امي فهو غير كاتب مادام اميا و اما مقيدا بنفي الضرورة الازلية او الذاتية او الوصفية او بنفي الدوام الذاتي او الازلي • و نسبة بعضها الى بعض و الى الضروريات لا تخفى لمن احاط بما سنذكره في لفظ الضرورة ان شاء الله تعالى و اللادوام اما لادوام الفعل و هو الوجودي اللادائم كقولنا كل انسان متنفس بالفعل لا دائما و لا شيء منه بمتنفس بالفعل لا دائما و معناه مطلقة عامة مخالفة للاصل في الكيف اي الايجاب و السلب لان الايجاب اذا لم يكن دائما يكون السلب بالفعل و السلب اذا لم يكن دائما يكون الايجاب بالفعل و اما لا دوام الضرورة و هو الوجودي اللاضروري كقولنا كل انسان ضاحك بالفعل لا بالضرورة و لا شيء منه بضاحك بالفعل لا بالضرورة و مفهومه ممكنة عامة مخالفة للاصل في الكيف فان الايجاب اذا لم يكن ضروريا فهناك سلب ضرورة الايجاب و هو الامكان العام السالب و السلب اذا لم يكن ضروريا فهو سلب ضرورة السلب و هو الامكان العام الموجب كذا في شرح المطالع في بحث الموجهات •

الدائمة المطلقة عند المنطقيين هي قضية موجهة بسيطة حكم فيها بدوام ثبوت المحمول للموضوع او بدوام سلبه عنه ما دام ذات الموضوع موجودة خارجا او ذهنا كقولنا كل رومي ابيض دائما ولا شيء منه باسود دائما سميت دائمة لاشتمالها على الدوام و مطلقة لعدم تقييد الدوام فيها بوصف او غيره •

فصل النون * الدخان بالضم و فتح الخاء المعجمة في عرف العامة هو الجسم الاسود المرتفع مما احترق بالنار و في اصطلاح الحكماء اعم من هذا و هو كل جسم مركب من الاجزاء الارضية و النارية سواء كان اسود او غير اسود و جمعه الادخنة و الدواخن و قد سبق في لفظ البخار ايضا في فصل الراء من باب الباء الموحدة •

الدهني عند الاطباء دواء في جوهره دهن كاللبوب كذا في الموجز في فن الادوية •

الدهان بالكسر پوست سرخ و در اصطلاح سالكان عبارتست از سرخيي كه ادراك هيچ مدركى بدو نرسد كذا في كشف اللغات •

الدين بالفتح و سكون المثناة التحتانية شرعا مال واجب في الذمة بالعقد او الاستهلاك او الاستقراض و يجيء في لفظ القرض في فصل الضاد المعجمة من باب القاف و يطلق ايضا على المثلي و يقابله العين و بهذا المعنى وقع في تعريف الاجارة كما مر • و الدين حقيقة وصف في الذمة عبارة عن شغل الذمة بمال وجب بسبب من الاسباب و يطلق على المال الواجب في الذمة مجازا لانه يؤل الى المال في المآل ثم الدين باعتبار السقوط و عدمه على قسمين الاول الدين الصحيح و هو الدين الثابت بحيث لا يسقط الا بالاداء او الابراء كدين القرض و دين المهر و دين الاستهلاك و امثالها و الثاني الغير الصحيح و هو ما يسقط بغير الاداء و الابراء بسبب آخر مطلقا مثل دين بدل الكتابة فانه يسقط

بتعجيز العبد المكاتب نفسه ثم الدين مطلقا ينقسم باعتبار وجوب الاداء و عدمه على قسمين الاول الحال وهو ما يجب اداءه عند طلب الدائن و يقال له الدين المعجل ايضا و الثاني المؤجل و هو ما لايجب اداءه قبل حلول الاجل لكن لو ادى قبله يصح و يسقط عن ذمته هكذا في كتب الفقه • و عند المحاسبين هو العدد المنفي و قد مرفي لفظ المثبت في فصل التاء من باب الثاء المثلثة •

الدين بالكسر و السكون في اللغة يطلق على العادة و السيرة و الحساب و القهر و القضاء و الحكم و الطاعة و الحال و الجزاء و منه مالك يوم الدين وكما تدين تدان و السياسة و الراي و دان عصى و اطاع و ذل و عز فهو من الاضداد كذا في فتح المبين شرح الاربعين للنووي و في الشرع يطلق على الشرع • و يقال الدين هو وضع الهي سائق لذوي العقول باختيارهم اياه الى الصلاح في الحال و الفلاح في المآل و هذا يشتمل العقائد و الاعمال و يطلق على كل ملة كل نبي و قد يخص بالاسلام كما قال الله تعالى ان الدين عند الله الاسلام كذا في البيضاوي و حواشيه و يجيء في فصل العين من باب الشين المعجمة و يضاف الى الله تعالى لصدوره عنه و الى النبي صلى الله عليه و سلم لظهوره منه و الى الامة لتدينهم و انقيادهم و يجيء ما يتعلق بذلك في لفظ الملة في فصل اللام من باب الميم و في لفظ الشرع •

الديانه بالكسر في اللغة راستي و دين داري كما في الصراح و عند الفقهاء هي و التنزه و ما بينه و بين الله تعالى الفاظ مترادفة كالقضاء و الحكم و الشرع • في جامع الرموز في كتاب الطلاق في فصل شرط صحة الطلاق ان علق الزوج طلقة واحدة بولادة ذكر وطلقتين بولادة انثى فولدتهما ولم يدر الاول طلقت الزوجة واحدة قضاء و ثنتين تنزها اى ديانة يعني فيما بينه وبين الله تعالى كما ذكره المصنف وغيره و فيه اشارة الى ان الثلثة عندهم بمعنى كالقضاء و الحكم و الشرع و الى ان قوله تنزها كقوله قضاء منصوب على الظرف اى في قضاء و نظر القاضي و تصديقه و في التنزه و نظر المفتي و تصديقه كما في علاقة المجاز من الكشف و غيره انتهى كلامه • اعلم ان القاضي يجب عليه الحكم بظاهر حال المكلف ويلزم بما يثبت عنده بالاقرار او الشهادة و لا يلتفت الى خلاف الظاهر من القرائن او اظهار المكلف فحكمه الزام و حتم بحيث يجب على المحكوم امتثاله و لا يعذر على امتناعه بل يعزر عليه فانكان حكمه مطابقا للواقع يؤاخذ المحكوم بتركه في الدنيا والآخرة و انكان مخالفا له فيؤاخذ في الدنيا اجماعا و في الآخرة ايضا عند الامام الاعظم ولهذا يسمى حكم القاضي قضاء بخلاف المفتي فانه انما يحكم على حسب اظهار المكلف سواء كان موافقا للظاهر او مخالفا له و يختار ما هوا لاحوط في حقه تنزها و تورعا و يفوض امره الى الله تعالى فانكان صادقا في اظهاره يجازى على حسب اخباره و انكان كاذبا لا ينفعه حكم المفتي و لهذا يسمى حكم المفتي ديانة و فيما بينه وبين الله تعالى هكذا في التلويح وحاشيته •

فصل الواو * الدعاء بالضم و فتح العين و بالمد في عرف العلماء كلام انشائي دال على الطلب

مع خضوع و يسمى سوالا ايضا صرح بذلك في شرح المطالع فما في العضدي من انه طلب الفعل مع التسفل و الخضوع فقد اراد بالطلب الكلام الدال عليه و قد جاء اطلاق الطلب على الكلام ايضا كما ستعرف في محله و على هذا يحمل ما وقع في الاطول من ان الدعاء طلب الفعل مع مزيد تضرع ليخرج الالتماس العرفي انتهى •

الدعوة هي بالفتح لغة في الطعام و بالكسر في النسب و قيل على العكس و هي عند الفقهاء قسمان عامة و خاصة فالدعوة العامة هي ما لا يتخذ لاجل شخص • و قيل انها كالعروس و الختان • و قيل ما زاد على عشرة و الخاصة ضد ما مر من التفصيل كذا في جامع الرموز و البرجندي في كتاب القضاء • و قيل الخاصة ما لو علم المضيف اولا ان المدعو الفلاني لا يجيء لم يتخذ تلك الدعوة و العامة خلافها كذا في الهداية •

الدعوى في اللغة قول يقصد به الانسان ايجاب حقه على غيره و الاقرار عكسه يعني اخبار حق الغير على نفسه و الشهادة اخبار حق الغير على الغير و عند الفقهاء هي اخبار عند القاضي او الحكم بحق له اي للمخبر على غيره بحضوره اي بحضور ذلك الغير فلو لم يكن هذا الاخبار عند القاضي او الحكم او لم يكن بحضور ذلك الغير لا يسمى دعوى و الوصي و الولي و الوكيل نائبون عن الاصيل فيمكن ان يضاف الحق الى هولاء فلا ينتقض الحد بدعوى هولاء و المخبر بالكسر يسمى مدعيا و ذلك الغير يسمى مدعى عليه • و بعضهم عرفهما بالحكم فقال المدعي من لا يجبر على المخاصمة اي لا يُكره على طلب الحق لو تركها و المدعى عليه من يجبر على هذه الخصومة و الجواب عنها فلا يشكل بوصي اليتيم فانه مدعى عليه معنًى فيما اذا اجبره القاضي على الخصومة لليتيم و هذا معنى ما قيل من ان المدعي من اذا ترك تُرِك و المدعى عليه من يجبر اذا ترك • و قيل المدعي من يشتمل كلامه على الاثبات و لا يصير خصما بالتكلم بالنفي و المدعى عليه من يشتمل كلامه على النفي فاذا قال الخارج لذي اليد هذا الشيء ليس لك لا يكون خصما ما لم يقل هو لي و اذا قال ذو اليد ليس هذا لك كان خصما • و قيل المدعي من لا يستحق الا بحجة كالخارج و المدعى عليه من يكون مستحقا بقوله من غير حجة فان ذا اليد اذا قال هو لي كان مستحقا ما لم يثبت الغير استحقاقه • و قيل المدعي من يلتمس غير الظاهر و المدعى عليه من يتمسك بالظاهر فاذا ادعى دينا على آخر فانه يلتمس امرا غير ظاهر عارضا و المدعى عليه اذا انكر كان متمسكا بالاصل و هو براءة ذمته • و قيل المدعى عليه هو المنكر هكذا يستفاد من جامع الرموز و البرجندي و غيرهما و هذا يوافق الحديث المشهور اعني البينة على المدعي و اليمين على من انكر و الفرق بين المدعي و المدعى عليه من اهمّ مسائل كتاب الدعوى و ربما يصعب الفرق بين المدعي و المنكر لانه قد يكون شخص مدعيا في الظاهر و منكرا في الواقع كما اذا قال المودع للمالك رددت الوديعة فانه و انكان

في الظاهر مدعيا للرد لكنه منكر للضمان حقيقة كذا في الهداية و غيرها * وعند اهل المناظرة قضية تشتمل على الحكم المقصود اثباته بالدليل اواظهاره بالتنبيه و القاصد و المتصدي لذلك اى لاثبات الحكم او لاظهاره يسمى مدعيا فبقيد المقصود خرج قول الناقض بالنقض الاجمالي و المعارض فانه لا يسمى بدعوى لانهما ليسا مدعيين في عرفهم لانهما لم يتصديا لاثبات الحكم اولاظهاره من حيث انه اثبات او اظهار بل من حيث انه نفي لاثبات الحكم او اظهاره تصدى به المدعي و من حيث انه معارضة لدليله و انما لم يقل المقصود اثباته بالدليل او التنبيه كما قيل من ان المدعي من نصب نفسه لاثبات الحكم بالدليل او التنبيه لئلا يرد ان التنبيه لا يفيد الاثبات * ثم المدعي ان شرع في الدليل اللمي يسمى معللا بالكسر و ان شرع في الدليل الاني يسمى مستدلا وقد يستعمل كل منهما مقام الآخر بمعنى المتمسك بالدليل مطلقا * اعلم ان الدعوى من حيث انه يرد عليه او على دليله السوال او البحث يسمى مسئلة و مبحثا و من حيث انه يستفاد من الدليل نتيجة و من حيث انه يقام عليه دليل مدعًى و من حيث انه يحتمل الصدق و الكذب يسمى قضية و خبرا و من حيث انه اخبار عن الواقع حكاية و من حيث انه قد يكون كليا قاعدة و قانونا هكذا يستفاد من الرشيدية و غيره *

الدنيا بالضم و سكون النون في اللغة عبارة عن هذا العالم كما في الصراح و في فتح المبين شرح الاربعين للنووي اعلم ان العلماء فسروا الدنيا بانها ماحواه الليل و النهار و اظلته السماء و اقلته الارض و اختلفوا في المزهود فيه منها فقيل الدينار و الدرهم * و قيل المطعم و المشرب و الملبس و المسكن * و قيل غير ذلك ايضا و ستعرف في لفظ الزهد في فصل الدال من باب الزاء المعجمة * وقال اهل السلوك الدنيا ما شغلك عن الله تعالى و قال عليه السلام الدنيا دار من لا دار له و مال من لامال له و لها يجمع من لاعقل له * وفي الصحائف في الصحيفة التاسعة عشر الدنيا عبارة عن حظوظ النفس لا عن الدراهم و الدنانير يعني بهرچه نفس تو متلذذ گردد آن دنياي تو باشد و هرچه بعد از مرگ است آخرت گويند كل مالك فيه حظ قبل الموت فهو دنياك الا ما يبقى معك بعد الموت *

العلم الادنى هو العلم الطبيعي وقد مر في المقدمة *

الدوي بالفتح و كسر الواو و تشديد المثناة التحتانية قال السيد الشريف هو الصوت الذي لا يفهم منه شيئ من الذباب و النحل و عند الاطباء هو صوت يسمعه الانسان لا من خارج و الفرق بينه و بين الطنين ان الطنين و ان كان في عرفهم يطلق على صوت يسمعه الانسان لا من خارج الا ان صوت الطنين احدّ وادق و صوت الدوي الين و اعظم كذا في بحر الجواهر * و قال الاقسرائي هما يستعملان بمعنًى واحد عند الاطباء و هو صوت لا يزال يسمعه الانسان من غير شيئ من خارج *

الدواء بالحركات الثلث و الفتح اشهر و بالمد في اللغة دمان و الجمع الادوية و عرفه الاطباء

بما يؤثر في البدن اثرا ما بكيفية اي بسبب كيفية و هي احتراز عما يؤثر فيه بمادته او بصورته النوعية فان كلا منهما خارج عن حكم الدواء المطلق و يدخل فيه الدواء المطلق و الدواء السمي و كذا الدواء الغذائي و الغذاء الدوائي لان كلا منهما دواء من وجه و غذاء من وجه و كذا الدواء الذي له خاصية و نحوها على ما يجيئ في لفظ الغذاء في فصل الياء من باب الغين المعجمة و يخرج منه الدواء المعتدل اذ لا اثر له اصلا و لا ضير في خروجه اذ لا يقال له دواء الا مجازا ولذ الا يقال الا مقيدا بانه معتدل و هذا كما يقال للحجر المعمول على شكل السفينة انه سفينة حجر و لا يقال انه سفينة مطلقا و اذا اطلق الاطباء الدواء ارادوا به المستفرغ هكذا يستفاد من شرح القانونچه و بحر الجواهر ٭ و في كليات ابي البقاء الداء و هو ما يكون في الجوف والكبد و الرئة و القلب و الامعاء و الكلية و المرض هو ما يكون في سائر الابدان و الدواء اسم لما يستعمل لقصد ازالة المرض او الالم او لاجل حفظ الصحة ليبقى على الصحة بخلاف الغذاء فانه اسم لما يستعمل لقصد تربية البدن و ابقائه ليتحصل بدل ما يتحلل بسبب الحرارة الغريزية او بسبب عروض العوارض ٭ **التقسيم** ٭ الدواء اما مفرد و هو الدواء الواحد و اما مركب و هو ما يكون مركبا من دوائين او اكثر و من الادوية ما هو مركب القوى و هو الذي له المزاج الثاني لتركبه من ذوات الامزجة و تركيب ما له مزاج ثان قسمان طبيعي كاللبن و صناعي كالترياق و يجيئ في لفظ المزاج في فصل الجيم من باب الميم ٭ **فائدة** ٭ قالوا للادوية اربع درجات اما الدرجة الاولى فهي ان يكون فعل الدواء فعلا غير محسوس اى بالاحساس الظاهر فهو احتراز عن باقي الدرجات و الدواء المعتدل غير داخل في مطلق الدواء فلا حاجة الى الاحتراز عنه ولو سلم دخوله مجازا فخرج بقولنا الظاهر لانه لا يحس بتاثيره اصلا و ان تكثر مقداره و تعدد استعماله بخلاف الدواء الذي هو في الدرجة الاولى فانه يسخن و يبرد مثلا تسخينا و تبريدا لا يحس به احساسا ظاهرا لكن ان تكرر التناول او يكثر مقدار المتناول فيحس به احساسا ظاهرا و اما الدرجة الثانية فهي ان يكون الفعل فيه اقوى من ذلك بان يكون تأثيره محسوسا لكن لا يبلغ ذلك الفعل الى ان يضر بالافعال ضررا بينا الا ان يتكثر او يتكرر و اما الدرجة الثالثة فهي ان يكون الفعل فيه موجبا بالذات اضرارا بينا لكن لا يبلغ الى ان يفسده و يهلكه الا ان يتكثر او يتكرر و اما الدرجة الرابعة فهي ان يكون الفعل بحيث يبلغ الى ان يهلكه و يفسده و يسمى الدواء الذي في هذه الدرجة بالدواء السمي و هو غير السم لان هذا الدواء قاتل بكيفيته و السم قاتل بصورته النوعية و لذا لا يعرض من النار ما يعرض من السموم كسم الافعى و العقرب و غير ذلك ٭ اعلم انه لا يوصل الى تحقيق درجة الدواء الا بالتناول و المراد به المعتدل في نوعه و المأخوذ بمقدار مخصوص و هو المقدار المستعمل منه عادة و ذلك لان الشيخ قال في طبيعيات الشفاء ان كمية الشيئ اذا ازدادت ازدادت الكيفية و لذا اشكل المسيحي ان الحار في الثانية مثلا لا يخلو اما ان يكون قد عين له مقدار مخصوص او لا يكون فان كان الاول لزم من زيادة مقداره خروجه عن درجة الى

التي فوقها و من نقصانه خروجه الى التي تحتها و يلزم منه ان يكون كل دواء حار حارا في الدرجات الاربع بحسب زيادة مقداره و نقصانه و كذلك البارد و هو مخالف مذهب الاطباء و ان كان الثاني يلزم ان يكون تسخين ارطال من الفلفل كتسخين اقل قليل منه و هو ظاهر البطلان و الجواب عنه ان نقول قد عين له مقدار مخصوص و هو المقدار الذي اذا اورد على البدن فعل تسخينا غير مضر بالفعل و هذا التعيين ليس شرطا لكون درجته ثانية بل لتعلم درجته ولذلك لوزال ذلك التعيين لايخرج الدواء عن درجته لان معنى الحار في الاولى انه يخرج عن المعتدل بجزء واحد حار و في الثانية عن الاولى بجزء واحد و كذلك الثالثة عن الثانية و الرابعة عن الثالثة فيكون الحار في الرابعة فيه خمسة اجزاء حارة و واحد بارد فنسبة البارد الى الاجزاء الحارة في الرابعة الخمس وفي الثالثة الربع و في الثانية الثلث و في الاولى النصف فما دامت هذه النسبة محفوظة بين البارد و الحار كان الدواء في تلك الدرجة و لا يخرج بالتكرار و زيادة المقدار و قوة التأثير عند هما الى درجة اعلى كما قال القرشي كذا في شرح القانونچه • و الحاصل ان معنى الدرجة الاولى بالحقيقة كون الدواء الواقع فيها ازيد بجزء واحد من اجزاء المعتدل و كونه فاعلا لفعل غير محسوس لازم له لا انه معنًى حقيقي لها و تعريفها بهذا المعنى اللازم للمعنى الحقيقي لتضمنه الاشارة الى طريقة معرفة هذه الدرجة و التعريف باللازم شائع كثير لا محذور فيه وعلى هذا نقس معاني سائر الدرجات • قال في بحر الجواهر مراد الاطباء ان من الدواء في الدرجة الاولى هو ان يؤثر في هواء البدن و في الثانية انه يتجاوز عنه و يؤثر في الرطوبة و في الثالثة انه يتجاوز عنها و يؤثر في الشحم و في الرابعة انه يتجاوز عنها و يؤثر في اللحم و الاعضاء الاصلية و يستولي على الطبيعة انتهى قال الامام الرازي ليعلم ان بدن الانسان مركبة من اربعة اشياء و هي الروح و العضو و الخلط و الفضاء فكل ما يرد على البدن دواء يسخن الفضاء فهو في الدرجة الاولى و ما يفعل هذا و يسخن الخلط فهو في الدرجة الثانية و ما يفعل هذين الفعلين و يسخن العضو فهو في الثالثة و ما يفعل هذه الا فاعيل ثم يسخن الروح فهو في الدرجة الرابعة و هو بمنزلة السّم و ما ذكر رسومات ايضا و ليست بحدود و الا يرد عليه مثل الا يراد المذكور ايضا •

فصل الياء * **علم الدراية** بكسر الدال و بالراء المهملة هو علم الفقه و اصول الفقه وقد سبق في المقدمة

اللا ادرية فرقة من السو فسطائية و يجيئ في فصل الطاء المهملة من باب السين المهملة •

* باب الذال المعجمة *

فصل الباء الموحدة * **الذنب** بالفتح و سكون النون عند اهل الشرع ارتكاب المكلف امرا غير مشروع و الانبياء معصومون عن الذنب دون الزلة و الزلة عبارة عن وقوع المكلف في امر غير مشروع في ضمن ارتكاب امر مشروع كذا في مجمع السلوك في الخطبة في تفسير الصلوة • ثم الذنوب على قسمين كبائر و صغائر و من الناس من قال جميع الذنوب و المعاصي كبائر كما يروي

سعيد بن جبير عن ابن عباس انه قال كل شيئ عصى الله فيه فهو كبيرة فمن عمل شيئا فليستغفر الله فان الله لا يخلد في النار من هذه الامة الا راجعا عن الاسلام او جاحد فريضة او مكذبا بقدر و هذا القول ضعيف لقوله تعالى و كل صغير و كبير مستطر و لقوله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيأتكم اذ الذنوب لو كانت باسرها كبائر لم يصح الفصل بين ما يكفر باجتناب الكبائر و بين الكبائر و لقوله عليه السلام الكبائر الاشراك بالله و اليمين الغموس و عقوق الوالدين وقتل النفس ولقوله تعالى و كره اليكم الكفر و الفسوق و العصيان فلابد من فرق بين الفسوق و العصيان ليصح العطف لان العطف يقتضي المغايرة بين المعطوف و المعطوف عليه فالكبائر هي الفسوق و الصغائر هي العصيان فثبت ان الذنوب على قسمين صغائر و كبائر و القائلون بذلك فريقان منهم من قال الكبيرة تتميز عن الصغيرة في نفسها و ذاتها و منهم من قال هذا الامتياز انما يحصل لافي ذواتها بل بحسب حال فاعلها * اما القول الاول فالقائلون به اختلفوا اختلافا شديدا فالاول قال ابن عباس كل ما جاء في القرآن مقرونا بذكر الوعيد كبيرة نحو قتل النفس وقذف المحصنة و الزنى و الربو و اكل مال اليتيم و الفرار من الزحف وهو ضعيف لان كل ذنب فلابد و ان يكون متعلق الذم في العاجل و العقاب في الآجل فالقول بان كل ماجاء في القرآن مقرونا الخ يقتضي ان يكون كل ذنب كبيرا و قد ابطلناه الثاني قال ابن مسعود افتحوا سورة النساء فكل شيئ نهى الله عنه حتى ثلثة و ثلثين آية فهو كبيرة ثم قال مصداق ذلك ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه الآية و هو ضعيف ايضا لانه ذكر كثيرا من الكبائر في سائر السور فلا معنى لتخصيصها بهذه السورة الثالث قال قوم كل عمد فهو كبيرة و هو ضعيف ايضا لانه ان اراد بالعمد انه ليس بساه عن فعله فما ذا حال الذي نهى الله عنه فيجب على هذا ان يكون كل ذنب كبيرا وقد ابطلناه و ان اراد بالعمد ان يفعل المعصية مع العلم بانها معصية فمعلوم ان اليهود و النصارى يكفرون بنبوة محمد عليه السلام و هم لايعلمون انه معصية و مع ذلك كفر * و اما القول الثاني فالقائلون به هم الذين يقولون ان لكل طاعة قدرا من الثواب و لكل معصية قدرا من العقاب فاذا اتى الانسان بطاعة و استحق بها ثوابا ثم اتى بمعصية و استحق بها عقابا فههنا الحال بين ثواب الطاعة و عقاب المعصية بحسب القسمة العقلية على ثلثة اوجه احدها ان يتعادلا و هذا و ان كان محتملا بحسب التقسيم العقلي الا انه دل الدليل السمعي على انه لا يوجد لانه قال تعالى فريق في الجنة و فريق في السعير و لو وجد مثل هذا المكلف و جب ان لا يكون في الجنة ولا في السعير و ثانيها ان يكون ثواب طاعة ازيد من عقاب معصية وحينئذ ينحبط ذلك العقاب بما يساويه من الثواب ويفضل من الثواب شيئ و مثل هذه المعصية هي الصغيرة و هذا الانحباط هو المسمى بالتكفير و ثالثها ان يكون عقاب معصية ازيد من ثواب طاعة وحينئذ ينحبط ذلك الثواب بمايساويه من العقاب ويفضل من العقاب شيئ و هذا الانحباط هو المسمى بالاحباط و مثل هذه المعصية

هي الكبيرة و هذا قول جمهور المعتزلة و هذا مبني على ان الطاعة توجب ثوابا و المعصية توجب عقابا و على القول بالاحباط و كلاهما باطلان عندنا معاشر اهل السنة • ثم اعلم انه اختلف الناس في ان الله تعالى هل ميز جملة الكبائر عن جملة الصغائر ام لا و الاكثرون قالوا انه تعالى لم يميز ذلك لانه تعالى لما بين ان الاجتناب عن الكبائر يوجب التكفير عن الصغائر فاذا عرف العبد ان الكبائر ليست الا هذه الاصناف المخصوصة عرف انه متى احترز عنها صارت صغائره مكفرة فكان ذلك اغراء له بالاقدام على تلك الصغائر فلم يعرف الله في شيئ من الذنوب انه صغيرة فلا ذنب يقدم عليه الا ويجوز كونه كبيرة فيكون ذلك زاجرا له عن الاقدام • قالوا و نظيره في الشريعة اخفاء ليلة القدر في ليالي رمضان و ساعة الاجابة في ساعات الجمعة و وقت الموت في جملة الاوقات • والحاصل ان هذه القاعدة تقتضي ان لا يبين الله تعالى في شيئ من الذنوب انه صغيرة و ان لا يبين ان الكبائر ليست الا كذا و كذا لانه لو بين ذلك لصارت الصغيرة معلومة لكن يجوز في بعض الذنوب ان يبين انه كبيرة روي انه عليه السلام قال ما تعدون الكبائر فقالوا الله و رسوله اعلم فقال الاشراك بالله و قتل النفس المحرمة وعقوق الوالدين و الفرار من الزحف و السحر و اكل مال اليتيم و قول الزور و اكل الربو و قذف الغافلات المحصنات • و عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما انه ذكرها و زاد فيها استحلال بيت الحرام و شرب الخمر • و عن ابن مسعود رضي الله عنه انه زاد فيه القنوط من رحمة الله و اليأس من رحمة الله و الامن من مكر الله • وذكر عبد الله بن عباس انها سبعة وقال هي الى التسعين اقرب وفي رواية الى سبعمائة اقرب كذا في التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه الخ في سورة النساء • و في معالم التنزيل قال ضحاك ما وعد الله عليه حدا في الدنيا و عذابا في الآخرة فهو كبيرة • وقال بعضهم ما سماه الله تعالى في القرآن كبيرة او عظيما فهو كبيرة • وقال سفيان الثوري الكبائر ما كان من المظالم بينك وبين العباد والصغائر ما كان بينك و بين الله تعالى لان الله تعالى كريم يعفو • و قيل الكبيرة ما قبح في العقل و الطبع مثل القتل و الظلم و الزنى و الكذب و النميمة و نحوها • و قال بعضهم الكبائر ما يستحقره العبد و الصغائر ما يستعظمه و يخاف منه انتهى • و في البيضاوي اختلف في الكبائر و الاقرب ان الكبيرة كل ذنب رتب الشارع عليه حدا و صرح بالوعيد فيه • و قيل ما علم حرمته بقاطع و عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم انها سبع الاشراك بالله و قتل النفس التي حرم الله و قذف المحصنة و اكل مال اليتيم و الربو و الفرار عن الزحف و عقوق الوالدين • و عن ابن عباس الكبائر الى سبعمائة اقرب منها الى سبع • و قيل صغر الذنوب و كبرها بالاضافة الى ما فوقها و ما تحتها فاكبر الكبائر الشرك و اصغر الصغائر حديث النفس و بينهما وسائط يصدق عليها الامران فمن ظهر له امران منها و دعت نفسه اليهما بحيث لا يتمالك فكفها عن اكبرهما كفر عنه ما ارتكبه لما استحق من الثواب على اجتناب الاكبر و لعل هذا يتفاوت باعتبار الاشخاص والاحوال الا يرى انه تعالى عاتب نبيه في كثير من خطراته التي لم تعد على غيره خطيئة

فضلا عن ان يؤاخذ عليها انتهى •

الذنب بفتحتين عند اهل الهيئة نقطة مقابلة لنقطة مضماة بالرأس قالوا مناطق الافلاك المائلة تقاطع مناطق الافلاك الممثلة و منطقة البروج ايضا على نقطتين متقابلتين فيصير النصف من الافلاك المائلة شماليا عن منطقة البروج و النصف الآخر جنوبيا عنها واحدى هاتين النقطتين و هي مجاز مركز تدوير الكوكب عن دائرة البروج على التوالي الى الشمال يسمى بالرأس و الاخرى وهي مجاز مركز تدوير الكوكب عن دائرة البروج على التوالي الى الجنوب يسمى بالذنب و يسميان ايضا بالعقدتين و الجوزهرين اما تسميتهما بالعقدتين فظاهر اذ العقدة في اللغة محل العقد واما بالرأس و الذنب فلان الشكل الحادث بين نصفي المنطقتين من الجانب الاقرب شبيه بالتنين و هو نوع من الحيات العظيمة و العقدتان اي هاتان النقطتان بمنزلة رأسه و ذنبه و اما بالجوزهرين فلان الجوزهر معرب گوزهر و هو طرفا الحية • وقيل لان الجوزهر معرب جوزچهر اى صورة الجوز وهذا كما يسمى بعض العقد بالفارسية جوزكرة و انما قلنا مجاز تدوير الكوكب و لم نقل مجاز الكوكب كما قال صاحب الملخص لان ما ذكره لايصح الا في القمر فانه يصل مع مركز تدويره الى منطقة الممثل و اما المتحيرة فقد تصل الى منطقة الممثل مع مراكز تداويرها و قد لاتصل اليها معها • ثم اعلم ان ما ذكر مختص بالكواكب العلوية و القمر فان الرأس و الذنب في السفليين لو انفسرا بهذا لكان كلتا عقدتي الزهرة رأسا و عقدتي عطارد ذنبا فالرأس في الزهرة العقدة التي يأخذ منها مركز تدويرها نحو الحضيض و في عطارد بعكس ذلك • وقيل الرأس موضع من منطقة الممثل يكون القياس ان يجوز الكوكب عليه و يمرالى جانب الشمال و الذنب موضع منها يكون القياس ان يجوز عليه الكوكب و يمرالى جانب الجنوب ففي الزهرة و ان كانت النقطتان بحيث يقع عليهما الكوكب و يمرالى جانب الشمال لكن احدٰهما على القياس و الاخرى على غير القياس و على هذا القياس في عطارد و يخدشه انه لايتعين حينئذ ان ايتهما على القياس و الاخرى على غير القياس و المقصود ان يجعل التميز بينهما هكذا يستفاد من الچغميني و حاشيته لعبد العلي البرجندي و شرح التذكرة له •

التذنيب بر وزن تفعيل قريب است به تنبيه ليكن ميان هردو فرقست به بيان آن خواهد آمد در فصل ها از باب نون و نزد شعراء آنست كه در لفظي حرفي زياده كنند تا وزن شعر درست گردد چون حرف واو در لفظ سخن درين بيت • بودني بودمى بيار كنون • رطل پُركن مگو به پيش سخون • و اين از قبيل الف اشباع است كه در آخر بعضى كلمات زياده كنند چون لفظ كا خا درين بيت • بصا كا خا كه محمودش بنا كرد • كه از رفعت همين نامه مرا كرد • كذا في مجمع الصنائع •

الذوبان بالفتح و سكون الواو من اقسام البحران و يقال له الذبول ايضا و قد سبق في فصل الراء

من باب الباء الموحدة •

المذهب الكلامي عند اهل البيان هو ايراد حجة للمطلوب على طريقة اهل الكلام و هو ان يكون بعد تسليم المقدمات مقدمة مستلزمة للمطلوب نحو لوكان فيهما آلهة الا الله لفسدتا و اللازم و هو فساد السموات و الارض باطل لان المراد به خروجها عن النظام الذي هما عليه فكذا الملزوم و هو تعدد الآلهة • و زعم الجاحظ ان المذهب الكلامي لم يجيء في القرآن فكانه اراد به ما يكون برهانا و الآية ليست كذلك لان تعدد الالهة ليس قطعي الاستلزام للفساد بل انما هو من المشهورات الصادقة قالوا و منه نوع يستنتج منه النتائج الصحيحة من المقدمات الصادقة كقوله تعالى ذلك بان الله هو الحق لانه قد ثبت عندنا بالخبر المتواتر انه تعالى اخبر بزلزلة الساعة معظما لها و ذلك مقطوع بصحته لانه خبر اخبر به من ثبت صدقه قطعا عمن ثبت قدرته منقول الينا بالتواتر فهو حق و لا يخبر بالحق عما سيكون الا الحق فاذن هو الحق و له امثلة كثيرة في الاتقان في نوع جدال القرآن •

فصل التاء المثناة الفوقانية

الذات هي النفس اسم ناقص تمامها ذوات الاذى عند التثنية تقول ذواتان مثل نواة و نواتان كذا في بحر الجواهر و لهذا ذكرناه مع لفظ الذاتي و ذات الجنب و غيرها في فصل الواو من هذا الباب •

فصل الحاء المهملة

الذبحة بالضم وفتح الموحدة و العامة يسكنها هي ورم حار في العضلات من جانب الحلقوم التي بها يكون البلع قال العلامة و قد تطلق الذبحة على الاختناق ايضا • و الشيخ لا يفرق بينهما • وقيل هي ورم اللوزتين كذا في بحر الجواهر •

الذبيحة بالفتح كالعقيدة لغة ما سيذبح من النعم فانه منتقل من الوصفية الى الاسمية اذ الذبيح ما ذبح كما في الرضي و غيره فليس الذبيحة المزكاة كما ظن و شريعة قطع الحلقوم من باطن عند المفصل و هو مفصل ما بين العنق و الرأس و هو مختار المطرزي • والمشهور انه قطع الاوداج و هو شامل لقطع المري ايضا و لذا قالوا زكوة الاختيار ذبح اي قطع الاوداج بين الحلق و اللبة اي المنحر وعروقه المري اي مجرى الطعام و الشراب و الودجان وهما عرقان عظيمان في جانبي قدام العنق بينهما الحلقوم و المري فالذبح شرعا على قسمين اختياري و هو مامر و اضطراري و هو قطع عضو ايما كان بحيث يسيل منه الدم المسفوح و ذلك في الاصطياد وهكذا في جامع الرموز •

فصل الراء المهملة

ذخائر الله قوم من اوليائه تعالى يدفع بهم البلاء عن عباده كما يدفع بالذخيرة بلاء الفاقة كذا في الاصطلاحات الصوفية •

الذرة بالفتح هي نصف سدس القطمير و قد سبق في لفظ المثقال في فصل اللام من باب الثاء المثلثة • و قيل الذرة ليس لها وزن كما في بحر الجواهر •

الذفر بفتح الذال و الفاء هو شدة الريح طيبة كانت او خبيثة و مراد الفقهاء في قولهم الذفر عيب نتن الابط فمن الظن الفاسد ان في المغرب مرادهم منه حدة الرائحة منتنة او طيبة لانه قال اراد منه الصنان بضم المهملة و هو نتن الابط على ان عد الرائحة الطيبة من العيوب عيب لا يخفى على عاقل كذا في جامع الرموز في كتاب البيع في بيان خيار العيب *

الذفري بالكسر بعضى گويند انجا كه گوش بوي رسد از گردن الذفاري الجمع * و در خلاص گفته كه ذفريان هردو كنار گوش است * و علامة تفتازاني گفته كه ذفري بيخ گوش است و موضعي كه عرق كند در پس گوش كذا في بحر الجواهر * و في الصراح يقال هذه ذفرى بلا تنوين لان الفها للتانيث * و بعضهم ينونه في النكرة و يجعل الفها للالحاق بدرهم *

الذكر بالكسر و سكون الكاف في اللغة على ضربين ذكر هو خلاف النسيان كقوله تعالى و ما انسانيه الا الشيطان ان اذكره و ذكر هو قول و هو على ضربين قول لا عيب فيه للمذكور و هو كثير في الكلام و قول فيه عيب للمذكور كقوله تعالى حكاية عن ابراهيم سمعنا فتى يذكرهم يقال له ابراهيم اي يعيبهم كذا في بعض كتب اللغة * اعلم ان الذكر يجيئ لمعان كثيرة الاول التلفظ بالشيئ و الثاني احضاره في الذهن بحيث لايغيب عنه و هو ضد النسيان و الثالث الحاصل بالمصدر و يجمع على اذكار و هي الالفاظ التي ورد الترغيب فيها و الرابع المواظبة على العمل سواء كان واجبا او ندبا و الخامس ذكر اللسان نحو قوله تعالى فاذكروا الله كذكركم آباءكم او اشد ذكرا و السادس ذكر القلب نحو قوله تعالى ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم * و السابع الحفظ نحو قوله تعالى فاذكروا ما فيه و الثامن الطاعة و الجزاء نحو قوله تعالى فاذكروني اذكركم و التاسع الصلوات الخمس نحو قوله تعالى فاذا امنتم فاذكروا الله و العاشر البيان نحو قوله تعالى او عجبتم ان جاءكم ذكر من ربكم و الحادي عشر الحديث نحو قوله تعالى اذكرني عند ربكم و الثاني عشر القرآن نحو قوله تعالى و من اعرض عن ذكري و الثالث عشر العلم بالشرائع نحو قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون و الرابع عشر الشرف نحو قوله تعالى و انه لذكر لك و الخامس عشر العيب نحو قوله تعالى اهذا الذي يذكر آلهتكم و السادس عشر الشكر نحو قوله تعالى و اذكروا الله كثيرا و السابع عشر صلوة الجمعة نحو فاسعوا الى ذكر الله و الثامن عشر صلوة العصر نحو قوله تعالى عن ذكر ربي و ذكرى مصدر بمعنى الذكر و لم يجيئ مصدر على فعلى غير هذا نحو قوله تعالى و ذكرى للمؤمنين و ذكرى لاولي الالباب و انى له الذكرى و الذكر ضد الانثى و جمعه الذكور و بمعنى العضو المخصوص و جمعه مذاكير و هذا الجمع على خلاف القياس * و عند السالكين هو الخروج من ميدان الغفلة الى فضاء المشاهدة على غلبة الخوف او لكثرة الحب * و قيل الذكر بساط العارفين و نصاب المحبين و شراب العاشقين * و قيل الذكر الجلوس على بساط الاستقبال بعد اختيار مفارقة الناس و الذكر افضل الاعمال قيل يا رسول الله اي الاعمال افضل قال ان تموت و لسانك رطب بذكر

الله تعالى و قال ايضا من اكثر ذكر الله برئ من النفاق كذا في خلاصة السلوك ٭

المذكر اسم مفعول من التذكير في اللغة ضد المونث و عند النحاة اسم لم توجد فيه علامة التانيث لا لفظا و لا تقديرا و لا حكما و هو اما حقيقي و هو حيوان ذكر اي له انثى من جنسه و اما غير حقيقي و هو غير الحيوان الذكر كذا في شروح الكافية والارشاد و مر في لفظ المونث في فصل الثاء من باب الالف

فصل العين المهملة ٭ الذراع بالكسر و الراء المهملة المخففة بمعنى بازو و از آرنج تا انگشتان و در حيوانات از پاچه بالاتر را ذراع گويند و گزى كه بآن چيزها پيمايند وران شتر و بن نيزه و قبيله است ونام منزلست از منازل قمر و آن ستارة چند است كه بر ذراع برج اسد واقع شده اند و يقال رجل واسع الذراع خوش خلق كذا في المنتخب و الذراع بمعنى گز عند الفقهاء اربعة و عشرون اصبعا مضمومة سوى الابهام بعدد حروف لا اله الا الله محمد رسول الله و كل اصبع ست شعيرات مضمومة بطون بعضها الى بعض و يسمى بذراع الكرباس و هو المعتبر في تقدير العشر في العشر و اعتبره اهل الهيئة في مساحة قطر الارض و الكواكب و ابعادها و ثخن الافلاك و هذا هو الذراع الجديد و اما الذراع القديم فاثنان و ثلثون اصبعا ٭ و قيل هو الهاشمي و القديم هو سبعة و عشرون اصبعا ٭ و قيل ذراع الكرباس سبع قبضات و ثلث اصابع ٭ و قيل سبع قبضات باصبع قائمة في المرة السابعة و ذراع المساحة و يسمى بذراع الملك ايضا سبع قبضات فوق كل قبضة اصبع قائمة ٭ و قيل ذراع المساحة سبع قبضات و ذراع الكرباس انقص منه باصبع ٭ و قيل ذراع المساحة سبع قبضات مع اصبع قائمة في القبضة السابعة وذراع العامة و يسمى الذراع المكسرست قبضات سميت بذلك لانها نقصت من ذراع الملك اي ملك الاكاسرة بقبضة ذكره في المغرب ثم ان هذه الاذرع هي الطولية و تسمى بالخطية و اما الذراع السطحي فهو ما يحصل من ضرب الطولي في نفسه و يسمى بالذراع الجسمي هو ما يحصل من ضرب الطولي في مربعه هكذا يستفاد من البرجندي و جامع الرموز و بعض كتب الحساب ٭

فصل القاف ٭ الذوق بالفتح و سكون الواو في اللغة مصدر ذاق يذوق و عند الحكماء و هو قوة منبثة اى منتشرة في العصب المفروش على جرم اللسان تدرك بها الطعوم بواسطة الرطوبة اللعابية بان تخالطها اجزاء لطيفة من ذى الطعم ثم تغوص هذه الرطوبة معها في جرم اللسان الى الذائقة فالمحسوس حينئذ كيفية ذى الطعم و تكون الرطوبة واسطة لتسهيل وصول الجوهر المحسوس الحامل للكيفية الى الحاسة او بان تتكيف نفس الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فتغوص و حدها فتكون المحسوس كيفيتها ثم هذه الرطوبة عديم الطعم فاذا خالطها طعم فاما بان تتكيف به او تخالطها اجزاء من حامله لم تود الطعوم الى الذائقة كما هي بل مخلوطة بذلك الطعم كما للمرضى ولذا يجد الذي غلب عليه مرة الصفراء الماء التفه و السكر الحلو مرا و من ثم قال البعض الطعوم لا وجود لها في ذى الطعم و انما توجد الطعوم في القوة الذائقة

و آلة المعاملة كذا في شرح المواقف و ذوق نزد بلغا آنست كه محرك قلوب و موجد وجد باشد كه در شاعري مرعي نبود و اين خاصه عزلت و عاشقي صرف بود و اين وجداني است و ليكن اتفاق و اجماع بر آن شرط است چنانكه شكر كه شرح شيريني او در بيان نيايد و از قبيل وجد انيست و ليكن همه باتفاق آنرا شيرين گويند كذا في جامع الصنائع * قال الچلپي في حاشية المطول في شرح خطبة التلخيص الذوق قوة ادراكية لها اختصاص بادراك لطائف الكلام و محاسنه الخفية * و ذوق نزد صوفيه عبارت است از مستي كه از چشيدن شراب عشق مر عاشق را شود و شوقي كه از استماع كلام محبوب و از مشاهده و ديدارش روي آرد و ازآن عاشق بيچاره در وجد آيد و ازآن وجد بي خود و بي شعور گردد و محو مطلق شود اين چنين حال را ذوق گويند * ودر اصطلاح عبد الرزاق كاشي ذوق اول درجات شهود حق است بحق باندك زماني همچون برق و اگر ساعتي موقوف ماند بوسط مقام شهود رسد كذا في كشف اللغات و في الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين الذوق هو اول درجات شهود الحق بالحق في اثناء البوارق المتوالية عند ادنى لبث من التجلي البرقي فاذا زاد وبلغ اوسط مقام الشهود يسمى شربا فاذا بلغ النهاية يسمى ربا و ذلك بحسب صفاء السر عن لحوظ الغير *

فصل اللام * الذبول بالضم و ضم الموحدة المخففة في اللغة پژمردن كما في الصراح قال الحكماء هو ضد النمو و هما من انواع الحركة الكمية و يفسر بانتقاص حجم اجزاء الجسم الاصلية بسبب ما ينفصل عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية فبقيد الانتقاص خرج النمو و السمن و التخلخل والورم و الازدياد الصناعي لانها ازدياد حجم الاجزاء و الاصلية صفة الاجزاء و خرج بها الهزال لانه انتقاص في الاجزاء الزائدة و تفسير الاجزاء الاصلية و الزائدة يجيء في لفظ النمو و بقيد بسبب ما ينفصل عنه يخرج التكاثف الحقيقي لانه بلا انفصال و المراد الانتقاص الدائمي لانه المتبادر بناء على كونه الفرد الكامل فلا ينتقض التعريف برفع الورم اذا كان عن الاجزاء الاصلية في جميع الاقطار لانه لا يكون دائما في الاجزاء الاصلية و لا يظهر فائدة قيد على نسبة طبيعية و يجري في هذا التفسير بظاهره ما يجيء في تعريف النمو كذا يستفاد من العلمي في بحث الحركة و يطلق الذبول ايضا على بعض اقسام البحران و يسمى بالذوبان و قد مر في فصل الراء من باب الباء الموحدة و يطلق ايضا على اقسام حمى الدق و قد مر في لفظ الحمى في فصل الميم من باب الحاء *

الذهول بالضم و بالهاء يجيء تفسيره في لفظ النسيان في فصل الياء من باب النون *

الاذالة عند اهل العروض هي ان يزاد على آخر الجزء حرف ساكن اذا كان آخره وتدا مجموعا فان كان آخره سببا فهو التسبيغ كذا في بعض رسائل العروض العربي و الجزء الذي فيه الاذالة يسمى مذالا بضم الميم كما في عروض سيفي بعد بيان معنى الاذالة على الطريق المذكور وصاحب عنوان الشرف

عرف التذييل بهذا التعريف حيث قال التذييل هو زيادة حرف ساكن على الوتد المجموع و لم يذكر الاذالة فعلم منه ان الاذالة و التذييل مراد فان فمستفعلن اذا زيد قبل نونه الف يصير مذالا و اما انه هل يسمى مذيلا ام لا فمحتمل ٭ و في رسالة قطب الدين السرخسي الاذالة ان يزاد على التعرية حرف ساكن و فسر التعرية بكون الجزء سالما من الزيادة و هذا بظاهره مخالف لما سبق ٭

التذييل عند اهل العروض هو الاذالة كما عرفت و عند اهل المعاني نوع من انواع اطناب الزيادة و هو ان تؤتى بجملة عقيب جملة و الثانية تشتمل على معنى الاولى لتاكيد منطوقه او مفهومه ليظهر المعنى لمن لم يفهمه و يتقرر عند من فهمه و لا يخفى ان هذا يشتمل الجملة المؤكدة نحو ان زيدا قائم ان زيدا قائم و جاء زيد جاء زيد فبينه و بين التكرار عموم من وجه و هو ضربان ضرب اخرج مخرج المثل بان تكون الجملة الثانية حكما كليا منفصلا عما قبلها جاريا مجرى الامثال في الاستقلال و فشو الاستعمال كقوله تعالى و قل جاء الحق و زهق الباطل ان الباطل كان زهوقا فقوله ان الباطل كان زهوقا تذييل لقوله و زهق الباطل و تاكيد لمنطوقه وهو زهوق الباطل و ضرب لم يخرج مخرج المثل بان لم يستقل بافادة المراد بل توقف على ما قبله او كان حكما جزئيا او كليا لكنه لم يفش استعماله نحو قوله تعالى ذلك جزيناهم بما كفروا و هل نجازي الا الكفور على وجه و هو ان يكون المعنى وهل نجازي ذلك الجزاء المخصوص فيكون متعلقا بما قبله ٭ في الايضاح و قد اجتمع الضربان في قوله تعالى و ما جعلنا لبشر من قبلك الخلد افان مت فهم الخالدون كل نفس ذائقة الموت و قوله افان مت فهم الخالدون تذييل من الضرب الاول وقوله كل نفس ذائقة الموت من الضرب الثاني فكل منهما تذييل على ما قبله انتهى و المتبادر من هذا ان قوله كل نفس ذائقة الموت تاكيد لتاكيد وتذييل لتذييل و يحتمل ان يقدر كلاهما تذييلا لقوله وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد ثم في جميع هذه الامثلة تاكيد المنطوق واما تاكيد المفهوم فكما في قول النابغة ٭ شعر ٭ و لست بمستبق اخا لاتلمه ٭ على شعث اي الرجال المهذب ٭ يعني لا تقدر على استبقاء مودة اخ حال كونك ممن لا تلمه ولاتصلحه على شعث اي تفرق حال و ذميم خصال اي الرجال المهذب اي منقح الفعال مرضي الخصال فصدر البيت دل بمفهومه على نفي الكامل من الرجال و عجزه تاكيد كذلك تقرير لان الاستفهام فيه للانكار اي لا مهذب في الرجال ٭ اعلم ان التذييل اعم من الايغال من جهة انه يكون في ختم الكلام و غيره و اخص منه من جهة ان الايغال قد يكون بغير الجملة وبغير التاكيد و من جهة ان التذييل يجب ان لا يكون لها محل من الاعراب هكذا يستفاد من الاطول و المطول وحواشيه و الاتقان ٭

فصل الميم ٭ الذم بالفتح ضد المدح و هو قول اوفعل او ترك قول او فعل ينبئ عن اتضاح حال الغير و انحطاط شانه كما في شرح المواقف في تعريف الحسن و القبح ٭

الذمية بالفتح و بياء النسبة فرقة من غلاة الشيعة لقبوا بذلك لانهم ذموا محمدا صلى الله عليه و آله

و سلم لان عليا هو الاله و قد بعثه ليدعو الناس اليه فدعا الى نفسه • و قال بعضهم بالهية محمد و علي ولهم فى التقديم خلاف فبعضهم يقدم عليا في احكام الالهية • وبعضهم يقدم محمدا • و قال بعضهم بالهية خمسة اشخاص يسمون اصحاب العباء محمد و علي و فاطمة و الحسنان عليه و عليهم الصلوة و السلام و زعموا ان هذه الخمسة شيئ واحد و ان الروح حالة فيهم بالسوية لا مزية لواحد منهم على آخر و لا يقولون بفاطمة تحاشيا عن وسمة التانيث كذا في شرح المواقف فهولاء كفار مشركون بلا ريب •

الذمة بالكسر قال بعض الفقهاء ان الذمة امر لا معنى له بل هي من مخترعات الفقهاء يعبرون عن وجوب الحكم على المكلف بثبوته في ذمته و هذا القول ليس بصحيح اذ فى المغرب ان الذمة فى اللغة العهد و يعبر بالامان و الضمان و يسمى محل التزام الذمة بها في قولهم ثبت في ذمتي كذا اي على نفسي فالذمة في قول الفقهاء يراد به نفس المكلف • وذكر القاضي الامام ابو زيد ان الذمة شرعا وصف يصير به الانسان اهلا لما له و لما عليه فان الله تعالى لما خلق الانسان محلا للامانة اكرمه بالعقل و الذمة حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له و عليه و ثبت له حقوق العصمة و الحرية و المالكية كما اذا عاهدنا الكفار و اعطينا هم الذمة ثبت لهم و عليهم حقوق المسلمين فى الدنيا و هذا هو العهد الذي جرى بين الله تعالى و عباده يوم الميثاق ثم هذا الوصف غير العقل اذ العقل لمجرد فهم الخطاب فان الله تعالى عند اخراج الذرية يوم الميثاق جعلهم عقلاء و الا لم يجز الخطاب و السوال و لا الاشهاد عليهم بالجواب و لو كان العقل كافيا للايجاب لم يحتج الى الاشهاد و السوال و الجواب نعلم ان الايجاب لامر ثبت بالسوال و الجواب والاشهاد و هو العهد المعبر عنه بالذمة فلو فرض ثبوت العقل بدون الذمة لم يثبت الوجوب له و عليه و الحاصل ان هذا الوصف بمنزلة السبب لكون الانسان اهلا للوجوب له و عليه و العقل بمنزلة الشرط و معنى قولهم وجب ذلك في ذمته الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب دلالة على كمال التعلق و اشارة الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد و الميثاق الماضي كما يقال وجب فى العهد و المروة ان يكون كذا و كذا و اما على ما ذكره فخر الاسلام من ان المراد بالذمة في الشرع نفس و رقبة لها ذمة و عهد فمعنى هذا القول انه وجب على نفسه باعتبار كونها محلا لذلك العهد فالرقبة تفسير النفس و العهد تفسير للذمة وهذا فى التحقيق من تسمية المحل باسم الحال و المقصود واضح هذا كله خلاصة ما فى التلويح و حاشيته للفاضل الچلپي و البرجندي في باب الكفالة •

فصل النون * الاذعان الاعتقاد بمعنى عزم القلب و العزم جزم الارادة بعد تردد و للاذعان مراتب فالادنى منها يسمى بالظن و الاعلى منها يسمى باليقين و بينهما التقليد و الجهل المركب و يجيئ تفصيله في مواضعه كذا فى الجرجاني و غيره •

الذهن بالكسر و سكون الهاء و بفتحتين ايضا زيرك بودن و ياد داشتن و قوت و تيزي خاطر

كما في كشف اللغات الاذهان الجمع * وفي عرف العلماء يطلق على معان * منها قوة للنفس معدة لاكتساب الآراء اي العلوم التصورية و التصديقية و المعدة على صيغة اسم المفعول اي قوة مهيئة هياها الله تعالى للاكتساب و يجوز ان يكون على صيغة اسم الفاعل اي قوة مهيئة تهيئ النفس للاكتساب هكذا يستفاد من الاطول والمطول * واما ما وقع في شرح هداية النحو من ان الذهن قوة نفسانية يحصل بها التميز بين الامور الحسنة و القبيحة والصواب والخطاء * وقيل هي القوة المعدة لاكتساب التصورات والتصديقات * وقيل هي قوة مهيئة لاكتساب العلوم انتهى فمرجع هذه الاقوال الى هذا المعنى كما لا يخفى * و منها النفس * و منها العقل اي المقابل للنفس و هو الجوهر المجرد الغير المتعلق بالبدن تعلق التدبير و التصرف و قد صرح بهذه المعاني الثلثة السيد السند في حاشية خطبة شرح الشمسية حيث قال الذهن قوة معدة لاكتساب الآراء و الحدود و قد يعبر عنه بالعقل تارة و بالنفس أخرى انتهى والمراد بالآراء التصديقات و بالحدود التصورات و قيد الاكتساب احتراز عن القوى العالية فان علومها حضورية و ليست بمكتسبة * و منها المدارك من العقل وقواها و المبادي العالية جميعا لان الوجود الذهني هو الحصول في واحد واحد منها كذا في شرح هداية النحو والمراد بالعقل النفس و اطلاق العقل على النفس جائز كما يجيئ في لفظ العقل و يوئد هذا المعنى ما وقع في بعض حواشي شرح التجريد من ان الوجود الظلي لا يتصور الا في القوى الدراكة و لذلك يسمى وجودا ذهنيا و الوجود الاصلي لا يكون الا خارجا عن القوى الدراكة فالخارج يقابل الذهن انتهى والقوى الدراكة هي القوة العالية و السافلة صرح بذلك المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية في بيان القضية الخارجية حيث قال المراد بالخارج في قولهم قد تعتبر القضية المحصورة بحسب الخارج هو الخارج عن المشاعر و المشاعر هي القوى الدراكة اي النفس و آلاتها بل جميع القوى العالية و السافلة انتهى واما ما وقع في شرح هداية النحو من انه قيل الذهن قوة دراكة تنتقش فيها صور المحسوسات و المعقولات انتهى فيراد بهذه القوة النفس عند من ذهب الى ان صور المحسوسات و المعقولات جميعها ترتسم في النفس و اما عند من ذهب الى ان صور الكليات والجزئيات المجردة ترتسم في النفس وصور الجزئيات المادية ترتسم في آلاتها فيراد بهذه القوة النفس وقواها اي القوى السافلة * و قد يفهم مما ذكر العلمي في حاشية شرح الهداية في مبحث الوجود ان الذهن قد يراد به القوى السافلة تارة و القوى العالية اخرى و الاعم منهما اي العالية و السافلة جميعا مرة اخرى *

الذهنية بياء النسبة وتاء التانيث عند المنطقيين قضية يكون الحكم فيها على الافراد الذهنية فقط و قد سبق ذكرها في لفظ الحقيقية في فصل القاف من باب الحاء * و هي اقسام * منها ما يكون افرادها موجودة في الذهن متصفا بمحمولاتها في الذهن اتصافا مطابقا للواقع كجميع المسائل المنطقية فان محمولاتها عوارض تعرض للمعقولات الاولى في الذهن و يكون لموضوعاتها وجود ان ذهنيان

احدهما مناط الحكم و هو الوجود الظلي الذي به يتغاير الموضوع و المحمول و ثانيهما الوجود الاصلي الذي به اتحاد المحمول بالموضوع و هو مناط الصدق و الكذب الفارق بين الموجبة و السالبة * ومنها ما يكون محمولاتها منافية للوجود نحو شريك الباري ممتنع و اجتماع النقيضين محال و المجهول المطلق يمتنع عليه الحكم و المعدوم المطلق مقابل للموجود المطلق فالمفهوم من كلام البعض ان في هذا القسم ايضا للموضوع وجود ان احدهما مناط الحكم و الآخر مناط الصدق و التحقيق ان مناط الحكم هو تصورها بعنوان الموضوع و مناط الصدق هو الوجود الفرضي الذي باعتباره فرديتها للموضوع كانه قال ما يتصور بعنوان شريك الباري و يفرض صدقه عليه ممتنع في نفس الامر و قس على ذلك * و قال المحقق التفتازاني ان هذه الذهنيات و انكانت موجبة لا تقتضي الا تصور الموضوع حال الحكم كما في السوالب من غير فرق و فيه انه يهدم المقدمة البديهية التي يبتني عليها كثير من المسائل من ان ثبوت شيء لشيء فرع لثبوت المثبت له اذ التخصيص لا يجري في القواعد العقلية * و قال العلامة في شرح الشمسية انها سوالب و فيه ان الحكم فيها انما هو بوقوع النسبة و الارجاع الى السلب تعسف * ومنها ما يكون محمولاتها متقدمة على الوجود او نفس الوجود نحو زيد ممكن او واجب بالغير او موجود فلموضوعاتها وجود في الذهن حال الحكم كسائر القضايا او لكون الاتصاف بها ذهنيا انتزاعيا لابد ان يكون لموضوعاتها وجود آخر في الذهن يكون مبدأ لانتزاع هذه الامور و مناط صدق القضية و اتحاد المحمولات معها ثم اذا توجه العقل اليها و لا حظها من حيث انها موجودة بهذا الصدق انتزع عنها وجودا او امكانا و وجوبا آخر و باعتبار الاتصاف بهذا الوجود تستدعي تقدم وجود يكون مصداقا لهذه الاحكام و ليست هذه الملاحظة لازمة للذهن دائما فينقطع بحسب انقطاع الملاحظة كذا حقق المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية في بحث العدول و التحصيل *

فصل الواو * الذروة بالضم و الكسر و هو المشهور و بسكون الراء في اللغة العلو و عند اهل الهيئة تطلق بالاشتراك على معنيين احدهما ما يسمى بالذروة المرئية المسماة ايضا بالبعد الا بعد المقوم و هي موقع الخط الخارج من مركز العالم المار بمركز التدوير على اعلى التدوير و يقابلها الحضيض المرئي المسمى بالبعد الاقرب المقوم ايضا و توضيحه انا اذا اخرجنا خطا من مركز العالم الى مركز التدوير منتهيا الى السطح المحدب من الحامل فلا محالة يقطع ذلك الخط الحامل على نقطتين مشتركتين بين التدوير و الحامل احدهما و هي النقطة المشتركة بين السطح المحدب للحامل و بين سطح التدوير و هي التي هي مبدأ النطاق الاول تسمى بالذروة المرئية و هي نقطة على اعلى التدوير بالقياس الى مركز العالم و ثانيتهما و هي النقطة المشتركة بين السطح المقعر من الحامل و بين سطح التدوير و هي التي هي مبدأ النطاق الثالث تسمى بالحضيض المرئي و هي اقرب نقطة على اسفل التدوير بالقياس الى مركز العالم و ثانيهما ما يسمى

بالذروة الوسطية و قد تسمى ايضا بالذروة المستوية و البعد الا بعد الوسط و هي موقع الخط الخارج من مركز معدل المسير او من نقطة المحاذاة على اعلى التدوير و بازائها الحضيض الاوسط و الوسطي و المستوي و البعد الاقرب الوسط فانا اذا اخرجنا خطا من مركز معدل المسير في المتحيرة او من نقطة المحاذاة في القمر فتقاطعه مع اعلى التدوير هو الذروة الوسطي و مع اسفله هو الحضيض الوسطي ثم اعلم ان الذروتين و كذا الحضيضين ينطبق احدهما على الآخر اذا كان مركز التدوير في اوج الحامل او حضيضه و في غير هذين الموضعين يفترقان هذا كله خلاصة ما في شرح الملخص للسيد السند و ما ذكر الفاضل عبد العلي في شرح التذكرة حاشية شرح الملخص للقاضي •

الذات هو يطلق على معان • منها المهية بمعنى ما به الشيء هو هو و قد سبق تحقيقه في لفظ الحقيقة في فصل القاف من باب الحاء و على هذا قال في الانسان الكامل ان مطلق الذات هو الامر الذي تستند اليه الاسماء و الصفات في عينها لا في وجودها فكل اسم او صفة استند الى شيء فذلك الشيء هو الذات سواء كان معدوما كالعنقاء او موجودا و الموجود نوعان نوع هو موجود محض و هو ذات الباري سبحانه و نوع هو موجود ملحق بالعدم و هو ذات المخلوقات و اعلم ان ذات الله تعالى عبارة عن نفسه التي هو بها موجود لانه قائم بنفسه و هو الشيء الذي استحق الاسماء و الصفات بهويته فيتصور بكل صورة تقتضيها منه كل معنى فيه اعني اتصف بكل صفة تطلبها كل نعت و استحق بوجوده كل اسم دل على مفهوم يقتضيه الكمال و من جملة الكمالات عدم الانتهاء و نفي الادراك فحكم بانها لا تدرك و انها مدركة له لاستحالة الجهل عليه تعالى فذاته غيب الاحدية التي كل العبارات واقعة عليها من كل وجه غير مستوفية لمعناها من وجوه كثيرة فهي لا تدرك بمفهوم عبارة و لا تفهم بمعلوم اشارة لان الشيء انما يعرف بما يناسبه فيطابقه و بما ينافيه فيضاده و ليس لذاته في الوجود مناسب و لا مناف و لا مضاد فارتفع من حيث الاصطلاح اذ امعنّاه في الكلام وانتفى لذلك ان يدرك للانام انتهى • و في شرح المواقف للمتكلمين ههنا مقامان الاول الوقوع فذهب جمهور المحققين من الفرق الاسلامية و غيرهم الى ان حقيقة الله تعالى غير معلوم للبشر و قد خالف فيه كثير من المتكلمين من اصحاب الاشعري و المعتزلة و الثاني الجواز و فيه خلاف فمنعه الفلاسفة و بعض اصحابنا كالغزالي و امام الحرمين • و منهم من توقف كالقاضي ابي بكر و ضرار بن عمرو و كلام الصوفية في الاكثر مشعر بالامتناع • اعلم انهم اختلفوا في ان ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات فذهب نفاة الاحوال الى التخالف و هو مذهب الاشعري و ابي الحسين البصري فهو منزه عن المثل و الند • وقال قد ماء المتكلمين ذاته مماثلة لسائر الذوات في الذاتية و الحقيقة و انما يمتاز عن سائر الذوات باحوال اربعة الوجوب و الحيوة و العلم التام و القدرة التامة اي الواجبية و الحيية و العالمية و القادرية التامتين هذا عند الجبائي • و اما عند ابي هاشم فانه يمتاز بحالة خامسة هي الموجبة لهذه الاربعة و هي المسماة بالالهية و المذهب

الحق هو الاول انتهى • و منها المهية باعتبار الوجود و اطلاق لفظ الذات على هذا المعنى اغلب من الاطلاق الاول و قد سبق ايضا في لفظ الحقيقة • و منها ما صدق عليه المهية من الافراد كما وقع في شرح التجريد في فصل المهية و بهذا المعنى يقول المنطقيون ذات الموضوع ما يصدق عليه ذلك الموضوع من الافراد ثم المعتبر عندهم في ذات الموضوع في القضية المحصورة ليس افراده مطلقا بل الافراد الشخصية ان كان الموضوع نوعا او ما يساويه من الخاصة و الفصل و الافراد الشخصية والنوعية ان كان جنسا او ما يساويه من العرض العام وبعضهم خص ذلك مطلقا بالافراد الشخصية و هو قريب الى التحقيق و تفصيله يطلب من شرح الشمسية و شرح المطالع في تحقيق المحصورات وهذه المعاني الثلثة تشتمل الجوهر و العرض • و منها ما يقوم بنفسه و هذا لا يشتمل العرض و تقابله الصفة بمعنى ما لايقوم بنفسه و معنى القيام بالذات يجيئ في محله هكذا ذكر احمد جند في حاشية شرح الشمسية في بحث التصور و التصديق و السيد السند في حاشية المطول في بحث هل في باب الانشاء • و منها ما يقوم به غيره سواء كان قائما بنفسه كزيد في قولنا زيد العالم قائم او لا يكون قائما بنفسه كالسواد في قولنا رأيت السواد الشديد و بهذا المعنى وقع في تعريف النعت بانه تابع يدل على ذات كذا في چلپي المطول في باب القصر • و منها الجسم كما في الاطول و حاشية المطول للسيد السند في بحث الاستفهامية • و منها المستقل بالمفهومية اي المفهوم الملحوظ بالذات و هذا معنى ما قالوا الذات ما يصح ان يعلم و يخبر عنه و تقابله الصفة بمعنى ما لا يستقل بالمفهومية اي ما يكون آلة لملاحظة مفهوم آخر فالنسب الحكمية صفات بهذا المعنى و اطرافها من المحكوم عليه و المحكوم به ذوات لاستقلالهما بالمفهومية هكذا ذكر السيد الشريف ايضا في بحث هل • قال في الاطول هذا المعنى للذات و الصفة الذي ادعاه السيد الشريف لم يثبت في السنة مشاهير الانام انتهى • و قد ذكر الچلپي ايضا هذا المعنى في حاشية المطول في بحث الاستعارة الاصلية • و منها الموضوع سمي به لانه ملحوظ على وجه ثبت له الغير كما هو شان الذوات و تقابله الصفة بمعنى المحمول سميت به لانه ملحوظ على وجه الثبوت للغير هكذا في الاطول في بحث هل و هكذا في العضدي حيث قال في المبادي المفردان من القضية التي جعلت جزء القياس الاقتراني يسميها المنطقيون موضوعا و محمولا و المتكلمون ذاتا و صفة و الفقهاء محكوما عليه و محكوما به و النحويون مسندا اليه و مسندا انتهى • قيل ما ذكره من اصطلاح المتكلمين انما يصح في ما هو موضوع و محمول بالطبع كقولنا الانسان كاتب لا في عكسه اي الكاتب انسان • واجيب بان المحكوم عليه يراد به ما صدق عليه وهو الذات و المحكوم به يراد به المفهوم وهو الصفة وما قيل ان المسند اليه عند النحاة قد يكون سورا عند المنطقيين كقولك كل انسان حيوان فجوابه ان المحكوم عليه بحسب المعنى هو الانسان هكذا ذكر السيد الشريف في حاشيته وبقي أن ما ذكره من اصطلاح الفقهاء

مخالف لما مر في محله فلينظر ثمه • منها الاسم الجامد و تقابله الصفة بمعنى الاسم المشتق • و منها الجزء الداخل بان يكون محقق الذاتي و تقابله الصفة بمعنى الامر الخارج هكذا ذكر احمد جند في حاشية شرح الشمسية في بحث التصور و التصديق و يجيء ما يتعلق بهذا المقام في لفظ الذاتي •

الذاتي بياء النسبة عند المنطقيين يطلق بالاشتراك على معان • منها يقال الذاتي لكل شيء ما يخصه و يميزه عن جميع ما عداه • وقيل ذات الشيء نفسه و عينه وهو لا يشتمل العرض و الفرق بين الذات و الشخص ان الذات اعم من الشخص لان الذات يطلق على الجسم و غيره و الشخص لا يطلق الا على الجسم كذا في الجرجاني • منها في كتاب ايساغوجي فانه يطلق في هذا المقام على جزء المهية و المراد به الجزء المفرد المحمول على المهية و هو منحصر في الجنس و الفصل و ربما يطلق على ما ليس بخارج و هذا اعم من من الاول لتناوله نفس المهية و جزئها و التسمية على الاول ظاهرة و على الثاني اصطلاحية محضة والخارج عن المهية يسمى عرضيا و ربما يطلق الذاتي على الجزء مطلقا سواء كان محمولا على الماهية او لم يكن كالواحد للثلثة • ثم انهم ذكروا للذاتي خواصا ثلثا الاولى ان يمتنع رفعه عن المهية بمعنى انه اذا تصور الذاتي و تصور معه المهية امتنع الحكم بسلبه عنها بل لابد من ان يحكم بثبوته لها الثانية ان يجب اثباته للمهية على معنى انه لا يمكن تصور المهية الا مع تصوره موصوفة به اي مع التصديق بثبوته لها و هي اخص من الاولى لانه اذا كان تصور المهية بكنهها مستلزما لتصور التصديق بثبوته لها كان تصورهما معا مستلزما لذلك التصديق كليا بدون العكس اذ لا يلزم من كون التصورين كافيين في الحكم بالثبوت ان يكون احدهما كافيا مع ذلك و هاتان الخاصتان ليستا خاصتين مطلقتين لان الاولى تشتمل اللوازم البينة بالمعنى الاعم و الثانية بالمعنى الاخص الثالثة و هي خاصة مطلقة لا يشارك الذاتي فيها العرضي اللازم و هي ان يتقدم على المهية في الوجودين الخارجي و الذهني بمعنى ان الذاتي و المهية اذا وجدا باحد الوجودين كان وجود الذاتي متقدما عليها بالذات اي العقل يحكم بانه وجد الذاتي اولا فوجدت المهية و كذا في العدميين لكن التقدم في الوجود بالنسبة الى جميع الاجزاء و في العدم بالقياس الى جزء واحد فان قيل هذه الخاصة تنافي ما حكموا به من ان الذاتي متحد مع المهية في الجعل و الوجود لاستحالة ان يكون المتقدم في الوجود متحدا فيه مع المتاخر عنه وتنا في صحة حمل الذاتي على المهية لامتناع حمل احد المتغايرين في الوجود على الآخر و يستلزم ان يكون كل مركب في العقل مركبا في الخارج مع انهم صرحوا بخلافها قلنا ما ذكرناه خاصة للجزء مطلقا فانه اينما كان جزء كان متقدما في الوجود و العدم هناك فالجزء العقلي متقدم على المهية في العقل لا في الوجود و لا في الخارج فلا يلزم شيء مما ذكر تموه فاذا اريد تميزه ايضا عن الجزء الخارجي زيد الحمل على اعتبار التقدم المذكور ليمتاز به عنه ايضا • و هذه الخواص انما توجد للذاتي اذا خطر بالبال مع ما له الذاتي لا بمعنى انه لا تكون

ثابتة للذاتي الا عند الاخطار بالبال فربما لا تكون الْمهية و ذاتياتها معلومة و تلك الخاصيات ثابتة لها فضلا عن اخطارها بالبال بل بمعنى انها انما يعلم ثبوتها للذاتيات اذا كانت مخطورة بالبال و الشيئ خاطر بالبال ايضا كذا قيل و قد يعرف الذاتي اي الجزء مطلقا بما لا يصح توهمه مرفوعا مع بقاء الْمهية • كالواحد للثلثة اذ لا يمكن ان يتوهم ارتفاعه مع بقاء ماهية الثلثة بخلاف وصف الفردية اذ يمكن ان يتوهم ارتفاعها عنها مع بقاء نُها نعم يمتنع ارتفاعها مع بقاء ماهية الثلثة موجودة فالحال ههنا المتصور فقط وهناك التصور و المتصور معا و السر في ذلك ان ارتفاع الجزء هوبعينه ارتفاع الكل لا انه ارتفاع آخر ومن المستحيل ان يتصور انفكاك الشيئ عن نفسه بخلاف ارتفاع اللوازم فانه مغاير لارتفاع الْمهية تابع له فامكن تصور الانفكاك بينهما مع استحالته و كذا ارتفاع الْمهية مغاير لارتفاعها مستتبع له فجاز ان يتصور انفكاك احدهما عن الآخر و يقال ايضا الذاتي ما لايحتاج الى علة خارجة عن علة الذات بخلاف العرضي فانه محتاج الى الذات و هي خارجة عن علتها كالزوجية للاربعة المحتاجة الى ذات الاربعة و يقال ايضا هو ما لا تحتاج الْمهية في اتصافها به الى علة مغايرة لذاتها فان السواد لون لذاته لا بشيئ آخر يجعله لونا وهذه خاصة اضافية لان لوازم الْمهية كذلك فان الثلثة فرد في حد ذاته لا بشيي آخر يجعلها متصفة بالفردية هذا كله خلاصة ما في شرح المطالع و ما حققه السيد الشريف في حاشيته • وذكر في العضدي ان الذاتي ما لا يتصور فهم الذات قبل فهمه • و قال السيد الشريف في حاشيته مأخذه هو ما قيل من ان الجزء لايمكن توهم ارتفاعه مع بقاء الْمهية بخلاف اللازم اذ قد يتصور ارتفاعه مع بقائها فمعناه ان الذاتي محمول لا يمكن ان يتصور كون الذات مفهوما حاصلا في العقل بالكنه و لا يكون هو بعد حاصلا فيه و هذا التعريف يتناول نفس الْمهية اذ يستحيل تصور ثبوتها عقلا قبل ثبوتها فيه والجزء المحمول اذ يمتنع تصور ثبوت الذات في العقل و هو معنى كونه مفهوما قبل ثبوته فيه اى مع ارتفاعه عنه ثم قال صاحب العضدي و قد يعرف الذاتي بانه غير معلل • قال المحقق التفتازاني اى ثبوته للذات لا يكون لعلة لانه اما نفس الذات اوالجزء المتقدم بخلاف العرضي فانه ان كان عرضا ذاتيا اوليا يعلل بالذات لامحالة كزوجية الاربعة و الا فبالوسائط كالضحك للانسان لتعجبه و ما يقال انه ان كان لازما بينا يعلل بالذات و الا فبالوسائط انما يصح لو اريد العلة في التصديق و لواريد ذلك انتقض باللوازم البينة فان التصديق بثبوتها للملزومات لا يعلل بشيئ اصلا نعم يشكل ما ذكربما اطبق المنطقيون من ان حمل الاجناس العالية على الانواع انما هو بواسطة المتوسطات وحمل المتوسطات بواسطة السوافل حتى صرح ابن سينا ان الجسمية للانسان معللة بحيوانيته انتهى و مرجع هذا التعريف الى ما مرسابقا من ان الذاتي ما لا يحتاج الى علة خارجة عن علة الذات كما لايخفى • ثم قال صاحب العضدي وقد يعرف الذاتي بالترتيب العقلي وهو الذي يتقدم على الذات في التعقل انتهى و ذلك لانهما في الوجود واحد لا اثنينية اصلا فلا تقدم و هذا

التفسير مختص بجزء المهية و الاولان يعمان نفس المهية ايضا و حقيقة التعريفين الاخيرين يرجع الى الاول و هو ما لا يتصور فهم الذات قبل فهمه لان عدم تعليل الذاتي مبني على انه لا يمكن فهم الذات قبل فهمه بل بالعكس و التقدم في التعقل مستلزم لذلك وان لم يكن مبنيا عليه* كذا ذكر المحقق التفتازاني في حاشيته • و منها في غير كتاب ايساغوجي قال شارح المطالع و السيد الشريف ما حاصله ان للذاتي معان آخر في غير كتاب ايساغوجي يقال عليها بالاشتراك و هي على كثرتها ترجع الى اربعة اقسام • الاول ما يتعلق بالمحمول و هو اربعة الاول المحمول الذي يمتنع انفكاكه عن الشيء و يندرج فيه الذاتيات و لوازم المهية بينة كانت او غير بينة و لوازم الوجود كالسواد للحبشي و الثاني الذي يمتنع انفكاكه عن ماهية الشيء و يندرج فيه الثلثة الاول فقط فهو اخص من الاول و الثالث ما يمتنع رفعه عن المهية بالمعنى المذكور سابقا في خواص الذاتيات فهو يختص بالذاتيات و اللوازم البينة بالمعنى الاعم فهو اخص من الثاني فان من المعلوم ان ما يمتنع رفعه عن المهية في الذهن بل يجب اثباته لها عند تصورهما كان الحكم بينهما من قبيل الاوليات فلابد ان يمتنع انفكاكه عنها في نفس الامر والا ارتفع الوثوق عن البديهيات و ليس كلما يمتنع انفكاكه عن ماهية الشيء يجب ان يمتنع رفعه عنها في الذهن لجواز ان لا يكون ذلك الامتناع معلوما لنا كما في تساوي الزوايا الثلث لقائمتين في المثلث و الرابع ما يجب اثباته للمهية و قد عرفت معناه ايضا فهو يختص بالذاتيات و اللوازم البينة بالمعنى الاخص فكل من هذه الثلثة الاخيرة اخص مما قبله • و الثاني ما يتعلق بالحمل و هو ثمانية الاول ان يكون الموضوع مستحقا للموضوعية كقولنا الانسان كاتب فيقال له حمل ذاتي و لمقابله حمل عرضي و الثاني ان يكون المحمول اعم من الموضوع و بازائه الحمل العرضي فالمحمول في مثل قولنا الكاتب بالفعل الانسان ذاتي بهذا المعنى عرضي بالمعنى الاول لان الوصف و ان كان اخص ليس مستحقا ان يكون موضوعا للذاتي و الثالث ان يكون المحمول حاصلا بالحقيقة اي محمولا عليه بالمواطاة و الاشتقاق حمل عرضي و منهم من فسر الحاصل للموضوع بالحقيقة بما يكون قائما به حقيقة سواء كان حاصلا له بمقتضى طبعه او لقاسر كقولنا الحجر متحرك الى تحت او الى فوق و ما ليس كذلك فحمله عرضي كقولنا جالس السفينة متحرك فان الحركة ليست قائمة به حقيقة بل بالسفينة و هذا اشهر استعمالا حيث يقال للساكن في السفينة المتحركة انه متحرك بالعرض لا بالذات و الرابع ان يحصل لموضوعه باقتضاء طبعه كقولنا الحجر متحرك الى اسفل و ما ليس باقتضاء طبع الموضوع عرضي و الخامس ان يكون دائم الثبوت للموضوع و ما لا يدوم عرضي السادس ان يحصل لموضوعه بلا واسطة و في مقابله العرضي و السابع ان يكون مقوما لموضوعه و عكسه عرضي و الثامن ان يلحق لا لامر اعم او اخص و يسمى في كتاب البرهان عرضا ذاتيا سواء كان لاحقا بلا واسطة او بواسطة امر مساو و ما يلحق بالامر الاخص او الاعم عرضي و قد سبق

في المقدمة في مبحث الموضوع • اعلم ان محمول الواحد قد يكون ذاتيا باعتبار و عرضيا باعتبار آخر فتأمل في الاقسام الثمانية و كيفية اجتماعها و افتراقها • و الثالث ما يتعلق بالسبب فيقال لا يجاب السبب للمسبب انه ذاتي اذا ترتب عليه دائما كالذبح للموت او اكثريا كشرب السقمونيا للإسهال و عرضي ان كان الترتب اقليا كلمعان البرق للعثور على المطر • و الرابع ما يتعلق بالوجود فالموجود ان كان قائما بذاته يقال انه موجود بذاته كالجوهر و ان كان قائما بغيره يقال انه موجود بالعرض كالعرض •

ذات الجنب عند الاطباء ورم حار مؤلم في نواحي الصدر اما في العضلات الباطنة او في الحجاب المستبطن اي الداخل او الحجاب الحاجز بين آلات الغذاء و آلات التنفس او في العضلات الخارجة الظاهرة او الحجاب الخارج بمشاركة الجلد او بغير مشاركته و اهول هذا الورم ما كان في الحجاب الحاجز نفسه و يسمى ذات الجنب الخالص هذا عند الشيخ فانه لم يفرق بينها و بين الشوصة و البرسام فهي الفاظ مترادفة عنده • و قال السمرقندي ان البرسام هو الورم العارض للحجاب الذي بين الكبد و المعدة و هو حجاب يحول عارضا بينهما يتصل بالحجاب الحاجز و الشوصة هو الورم العارض في اضلاع الخلف و ذات الجنب الخالص هو الورم العارض للغشاء المستبطن للاضلاع و الحجاب الحاجز اما في الجانب الايمن و الا يسر كذا في الاقسرائي • و في بحر الجواهر ذات الجنب ورم حار مؤلم في نواحي الصدر فان كان في عضل الصدر و خصوصا الداخلة او في حجاب الاضلاع من داخل يسمى شوصة و ان كان في الغشاء المستبطن للصدر يسمى برساما و ان كان في الحجاب الحاجز يسمى ذات الجنب باسم العام •

ذات الصدر عندهم هي ورم يحدث في الحجاب القاسم للصدر بنصفين في الجانب الموضوع على البطن و ان كان في الجانب الموضوع على القفاء يسمى ذات العرض و صاحب زخيره گفته كه ذات الصدر گرد آمدن ريم است در فضاء سينه •

ذات الكبد عندهم هي ورم يحدث في الكبد لمواد حارة او باردة تنصب و تورمها •

ذات الرئة عندهم هي ورم في الرئة كذا في بحر الجواهر و في الاقسرائي هي ورم حار في الرئة •

ذو الزنقة عند المهندسين شكل من الاشكال المنحرفة و هو ما يكون فيه ضلعان متوازيان و آخران غير متوازيين يكون احدهما عمودا على المتوازيين هكذا ⏢ ذو الزنقتين عندهم شكل منحرف لا يكون احد الضلعين الغير المتوازيين عمودا على المتوازيين هكذا ⏢ كذا ذكر المولوي سيد عصمة الله في شرح خلاصة الحساب و قال الزنقة الانحراف و لم يبين انه بالفاء او القاف و اني لم اجد بالفاء في كتب اللغة التي عندي و انما وجدته في الصراح بالقاف لكنه لم يذكره بمعنى الانحراف بل بمعنى كوچه تنگ و الله اعلم بحقيقة الحال و الظاهر انه بالقاف •

ذو العقل نزد صوفيه آنكه خلق را ظاهر بيند و حق را باطن و حق نزد او آئينه خلق باشد

آئینه پنهان گردد بصورتی که ظاهر بود در آئینه و این احتجاب مطلق بمقید است ٭ شعر ٭ خلق پیدا بیند و حق را نهان ٭ اینچنین بینند یعني عاقلان ٭ ذو العين و ذو العقل آنكه خلق را و حق را بايكديگر مي بيند و ذو العين آنکه حق را ظاهر بیند و خلق را آئینهٔ حق داند كذا في كشف اللغات ٭ و في الاصطلاحات ذو العين هو الذي يرى الحق ظاهرا و الخلق باطنا فيكون الخلق عنده مرآة الحق لظهور الحق عنده و اختفاء الخلق فيه اختفاء المرآة بالصورة ٭ و ذو العقل و العين هو الذي يرى الحق في الخلق و الخلق في الحق و لا يحتجب باحد هما عن الآخر بل يرى الوجود الواحد بعينه حقا من وجه خلقا من وجه فلا يحتجب بالكثرة عن شهود الوجه الواحد الاحد بذاته و لا تزاحم في شهوده كثرة الظاهر احدية الذات التي تتجلى انتهى ٭

فصل الياء ٭ الذكاء بالفتح كالسواء سرعة الفطنة كذا في القاموس و عرف بشدة قوة للنفس معدة لاكتساب الآراء اي العلوم التصورية و التصديقية و هذه القوة تسمى بالذهن ٭ وجودة تهيؤها لتصور مايرد عليها من الغير تسمى بالفطنة ٭ و الغباوة عدم الفطنة عما من شانه الفطنة فمقابل الغبي الفطن كذا في المطول في بحث البلاغة ٭ قال الجلبي ما حاصله انه على هذا الذكاء اعم من الفطنة انتهى ٭ اقول بيانه ان الذهن قوة للنفس تهيؤبها لاكتساب العلوم اي لتحصيلها بالنظر و غيره فان الاكتساب اعم من النظر و الاستدلال كما يجيئ في موضعه و العلم اعم من ان يكون تصور مراد المتكلم من كلامه اي فهم معناه و ادراكه المعبر عنه بقوله لتصور ما يرد عليه من الغير و ان يكون غير ذلك فشدة هذه القوة وجودتها هي الذكاء ثم شدة هذه القوة وجودتها لتصور ما يرد عليه من الغير اي شدتها لتهيؤ النفس بهذا العلم الخاص اي العلم بمراد المتكلم هي الفطنة فهي اخص من الذكاء لانها قسم منها ٭ قيل هذا بحسب اللغة و اما بحسب الاصطلاح فقد تستعمل الذكاء في الفطانة يقال رجل ذكي و يريدون به المبالغة في فطانته فعلى هذا مقابل الغبي يكون الذكي انتهى ٭ فمعنى رجل ذكي رجل شديد الفطانة قد بلغ في الفطانة النهاية ٭ و في الاطول ههنا سؤال مشهور و هو ان الذكاء يجامع اكتساب الراي فكيف يكون معدا له و اجيب بان المعد بمعنى المهيئ لا بمعنى المعد الاصطلاحي قال و نحن نقول يجوز ان يكون بمعنى المعد اصطلاحا و لا نسلم ان شدة القوة تجامع اكتساب الراي بل حين حصول الاكتساب تفتر القوة ٭ و قد يفسر الذكاء بملكة سرعة انتاج القضايا و سهولة اخراج النتائج بواسطة كثرة مزاولة المقدمات المنتجة كالبرق اللامع فلا يشتمل ملكة اكتساب الآراء التصورية و سرعة الانتاج و سهولة الاستخراج النظر يتين فيكون اخص من التفسير الاول بمرتبتين انتهى كلام الاطول في بحث التشبيه ٭

٭ باب الراء المهملة ٭

فصل الالف ٭ المرجئة اسم فرقة من كبار الفرق الاسلامية لقبوا به لانهم يرجئون العمل عن النية اي يؤخرونه في الرتبة عنها و عن الاعتقاد من ارجأ اي اخر و منه ارجئه و اخاه اي امهله و اخره

او انهم يقولون لا تضر مع الايمان معصية و لا تنفع مع الكفر طاعة فهم يعطون الرجاء و على هذا ينبغي ان لا يهمز لفظ المرجية * و فرقهم خمس اليونسية و العبيدية و الغسانية و الثوبانية و التومنية كذا في شرح المواقف و تحقيق كل في موضعه *

الردء بالكسر و سكون الدال المهملة في الاصل الناصر و شرعا الذين يخدمون المقاتلين في الجهاد و قيل هم الذين وقفوا على مكان حتى اذا ترك المقاتلون القتال قاتلوا كذا في جامع الرموز و البرجندي في كتاب الجهاد *

فصل الباء الموحدة * الرب بالفتح اسم من اسماء الله تعالى * و الربوبية عند الصوفية اسم للمرتبة المقتضية للاسماء التي تطلب الموجودات فدخل تحتها العليم و السميع و البصير و القيوم و المريد و الملك و نحو ذلك فان العليم يقتضي المعلوم و المريد يطلب المراد و القادر المقدور * اعلم ان الاسماء التي تحت اسم الرب هي الاسماء المشتركة بينه و بين خلقه كالعليم تقول يعلم نفسه و خلقه و كذا الاسماء المختصة بالخلق كالقادر تقول خلق الموجودات و لا تقول خلق نفسه وهذه الاسماء اي المختصة بالخلق تسمى اسماء فعلية و الفرق بين اسم الملك و الرب ان الملك اسم لمرتبة تحتها الاسماء الفعلية و الرب اسم لمرتبة تحتها الاسماء المختصة و المشتركة و الفرق بينه و بين الرحمن ان الرحمن اسم لمرتبة اختصت بجميع الاوصاف العلية الالهية سواء انفردت الذات به كالعظيم و الفرد او حصل الاشتراك كالعليم او اختصت بالمخلوقات كالخالق و الرازق و الفرق بينه و بين الله ان الله اسم لمرتبة ذاتية جامعة لحقائق الموجودات علويها و سفليها فدخل الرحمن تحت حيطة اسم الله و الرب تحت الرحمن و الملك تحت الرب فكانت الربوبية عرشا اي مظهرا ظهر فيها وبها الرحمن الى الموجودات ثم للربوبية تجليان معنوي و صوري فالمعنوي ظهوره في اسمائه و صفاته على ما اقتضاه القانون التنزيهي من انواع الكمالات و الصوري ظهوره في مخلوقاته على ما اقتضاه القانون الخلقي التشبيهي و ما حواه المخلوق من انواع النقص فاذا ظهر سبحانه في خلق من مخلوقاته على ما استحقه ذلك المظهر من التشبيه فانه على ما هو له من التنزيه كذا في الانسان الكامل * و في الاصطلاحات الصوفية الرب اسم للحق عز اسمه باعتبار نسبة الذات الى الموجودات العينية ارواحا كانت او اجسادا فان نسبة الذات الى الاعيان الثابتة هي منشأ الاسماء الالهية كالقادر و المريد و نسبتها الى الاكوان الخارجية هي منشأ الاسماء الربوبية كالرزاق و الحفيظ فالرب اسم خاص يقتضي وجوب المربوب و تحققه و الاله يقتضي ثبوت المألوه و تعينه و كل ما ظهر من الاكوان فهو صورة اسم رباني يربي به الحق و به يأخذ و به يفعل ما يفعل و اليه يرجع فيما يحتاج اليه و هو المعطي اياه ما يطلبه منه * رب الارباب هو الحق باعتبار الاسم الاعظم و التعين الاول الذي هو منشأ جميع الاسماء و غاية الغايات اليه تتوجه الرغبات كلها و هو الحاوي لجميع المطالب النسبية و اليه الاشارة بقوله و ان الى ربك المنتهى لانه

عليه الصلوة و السلام مظهر التعين الاول فالربوبية المختصة به في هذه الربوبية العظمى انتهى • و الرب مطلقا لا يطلق الا عليه تعالى و على غيره بالاضافة نحو رب الدار مثلا كذا في البيضاوي •

الرب بالضم واحد الربوب و هي عند الاطباء ان يؤخذ ماء الشيئ من النباتات و الثمرات بان يغلى بالماء او بان يدق و يعصر ثم يصفى و يغلظ بالطبخ او بالشمس كذا في بحر الجواهر •

الرباني بالفتح و تشديد الموحدة قيل سرياني الا انه لم يوجد في كلامهم و قيل منسوب الى الربان كالرَّيان • و قيل الى الرب الذي هو انشاء الشيئ حالا فحالا الى الحد التام و لا يقال مطلقا الا عليه تعالى فالالف و النون فيه كما في الرَّبان للمبالغة • و في المعالم انه الفقيه • و قيل الفقيه المعلم • و قال ابن الاثير العالم الراسخ في العلم و الدين و قيل العالم العامل كذا في جامع الرموز في الخطبة •

الترتيب بالمثناة الفوقانية في اللغة جعل كل شيئ في مرتبته و بعبارة اخرى وضع كل شيئ في مرتبته و المعنى ان الترتيب بين الاشياء وضع كل شيئ منها في مرتبة له عند المرتب فيشتمل الفكر الفاسد و فيه اشارة الى انه لابد في الترتيب من اعتبار المرتب تلك المرتبة فلو وضع شيئا منها في مرتبته و لم يلاحظها لايكون ترتيبا • قيل الضمير اما ان يرجع الى كل او الى شيئ و على التقديرين يفسد المعنى اذ الترتيب ليس وضع كلشيئ في مرتبة كلشيئ و لا في مرتبة شيئ ما و قد تحير الناظرون في حله • و الجواب انه ذكر الرضي في بحث المعرفة ان الضمير الراجع الى النكرة المذكورة التي لا يحكم سابقا عليها معرفة لصيرورته معهودا به فيختار ان الضمير راجع الى كل شيئ و المعنى وضع كل شيئ من الاشياء في مرتبة كل شيئ يتعلق به الوضع ولا شك ان الاوضاع متعددة بحسب تعدد الاشياء و لكلواحد منها مرتبة مختصة به عند الوضع ليس لغيره فاندفع المحذور و صار مآل المعنى ما في التاج الترتيب نهادن چيزيرا پس چيزى ديگر و الاظهر ان يقال وضع شيئ بعد شيئ الا انه زاد لفظ كل اشارة الى ان الترتيب اللغوي انما يتحقق اذا وضع كل شيئ منها في موضعه حتى لو انتفى في شيئ منها انتفى الترتيب • فاندفع ما قيل ان هذا التعريف يقتضي الترتيب بحسب تعدد الاشياء الموضوعة كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية في تعريف الفكر في مبحث ليس الكل من كل من التصور و التصديق بديهيا و لا نظريا • و في الاصطلاح كما وقع في شرح الشمسية جعل الاشياء الكثيرة بحيث يطلق عليها اسم الواحد و يكون لبعضها نسبة الى بعض بالتقديم و التأخير • و ذكر احمد جند في حاشيته ان هذا المعنى عرفي اذ في كونه من مصطلحات العلوم تردد انتهى • و في التعريف اشارة الى بقاء تعدد ها حال الترتيب فاذا جعل الماء الذي في الانائين في اناء واحد لا يكون ذلك ترتيبا و لذلك لايكون التركيب من الاجزاء المحمولة عند من قال بوجود الكلي في الخارج ترتيبا و قولهم بحيث يطلق عليها اسم الواحد اى يطلق عليها هذا الاسم بوجه مّا لا من كل وجه اذ لا يتصور ذلك في الاشياء الكثيرة اذ لا تعرض لها الوحدة باعتبار ذواتها لانها •

بهذا الاعتبار معروضة للكثرة و انما تعرض لها الوحدة باعتبار عروض الهيئة الوحدانية لها و الوحدة
من كل وجه انما تعرض للبسيط من كل وجه ولئن تصور ذلک فليس بواجب في الترتيب سواء
كان ذلک المجموع واحدا حقيقيا بان يصير بحيث لايبقى بين الاجزاء تمايز في الوجود او غير حقيقي
بل اعتباريا بان لا تصير هذه الحيثية وقولهم و يكون لبعضها الخ اي بحيث يمكن الاشارة حسا او عقلا الى
كلواحد من الاجزاء بانه اين هو من صاحبه يخرج الواحد الحقيقي من التعريف اذ الظاهر ان الضمير في
بعضها راجع الى الاشياء المجعولة بالحيثية المذكورة و الاشياء المجعولة بحيث يطلق عليها الواحد الحقيقي
لا تكون لبعضها نسبة الى البعض بالتقديم و التأخير بعد الجعل كذلک وهو ظاهر و الى هذا ذهب السيد
الشريف و قال و احترز به عن مثل ترتيب الادوية * ثم الترتيب اخص مفهوما من التأليف اذ لم يعتبر
في التأليف نسبة بعض الاجزاء الى بعض بالتقديم و التاخير بل اكتفي فيه بالجزء الاول من مفهوم
الترتيب و العقل اذا لاحظه جوز تحققه في شيي بدون المقيد من غير عكس و كذا اخص منه صدقا اذ
قد يوجد التأليف بين اشياء لا وضع لها اصلا لا حسا ولاعقلا بان لا تكون هي قابلة للاشارة الحسية ولا العقلية
كما اذا لوحظت دفعة مفهومات اعتبارية على هيئة وحدانيةهذا * وقيل الضمير في بعضها راجع الى ذات
الاشياء المتعددة من غير اعتبار وصف المجعولية المذكورة معها والمعنى و يكون لبعض تلک الاشياء نسبة
الى البعض بالتقديم و التأخر اما حين حدوث تعلق المجعولية المذكورة لها فقط او بعده ايضا و ظن
هذا القائل ان الاشياء لتعددها متمايزة بالوجود لا محالة فيكون لها وضع حين حدوث تعلق المجعولية لها البتة
فكل تأليف ترتيب و بالعكس فهما متساويان صدقا * ورد بانه ليس من لوازم التمايز في الوجود بوجه ما
حين حدوث تعلق المجعولية لها قبول الاشارة الحسية او العقلية لتوقف قبول الاشارة على ملاحظة
تلک الاشياء تفصيلا لتمايز تلک الاشياء في الوجود العقلي تفصيلا اذ الاجمالي لا يكفي لقبولها فيجوز ان
لا تكون الاشياء المتمايزة بالوجود الاجمالي متمايزة بالوجود التفصيلي حين حدوث تعلق المجعولية بها
فلا يكون لها وضع كالمفهومات الاعتبارية الملحوظة دفعة على هيئة وحدانية حين اطلاق الالفاظ الموضوعة بازائها
و هذه الملحوظية الدفعية هي المجعولية و حين حدوث تعلق هذه المجعولية باجزاء تلک المفهومات و ان
كانت تلک الاجزاء مجعولة في العقل لوجوب سبق العلم بالوضع الا ان تحققها فيه كان بطريق الاجمال على
وجه لا يمكن للعقل على هذا الوجه ان يشير الى كل منها باين هو من صاحبه هذا * نعم التأليف الواقع في
امور تعلق بها نظر لا يمكن بدون الترتيب لانه تأليف المبادي بحسب حركة الذهن فلابد ان يقع بعضها في
اول الحركة و البعض في آخرها * وبالجملة فالمراد بقابلية الاشياء للاشارة الحسية او العقلية هو الاستعداد القريب
فقط كما هو الاظهر لا مطلق الاستعداد قريبا كان او بعيدا كما ظن هذا البعض هذا كله اذا اخذ الترتيب
و التأليف مطلقين و اما اذا اخذا معينين فالترتيب المعين يستلزم التأليف المعين من غير عكس

ان خصوص التاليف لخصوص المادة فقط و خصوص الترتيب باعتبار خصوص المادة و الصورة معا فالتاليف من ا ب ج مع تعينه يمكن ان يقع على هذا الترتيب المعين وان يقع على ترتيبات الست الممكنة فيها فهذا التاليف اعم من كل واحد من تلك الترتيبات و لا يستلزم شيئا منها بل يستلزم و احدا منها لا بعينه اذا كان لتلك الامور وضع حسي او عقلي هذا كله خلاصة ما في حواشي شرح المطالع و شرح الشمسية قال احمد جند هذا الذي ذكرهو معنى الترتيب المطلق و معنى ترتيب الكتاب لغة وضع اجزائه في مواقعها و عرفا جعل اجزائه بحيث يطلق عليها اسم الواحد على قياس ما عرفت في الترتيب المطلق ثم الترتيب في اصطلاح اهل البديع هو ان يورد اوصاف الموصوف بها على ترتيبها في الخلقة الطبيعية ولا يدخل فيها وصفا زائدا و مثله عبد الباقي اليميني بقوله تعالى و الله خلقكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم يخرجكم طفلا ثم لتبلغوا اشدكم ثم لتكونوا شيوخا و بقوله تعالى فكذبوه فعقروها الآية كذا في الاتقان في نوع بديع القران •

الرواتب جمع راتبة وهي السنن التابعة للفرائض على المشهور و قيل انها الموقتة بوقت مخصوص فالعيد و الاضحى و التراويح راتبة على الثاني لا على الاول كذا في شرح المنهاج في باب صلوة النفل •

مرتبة الانسان الكامل عبارة عن جميع المراتب الالهية و الكونية من العقول و النفوس الكلية والجزئية و مراتب الطبيعة الى آخر تنزلات الوجود و تسمى المرتبة العمائية ايضا فهي مضاهية للمرتبة الالهية ولا فرق بينهما الا بالربوبية و المربوبية ولذلك صار خليفة الله تعالى كذا في الجرجاني •

المرتبة الاحدية هي ما اذا اخذت حقيقة الوجود بشرط ان لا يكون معها شيئ فهو المرتبة المستهلكة جميع الاسماء و الصفات فيها و يسمى جمع الجمع و حقيقة الحقائق و العماء ايضا كذا في الجرجاني •

المرتبة الالهية ما اذا اخذت حقيقة الوجود بشرط شيئ فاما ان يؤخذ بشرط جميع الاشياء اللازمة لها كليتها و جزئيتها المسماة بالاسماء و الصفات فهي المرتبة الالهية المسماة عندهم بالواحدية و مقام الجمع و هذه المرتبة باعتبار الايصال لمظاهر الاسماء التي هي الاعيان و الحقائق الى كمالاتها المناسبة الاستعدادتها في الخارج تسمى مرتبة الربوبية و اذا اخذت بشرط كليات الاشياء تسمى مرتبة الاسم الرحمن رب العقل الاول المسمى بلوح القضاء و ام الكتاب و القلم الاعلى و اذا اخذت بشرط ان تكون الكليات فيها جزئيات مفصلة ثابتة من غير احتجابها عن كلياتها فهي مرتبة الاسم الرحيم رب النفس الكلية المسماة بلوح القدر و هو اللوح المحفوظ و الكتاب المبين و اذا خذت بشرط ان تكون الصور المفصلة جزئيات متغيرة فهي مرتبة الاسم الماحي و المثبت و المحيي رب النفس المنطبقة في الجسم الكلي المسماة بلوح المحو و الاثبات و اذا اخذت بشرط ان تكون قابلة للصور النوعية الروحانية والجسمانية فهي مرتبة الاسم القابل رب الهيولى الكلية المشار اليها بالكتاب المسطور و الرق المنشور و اذا اخذت بشرط الصور

الحسية العينية فهي مرتبة الاسم المصور رب عالم الخيال المطلق والمقيد و اذا اخذت بشرط الصور الحسية الشهادية فهي مرتبة الاسم الظاهر المطلق و الآخر رب عالم الملك كذا في اصطلاحات السيد الجرجاني ٭

الرسوب بضم الراء و السين المهملة في اللغة استقرار الاجزاء الغليظة من المائعات في اسفلها كما في بحر الجواهر و الاقسرائي ٭ وقيل هو كل مايرسب في قعر الاناء من الثفل كما في شرح القانونچه ٭ و عند الاطباء كل جوهر اغلظ قواما من مائية البول متميز عنها و ان تعلق في الوسط او طفا فالجوهر جنس و يراد به ما يكون خارجا مع البول لا ما يكون جزءا منه و الا لما وجد بدونه وقولهم اغلظ قواما من مائية البول احتراز عن الريح المخالطة للمائية و الزبد و قولهم متميز عنها اي في الحس احتراز عن الجواهر المفيدة للبول اللون و القوام و ايراد لفظ كل لتسهيل فهم المبتدي لئلا يتوهم التخصيص بفرد دون فرد و قولهم و ان تعلق الخ تنبيه على ان بين المعنيين اي اللغوي و الاصطلاحي عموما من وجه لصدقهما على الرسوب الراسب من البول و صدق اللغوي فقط على ما يرسب من الثفل في غير البول و صدق الاصطلاحي فقط على المتعلق و الغمام و على ان اقسام الرسوب ثلثة لانه ان وجد في اسفل القارورة يسمى رسوبا راسبا و ان وجد في وسطها يسمى رسوبا متعلقا و ان وجد فوقها يسمى غماما و سحابا و رسوبا طافيا ٭ قيل انما يطلق الرسوب على الغمام و المتعلق لان من شان الرسوب ان يرسب في الاسفل و انما يطفو و يتعلق اذ امتنع منه مانع فلو جود هذه الصفة فيه بالقوة قيل له رسوب و ايضا ينقسم الرسوب الى طبيعي و يسمى رسوبا محمودا و فاضلا و الى غير طبيعي و يسمى رسوبا رديا اما الطبيعي فهو الدال على النضج و هو الاملس الابيض المتشابه الاجزاء المجتمع اي المتصل الاجزاء وافضل اقسام الطبيعي الراسب ثم المتعلق ثم الغمام و غير الطبيعي بخلافه و افضل اقسامه الغمام ثم المتعلق ثم الراسب و هو اقسام اذ الرسوب الردي اما ان يكون من الاعضاء او من الرطوبات اذ ليس في البدن جسم منه يكون رسوب غيرهما فان كان من الاعضاء فاما ان يكون من الاعضاء الاصلية و يسمى خراطيا او لا يكون و حينئذ اما ان تكون فيه دهنية و يسمى دسميا او لاتكون و يسمى لحميا و الخراطي اما ان يكون من ظاهر العضو او من باطنه فان كان الاول يسمى قشوريا و ان كان الثاني فان كان ذلك المنفصل اجزاء كبارا عراضا بيضاء او حمراء يسمى صفائحيا فالابيض من المثانة و الاحمر من الكلية او الكبد و ان لم يكن اجزاء كبارا عراضا فان كان احمر يسمى كرسنيا و ان لم يكن احمر يسمى نخاليا و الكائن من الرطوبات منه الاسود و منه الاشقر و منه الكمد ٭ و في القانونچه الرسوب الردي ينقسم الى خراطي و هو الشبيه بالقشور و دشيشي و هو الشبيه بالزرنيخ الاحمر و يسمى سويقا ايضا و لحمي و دسمي ومدمي و مخاطي و شعري و رملي و رمادي و علقي و صموي وخميري اي الشبيه بقطع الخمير المنقوع و التفصيل يطلب من كتب الطب ٭

الرطوبة ضد اليبوسة و هما كيفيتان ملموستان بديهيتان وما ذكر في تعريفهما اما لوازمها او تعريفات

لغلية • قال الامام الرازي الرطوبة سهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه اي كيفية تقتضي تلك السهولة و هي البلة • لا يقال لو كانت الرطوبة كذلك لكان العسل ارطب من الماء لانه اشد التصاقا من الماء وكذا الحال في الدهن مع ان كونهما ارطب من الماء باطل • لانا نقول العسل وان كان الصق من الماء الا انه ينفصل بعسر وكذا الدهن و ايضا نحن لانفسر الرطوبة بنفس الالتصاق حتى يكون الاشد التصاقا ارطب بل انما فسرناها بسهولة الالتصاق • و قال الحكماء الرطوبة كيفية توجب سهولة قبول التشكل بشكل الحاوي القريب و سهولة تركه اي للتشكل بعد قبوله اياه ورد بانه يرد عليه مامر اذ التشكل ان كان للرطوبة فما يكون ادوم شكلا يكون ارطب كالعسل فانه ادوم شكلا بالنسبة الى الماء و ايضا يلزم على هذا ان يكون الهواء ارطب من الماء لانه ارق قواما واقبل للتشكلات و تركها • واتفقوا اي جمهورهم على ان خلط الرطب باليابس يفيد الاستمساك كما انه يفيد الرطب استمساكا من السيلان فيجب على تقدير كون الهواء ارطب ان يكون خلط الهواء بالتراب يفيد التراب استمساكا من التفرق ويفيد التراب الهواء استمساكا من السيلان و كلاهما باطلان • و ههنا ابحاث الاول زعم البعض ان رطوبة الماء مخالفة بالماهية لرطوبة الدهن المخالفة لرطوبة الزيبق فالرطوبة جنس تحتها انواع و زعم آخرون ان ماهيتها واحدة بالنوع والاختلاف بسبب اختلاط اليابس بالرطب • قال الامام الرازي كلا القولين محتمل و الثاني هل توجد كيفية متوسطة بين الرطوبة واليبوسة تنافيهما كالحمرة بين السواد و البياض اولا توجد والحق انه غير معلوم و ان امكان وجودها مشكوك فيه و الثالث في المباحث المشرقية ان الرطوبة ان فسرت بقابلية الاشكال كانت عدمية و الا احتاجت الى قابلية اخرى فيتسلسل و ان فسرت بعلة القابلية فكذلك لان الجسم لذاته قابل للاشكال فلا تكون هذه القابلية معللة بعلة زائدة على ذات الجسم و ان سلم كونها وجودية على تفسيرهم فالاشبه انها ليست محسوسة لان الهواء رطب لا محالة بذلك المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة فكان الهواء دائما محسوسا و كان يجب ان لا يشك الجمهور في وجوده ولا يظنوا ان الفضاء الذي بين السماء و الارض خلأ صرفا و اذا فسرناها بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق فالاظهر انها محسوسة و ان كان للبحث فيه مجال و قد مال ابن سينا في بحث الاسطقسات من الشفاء الى انها غير محسوسة وفي كتاب النفس منه الى انها محسوسة و لعله اراد ان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال غير محسوسة و بمعنى الالتصاق محسوسة هكذا يستفاد من شرح المواقف و شرح الطوالع و الرابع الرطب كما يقال على مامر كذلك يقال على معان اخر • في بحر الجواهر الرطب بفتحتين يقال لما يقبل الاتصال و الانفصال والتشكل بسهولة بحيث لا يظهر فيه ممانعة عن ذلك كما يقال ان الهواء رطب و لما هو بطبعه متماسك لكنه بادنى سبب يصير قابلا لذلك بسهولة كقولنا للماء انه رطب ولما يكون الغالب فيه الاسطقس الرطب كما يقال للشحم انه رطب و لما يكون ما يتكون عنه الاعضاء

رطبا كما يقال للبلغم و الدم انهما رطبان ولما اذا اورد على البدن وانفعل عن حرارته اثرفيه رطوبة زائدة على التي له كقولنا ان كذا من الادوية رطب ويسمى رطبا بالقوة ايضا ولما تخالطه رطوبات كثيرة كقولنا ان هواء الفناء رطب و لما هو اميل عن التوسط الى جهة الرطوبة كقولنا الاناث ارطب من الذكور ولما اعطي مزاجا هو اكثر رطوبة مما ينبغي ان يكون له بحسب نوعه او صنفه او شخصه كقولنا فلان رطب المزاج ولما هو سريع الاستحالة الى الرطوبة كقولنا للغذاء التفه انه رطب و كذلك فافهم الحال فى اليابس انتهى • و قد سبق ما يتعلق بهذا في لفظ البلة ايضا في فصل اللام من باب الباء الموحدة •

الرطوبة الغريزية بالغين المعجمة هي جسم رطب سيال نسبتها الى الحرارة الغريزية كنسبة الدهن الى السراج •

الرطوبة الفضلية هي الرطوبة التي لا تمتزج بباقى العناصر امتزاجا تاما فهذه الرطوبة غريبة فضلية بالنسبة الى الاجزاء الغذائية او الدوائية غير داخلة في حقيقتها بل خارجة عنها و ان كانت داخلة في حقيقة ذلك الجسم وهذه مكتسبة من الماء ليست طبيعية ولا مستحكمة فى المزاج و لذلك ينسب الزنجبيل الى اليبس • قال بعض الافاضل انه اذا قيل شيئ من الثمار و البقول و الحبوب انه فيه رطوبة فضلية فمعناه ان بعض ما جذبه من الرطوبة ليغتذيها لم ينضج بعد كذا فى بحر الجواهر •

رطوبات البدن منها اولية و منها ثانوية فالاولى الاخلاط كما في شرح القانونچة • و في بحرالجواهر فالاولى هي الاخلاط المحمودة و الثانية قسمان فضول وهي الاخلاط المذمومة و غير فضول و هي اربعة اصناف الاولى المحصورة في تجاويف اطراف العروق الشعرية الساقية للاعضاء و الثانية المنبثة فى العروق الصغار المجاورة للاعضاء الاصلية بمنزلة الطل و هي مستعدة لان تستحيل غذاء عند فقد ان البدن الغذاء ولان تبلها اذا جففها سبب من حركة و غيرها و الثالثة القريبة العهد بالانعقاد المستحيل الى جوهر الاعضاء بالمزاج و الشبه لا بالقوام التام و الرابعة الرطوبة المداخلة للاعضاء الاصلية منذ ابتداء الخلقة الحافظة لاتصال اجزائها و تقال لهذه الرطوبات رطوبات اصلية •

رطوبات العين منها الرطوبة الزجاجية و هي رطوبة صافية غليظة القوام بيضاء تضرب الى قليل حمرة مثل الزجاج الذائب و لذا سميت بالزجاجية • ومنها الرطوبة الجليدية و هي رطوبة وسطية من رطوبات العين سميت بها لجمودها و صفائها • ومنها الرطوبة البيضية و هي رطوبة شبيهة ببياض البيض لونا و قواما و لذا سميت بها و تفاصيلها تطلب من كتب علم التشريح •

الرقبة بفتح الراء و القاف و هي ذات مرقوق سواء كان مؤمنا او كافرا ذكرا او انثى كبيرا او صغيرا كذا في جامع الرموز في فصل الظهار و الرقبة فى الاصل بمعنى العنق ثم استعمل في ذات الانسان تسمية الكل باسم اشرف اجزائه كما في لفظ الرأس و الوجه و العنق و امثالها فانها تطلق و يراد به ذات الانسان

و الاصل فيها ان الجزء الذي لا يبقى الانسان بدونه يطلق على كل الانسان و تراد به ذات الانسان و لهذا الاصل لا تطلق اليد و الرجل و امثالها على الانسان و لا يراد بها ثم خص لفظ الرقبة في المرقوق كما في قوله تعالى تحرير رقبة هكذا في حواشي الهداية •

الرقبى بالضم اسم من المراقبة و هي ان تعطي انسانا ملكا و تقول ان متُّ فهو لك و ان متَّ فهو لي كما في المبسوط و الصحاح و غيرهما و هو الصواب و كونهما من الاقارب لم يقل به احد كما في المغرب و شريعة هي ان تقول لشخص داري لك رقبى فسره الطرفان و قالا ان متُّ قبلك فهي لك كناية عن قولك ان متَّ قبلي فهي لي و انما لم يصرح به احترازا عن سماحة ذكر مراقبة موته و هي باطلة عندهما جائزة عنده فالرقبى اسم من المراقبة بالاتفاق كما في الكرماني و غيره و الخلاف في تفسيره بناء على انها متضمنة للشرطين فقالا انها تعليق بالخطر و هو انتظار موت الموهوب له فتكون باطلة و قال انها تمليك في الحال و الشرط و هو انتظار الواهب باطل فتكون صحيحة و الاول هو الصحيح كما في المضمرات و غيره كذا في جامع الرموز في كتاب الهبة •

المراقبة هي عند اهل السلوك محافظة القلب عن الردية • و قيل المراقبة ان تعلم ان الله تعالى على كل شيء قدير • و قيل حقيقة المراقبة ان تعبد الله كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك كما جاء في الحديث في باب الصلوٰة • و قال بعض اهل الاشارات المراقبة على ضربين مراقبة العام و مراقبة الخاص فمراقبة العام من الله تعالى خوف و مراقبة الخاص من الله رجاء • سئل ابن عطاء ما افضل الطاعات قال مراقبة الحق على دوام الاوقات • و قيل علامة المراقبة ايثار ما آثره الله و تعظيم ما عظمه و تصغير ما صغّره الله كذا في خلاصة السلوك • و في اسرار الفاتحة المراقبة عبارة عن مراعاة السر بملاحظة الحق • و قال الخواص هي خلوص السر و العلانية لله تعالى • و قال بعضهم هي خروج النفس عن حولها و قوتها متعرضا لنفحات لطفه و رضاه معترضا عما سواه مستغرقا في بحر هواه مشتاقا الى لقاه و بدائتها صيانة الاعضاء و الجوارح من المخالفات و نهايتها هي مراقبة الرقيب الحقيقي بالمشاهدات • و قال الواسطي رح افضل الطاعات حفظ الاوقات و هو ان لا يطالع العبد غير حده و لا يراقب غير ربه و لا يقارن غير وقته و مراقبة الخواطر عندهم قد سبقت في المقدمة في بيان علم السلوك و المراقبة عند اهل العروض هي كون الحرفين بحيث لا يجوز ثبوتهما معا و لا سقوطهما معا بل يجب ان تسقط احدهما و تثبت الاخرى و ذلك تقع بين ساكني سببين خفيفين هما بين و تدين اولهما مقرون و ثانيهما مفروق هكذا في عنوان الشرف و بعض الرسائل العروض العربي و في جامع الصنائع المراقبة اجتماع سببين من شانهما ان يسقط احدهما البتة • و عند القراء كون الكلمتين بحيث يوقف على احدهما فحسب قال صاحب الاتقان قد يجيزون الوقف على حرف و على غيره و يكون بين الوقفين مراقبة

على التضاد فاذا وقف على احدهما امتنع الوقف على الآخر كمن اجاز الوقف على لاريب فانه لا يجيزه على فيه و الذي يجيزه على فيه لا يجيزه على لاريب وكالوقف على و ما يعلم تأويله الا الله بينه وبين الراسخون في العلم مراقبة ٭ قال ابن الجزري و اول من نبه على المراقبة في الوقف ابو الفضل الرازي اخذه من المراقبة في العروض انتهى ٭ و البعض يسميها معانقة ايضا ٭

التركيب بالكاف لغة الجمع و عرفا مرادف التاليف و هو جعل الاشياء المتعددة بحيث يطلق عليها اسم الواحد و لاتعتبر في مفهومه النسبة بالتقديم و التأخير كما عرفت في لفظ الترتيب بخلاف التاليف فانه تعتبر فيه المناسبة بين الاجزاء لانه مأخوذ من الالفة صرح بذلك السيد الشريف في حاشية الكشاف هكذا في شرح التهذيب لليزدي فالمركب على هذا هو مجموع الاشياء المتعددة المأخوذة بالحيثية المذكورة ٭ و في بعض كتب الصرف هذا معنى مطلق التركيب و اما التركيب في اصطلاح الصرفيين فهو جمع حرفين او حروف بحيث يطلق عليها اسم الكلمة انتهى فالمركب على هذا هو الكلمة التي فيها حرفان او اكثر و التركيب عند النحاة مقابل الافراد و كذا عند المنطقيين لكن بين الاصطلاحين فرقا يجيئ بيانه في لفظ المفرد في فصل الدال من باب الفاء ٭ اعلم ان النحاة قالوا ان كان بين جزئي المركب و هما اللفظان اسنادٌ سمي مركبا اسناديا و جملة فان كان ما بينهما اسنادا اصليا مقصودا لذاته سمي كلاما فالجملة اعم من الكلام و ان لم يكن بينهما اسناد فاما ان تكون بينهما نسبة تقييدية بان يكون احد الجزئين قيدا للآخر يسمى مركبا تقييديا فان كان احدهما مضافا والآخر مضافا اليه سمي مركبا اضافيا و ان كان احدهما موصوفا و الآخر صفة سمي مركبا توصيفيا و اما المصادر و الصفات مع فاعلها فانها في حكم المركبات التقييدية لكون اسنادها ايضا غير تام و يجيئ ما يؤيد هذا في بيان الاسناد التام و غير التام و اما ان لاتكون بينهما نسبة تقييدية ايضا و يسمى مركبا غير تقييدي فالمركب الغير التقييدي ماليس فيه نسبة اسنادية و لا تقييدية اصلا لا في الحال و لا قبل التركيب فخرج تأبط شرا علما اذ فيه نسبة قبل العلمية و كذا نحو عبد الله علما بخلاف بخت نصر فان نصر قبل تركيبه مع بخت ايضا علم فليست فيه نسبة اصلا و المفهوم من الضوء شرح المصباح ان المركب التقييدي هو التوصيفي حيث قال في تعريف الكلام التاليف اما على وجه التعداد كخمسة عشر او الاضافة نحو غلام زيد او التقييد اعني التوصيف نحو الرجل الذاهب او غير ذلك انتهى ثم المركب الغير التقييدي اما ان يركب تركيبا به يصير في حكم الكلمة الواحدة معدودا في الاسماء اولا الثاني نحو بزيد و منك و الاول ان تضمن الجزء الثاني منه حرفا سواء كان حرف عطف نحو خمسة عشر فانه في الاصل خمسة و عشر او غيره كحرف الجر نحو بيت بيت اي بيت منته الى بيت او ملصق به يسمى مركبا تضمنيا و ان لم يتضمن له يسمى مركبا مزجيا و امتزاجيا و ذا المزاج ايضا كما في شرح التسهيل و المزجي و ان كان

مختوما بويه كسيبويه و عمرويه يسمى مركبا صوتيا • و في الفوائد الضيائية في بحث اسماء العدد قال خمسة عشر مركب امتزاجي • قال المولوي عصام الدين في حاشيته الصواب ان يقال هو مركب تضمني انتهى • اعلم ان نحو ضاربة و بصري و سيضرب و نحوها مما يعد لشدة الامتزاج كلمة واحدة عرفا ليس من المركب بل هو داخل في المفرد على الصحيح و ان جعله البعض داخلا في المركب المزجي كما يجيئ في لفظ المفرد فيصح ما قالوا من ان الموجود من اقسام المزجي هو المركب من اسمين حقيقة كبعلبك فان بعل اسم صنم و بك اسم سلطان فركّبا و جعلا اسما واحدا و سمي به البلد الذي كانا فيه كذا في الفوائد الضيائية او حكما كسيبويه فان ويه حكاية صوت غير موضوع لمعنى لكنه في حكم الاسم حيث اجري مجرى الاسماء المبنية وسيب اسم بني مع كلمة ويه فجعلا اسما واحدا و كذا عمرويه و سعدويه كذا في الصراح او من اسم و فعل نحو بخت نصرفان بخت معرب بوخت بمعني الابن و نصر اسم صنم و هو ماض من باب التفعيل هذا غاية جهدي في هذا المقام مستنبطا من الارشاد و اللباب و الكافية وشروحها وغيرها او من فعل و اسم نحو تأبط شرا فان تأبط ماض من باب التفعل من الابط يعني در بغل گرفت بدي را فانه مبني في الاحوال الثلث و كذا كل جملة يسمي بها مثل برق نحره و ذرّى حبا كذا في الصراح * فائدة * في الرضي ما يكون تركيبه للعلمية ضربان اما ان يكون في الجزء الاخير قبل التركيب سبب البناء اولا فان كان فالاشهر ابقاء الجزء الاخير على البناء و يجوز اعراب ما لاينصرف و تجوز على قلة اضافة الصدر الى العجز كما جاءت في معد يكرب فيجيئ في المضاف اليه الصرف و تركه • و فيه ايضا و ان حذف حرف الجر او العطف قبل العلمية فبناء الجزئين اولى بعد الجزئين و يجوز اعراب الثاني مع منع الصرف مع التركيب و تجوز فيه الاضافة ايضا مع صرف الثاني و تركه و كذا كل ما يتضمن فيه الثاني حرفا يجوز فيه الاوجه الثلثة بعد العلمية • و في المنهل المركب المتضمن للحرف نحو خمسة عشر قيل انه يحكى • و قيل يعرب غير منصرف • و في شرح التسهيل ذ و المزج قسمان احدهما مختوم بغير ويه كمعد يكرب و يجوز فيه ثلث لغات الاولى ان يبنيا معا تشبيها له بخمسة عشر و الثانية اعراب الثاني مع منع الصرف وهو الفصيح و الثالثة الاضافة هكذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية في بحث غير المنصرف • قال المنطقيون اللفظ المركب يسمى قولا و مؤلفا فهذه الالفاظ الثلثة مترادفة بحسب الاصطلاح المشهور • و ربما يفرق بين المركب و المؤلف فيقال بتثليث القسمة اللفظ اما ان لايدل جزءه على شيئ اصلا و هو المفرد او يدل فاما ان يدل على جزء معناه وهو المؤلف اولا على جزء معناه وهو المركب وهذا هو المنقول عن بعض المتأخرين • و قيل انهم عرفوا المؤلف بما عرف به المركب في المشهور و هو ما تقصد بجزء منه الدلالة على بعض ما يقصد به حين ما يقصد به و المركب بما يدل جزءه لا على جزء المعنى و على هذا لا تكون القسمة حاصرة لخروج مثل الحيوان الناطق علما اذ لا يدخل في المفرد و هو ظاهر و لا في المؤلف لعدم الدلالة

على جزء ما يقصد به و لا في المركب لانه الذي يدل جزؤه لا على جزء معناه اللهم الا ان يزاد في تعريف المركب و يقال بانه ما يدل جزؤه لا على جزء معناه دلالة مقصودة او ينقص من تعريف المؤلف و يقال هو ما يدل جزؤه لا على جزء معناه مطلقا اي سواء كانت دلالته مقصودة اولا • و يطلق المركب ايضا على الاعم من الملفوظ و المعقول كما يطلق على الملفوظ * **التقسيم** * المركب اما تام ويسمى كلاما وهو مايفيد فان احتمل الصدق و الكذب سمي قضية و خبرا و ان لم يحتمل فان دل على طلب الفعل دلالة اولية فهو مع الاستعلاء امر ان كان المطلوب غير كف و ان كان كفا فهو نهي و الا فهو التنبيه ويندرج فيه التمني و النداء و القسم و الترجي و منهم من عد التمني و النداء و الاستفهام من اقسام الطلب كالامر و النهي و قد يقسم المركب الى الخبر و الانشاء المتناول للطلب و التنبيه و اما ناقص و يسمى غير كلام و هو ما لا يفيد فاما ان يكون الثاني فيه قيدا للاول اولا و الاول المركب التقييدي و هو اما مركب من اسمين اضيف اولهما الى الثاني او وصف به او من اسم متقدم و فعل متأخر وقع صفة له او صلة له اذ لو تقدم الفعل او تأخر و لم يكن صفة و لا صلة كان المركب منهما كلاما و الثاني غير تقييدي كالمركب من اسم و اداة او فعل و اداة هذا كله خلاصة ما في شرح المطالع و حاشيته للسيد الشريف • و في الجرجاني المركب ما تقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه وللمفرد من حيث هو اطلاقات اربعة فتارة يراد به ما يقابل المثنى و المجموع فيقال هذا مفرد اي ليس مثنى و لا مجموعا و تارة ما يقابل المضاف او شبهه فيقال هذا مفرد اي ليس بمضاف و لا شبهه و تارة ما يقابل الجملة او شبهها فيقال هذا مفرد اي ليس بجملة و لا شبهها و تارة ما يقابل المركب كما مر وينقسم المركب على خمسة اقسام مركب اضافي كغلام زيد و مركب تعدادي كخمسة عشر و مركب مزجي كبعلبك و مركب صوتي كسيبويه و مركب اسنادي كقام زيد و زيد قائم انتهى • والتركيب عند اهل التعمية يطلق على قسم من الاعمال التسهيلية و آن آوردن لفظ مركب بحسب معني شعري و مفرد بحسب معني معمائي و مراد ازان معنى باشد نه لفظ مثاله معمى باسم مرشد درين بيت • شعر • در دل مردم چو مهرش ساخت جاي • جامي آخر سوي آن مردم كش آي • كذا في رسالة للمولوي عبد الرحمن الجامي • و عند المحاسبين يطلق على قسم من النسبة كما يجيئ في فصل الموحدة من باب النون و على كون العدد بحيث يعده غير الواحد كالاربعة تعدها الاثنان و الستة يعدها الثلثة و كذا الاثنان و يقابله الاولية و هي كون العدد بحيث لا يعده غير الواحد كالثلثة و الخمسة و السبعة كذا في شرح المواقف في بحث الكيفيات المختصة بالكميات • فالعدد قسمان اول و مركب و تطلق المركب عندهم ايضا على كل من الفرد و الزوج اذا لم يكن اولا اي في اول الاعداد كالاربعة و الثلثة و يجيئ في لفظ العدد في فصل الدال من باب العين و على مقابل المفرد يفسر بعدد مرتبته اثنتان فصاعدا كخمسة عشر فانها آلاحاد و العشرات و يفسر المفرد بعدد مرتبته واحدة فحسب

كخمسة وخمسين و خمسمائة كذا في ضابط قواعد الحساب وقد يفسر المفرد بما يعبر عنه باسم واحد سواء كان خطا او سطحا كثلثة او جذر ثلثة فعلى هذا المركب ما يعبر عنه باسمين و يسمى ذا الاسمين سواء كان خطا او سطحا كثلثة و جذر ثلثة مجموعين على ما في حواشي تحرير اقليدس •

المركب بفتح الكاف المشددة يطلق على معان منها ما عرفت و منها ما هو مصطلح المحدثين وهو حديث ركب متنه باسناد متن حديث آخر كذا في القسطلاني و شرح شرح النخبة و منها ما هو من اقسام الموجهات وهي القضية الموجهة التي لا يكون فيها حكم واحد بل حكمان احدهما ايجاب و الآخر سلب و تقابلها البسيطة و هي ما لا يكون فيه الا حكم واحد ايجاب او سلب فالعرفية الخاصة مثلا مركبة و الضرورية المطلقة بسيطة و منها ما يتركب من اجسام مختلفة الحقائق بحسب الحقيقة و هو قسمان تام و غير تام و يسمى ناقصا ايضا فالمركب التام هو الذي تكون له صورة نوعية تحفظ تركيبه زمانا معتدا به و هو منحصر في المواليد الثلث اي النبات و الحيوان و المعدن و ذلك لان التركيب لا يكون الا من بسائط تتصغر اجزائها و تتماس متفاعلة حتى تستقر على كيفية متوسطة وحدانية تستعد بها لان يفيض عليها من المبدء صورة حافظة لتألفها لكون العناصر مستدعية بالذات للافتراق فتلك الصورة ان لم يصدر عنها اثر في المركب الا الحفظ المذكور فهي الصورة المعدنية و الجسم المركب المتنوع بها معدن و ان صدرت عنها مع الحفظ التغذية و التنمية لا غير فهي النفس النباتية و الجسم المركب المتنوع بها نبات و ان صدر عنها الحس و الحركة الارادية مع ما يصدر من النفس النباتية فهي النفس الحيوانية و الجسم المتنوع بها حيوان و الحيوان ان تعلقت به نفس مجردة هي مصدر للنطق و ادراك الكليات فهو الانسان و الا فهو الحيوان الاعجم و المركب الغير التام هو المركب الذي لا تكون له صورة نوعية تحفظ تركيبه زمانا معتدا به سواء لم تكن لها صورة نوعية كالممتزج من الماء و الطين اذ ليست له صورة مغايرة لصور بسائطها او كانت لها صورة نوعية لكن لا تحفظ تركيبه زمانا معتدا به كالشهب و النيازك هكذا ذكر الحكماء و هكذا نقل عن السيد السند و ابنه و منها الشيء الذي يكون اكثر اجزاء من شيء آخر و يقابله البسيط و يسمى بسيطا اضافيا • و من ههنا يقال من القضايا الموجهة ما هي مركبة وهي التي لا يكون فيها حكم واحد بل حكمان احدهما ايجاب و الآخر سلب و منها ما هي بسيطة وهي التي لا يكون فيها الا حكم واحد ايجاب او سلب فالعرفية الخاصة مثلا مركبة و الضرورية المطلقة بسيطة وقد سبق بعض معانيه في لفظ البسيط في فصل الطاء من باب الباء الموحدة •

المتراكب عند اهل القوافي قسم من القافية كما يجيئ •

الراهب هو العالم في الدين المسيحي العامل بالرياضة الشاقة و ترك المأكولات اللذيذة والملبوسات اللينة و الانقطاع من الخلق و التوجه الى الحق و الرهبانية ممنوعة في الاسلام قال النبي صلى الله عليه و سلم لا رهبانية في الاسلام هكذا في الجرجاني و غيره •

فصل الثاء المثلثة * الارتثاث في اللغة مصدر ارتث الجريح اي حمل من المعركة و به رمق و في الشرع ان يرتفق الجريح بشيئ من مرافق الحيوٰة او يثبت له حكم من احكام الاحياء كالاكل و الشرب و النوم و غيرها كذا في شرح الوقاية في باب الشهيد •

فصل الحاء المهملة * المرابحة بالموحدة مصدر من باب المفاعلة و هي عند الفقهاء ان يشترط البائع في بيع العرض ان يبيع بما اشترى به اي بما قام على البائع من الثمن و غيره مع فضل اي زيادة شيئ معلوم من الربح فقولنا ان يشترط يخرج المساومة و قولنا في بيع العرض احتراز عن الصرف فان المرابحة ليست في بيع الدراهم و الدنانير بجنسها كما في الكفاية و قولنا بما اشترى به يخرج الوضعية و هي البيع بالنقصان مما اشترى به و قولنا مع فضل يخرج التولية و هي البيع بمثل ما اشترى به و صورتها اي المرابحة ان يقول البائع بعت منك هذا بما اشتريته مع زيادة كذا في جامع الرموز و البرجندي •

الترجيح بالجيم في اللغة جعل الشيئ راجحا اي فاضلا غالبا زائدا و يطلق مجازا على اعتقاد الرجحان • و في اصطلاح الاصوليين بيان الرجحان و اثباته و الرجحان زيادة احد المثلين المتعارضين على الآخر وصفا و معنى قولهم وصفا ان الترجيح يقع بما لا عبرة له في المعارضة فكان بمنزلة الوصف التابع للمزيد عليه لا بما يصلح اصلا او تقوم به المعارضة من وجه كرجحان الميزان فانه عبارة عن زيادة بعد ثبوت المعادلة بين كفتي الميزان و تلك الزيادة على وجه لا تقوم بها المماثلة ابتداء و لا تدخل تحت الوزن منفردة عن المزيد عليه قصدا في العادة كالدانق او الحبة او الشعيرة في مقابلة العشرة لا يعتبر وزنه عادة ولا يفرد لها الوزن في مقابلها بل يهدر و يجعل كان لم يكن بخلاف الستة او السبعة و نحوهما اذ اقوبلت بالعشرة فان ذلك لا يسمى ترجيحا لان الستة و نحوها يعتبر وزنها في مقابلة العشرة و لا تهدر و هذا مأخوذ من قوله عليه السلام للوزّان حين اشترى سراويلا بدرهمين زِنْ و ارجح فانا معاشر الانبياء هٰكذا نزن فمعنى ارجح زد عليه فضلا قليلا يكون تابعا بمنزلة الاوصاف كزيادة الجودة لا قدرا يقصد بالوزن عادة للزوم الربوا في قضاء الديون اذ لا يجوز ان يكون هبة لبطلان هبة المشاع فخرج بهذا القيد الترجيح بكثرة الادلة بان يكون في احد الجانبين حديث واحد و قياس واحد و في الآخر حديثان او قياسان و ان ذهب اليه البعض من اصحاب الشافعي و من اصحاب ابي حنيفة رح و بالجملة اذا دل دليل على ثبوت شيئ و الآخر على انتفائه فاما ان يتساويا في القوة اولا و على الثاني اما ان تكون زيادة احدهما بمنزلة التابع و الوصف اولا ففي الصورة الاولى معارضة حقيقة و لا ترجيح و في الثانية معارضة مع ترجيح و في الثالثة لا معارضة حقيقة فلا ترجيح لابتنائه على التعارض المنبئ عن التماثل فلا يقال النص راجح على القياس و ما ذكرنا من معنى الترجيح هو معنى ما قيل الترجيح اقتران الدليل الظني بامر يقوى به على معارضة هكذا في التلويح و بعض شروح الحسامي و في العضدي الترجيح في الاصطلاح اقتران الامارة

بمايقوى به على معارضها و للفقهاء ترجيح خاص يحتاج اليه في استنباط الاحكام وذلك لا يتصور فيما ليس فيه دلالة على الحكم اصلا ولا فيما دلالته عليه قطعية اذ لا تعارض بين قطعيين و لا بين قطعي و ظني بل لابد من اقتران امر بما يقوى به على معارضها فهذا الاقتران الذي هو سبب الترجيح هو المسمى بالترجيح في مصطلح القوم و طرق الترجيح كثيرة تطلب من التوضيح و العضدي و غيرهما ٭

الترشيح عند اهل البيان من اهل الفرس يطلق على قسم من الاستعارة كما يجيئ في فصل الراء من باب العين و من اهل العرب يطلق على معان منها ترشيح التشبيه و هو ذكر ما يلايم المشبه به كذكر الانشاب في قولهم اظفار المنية الشبيهة بالسبع انشبت فلانا و التخييل و هو اثبات ما يلازم المشبه به للمشبه كاثبات الاظفار اللازمة للسبع للمنية المشبه و منها ترشيح المجاز اللغوي و هو ذكر ما يلايم المعنى الحقيقي نحو اطو لكن في قوله عليه السلام اسرعكن لحوقا بي اطو لكن يدا فانه ترشيح للمجاز اعني اليد المستعملة في النعمة و منها ترشيح المجاز العقلي و هو ذكر ما يلايم ما هو له نحو ٭ شعر ٭ و اذ المنية انشبت اظفارها ٭ لَاَصَبْتَ كل تميمة لاتنفع ٭ فان ذكر الانشاب ترشيح لاثبات الاظفار للمنية على مذهب صاحب التلخيص و منها ترشيح الاستعارة المصرحة و هو ذكر ما يلايم المستعار منه و يجب اقترانه بلفظ المشبه به و يجيئ بيانه في ذكر الاستعارة المرشحة و كذا ترشيح الاستعارة بالكناية اذ هو ايضا ذكر ما يلايم المستعار منه فالانشاب في قولهم اذ المنية انشبت اظفارها ترشيح للاستعارة بالكناية فان قلت كما ان الاظفار من لوازم المشبه به و هو السبع فكذا الانشاب فما وجه جعل اثبات الاول تخييلا و اثبات الثاني ترشيحا قلت اذا اجتمع لازمان للمشبه به في الكلام فايهما اقوى اختصاصا و تعلقا به فاثباته تخييل و ايهما دونه فاثباته ترشيح و لا شك ان الاظفار اقوى اختصاصا و تعلقا بالسبع من الانشاب فيكون اثباته تخييلا و اثبات الانشاب ترشيحا هكذا يستفاد مما ذكر ابو القاسم في حاشية المطول في فصل تحقيق الاستعارة بالكناية و الحق في الجواب ان الانشاب ليس لازما للسبع لان لازم الشيئ ما يمتنع انفكاكه عنه و الانشاب يجوز انفكاكه عن السبع لان الانشاب فعل من افعال السبع يمكن ان يفارق عن بعض افراده و انكان لازما عادة بالنظر الى جنس السبع بخلاف الاظفار كما لا يخفى) و يؤيد هذا ما ذكر الچلپي في حاشية المطول في خطبة التلخيص في قوله و به يكشف عن وجوه الاعجاز في نظم القرآن استارها و هو ان الترشيح ان يذكر شيئ يلايم المشبه به ان كان في الكلام تشبيه او المستعار منه انكان فيه استعارة او المعنى الحقيقي ان كان مجاز مرسل كما في قوله عليه السلام اسرعكن لحوقا بي اطو لكن يدا فان اطو لكن ترشيح لليد و هي مجاز عن النعمة و الظاهر من شرح الشريف للمفتاح ان الترشيح انما يكون للمجاز اللغوي لا العقلي انتهى ٭ و في بعض الرسائل المستعار منه عند السكاكي في الاستعارة بالكناية هو المشبه الذي يعبر عنه غير السكاكي بالمستعار له انتهى ٭ و اما عند غيره فالمستعار منه في الاستعارة بالكناية هو المشبه به ٭

والمفهوم من الاطول ان الترشيح في الاستعارة بالكناية هو ذكر ما يلايم المستعار له حيث قال ما يقارن بما يلايم المستعار له في الاستعارة بالكناية ترشيح ايضا ومنها ترشيح الايهام و يجيئ في فصل الميم من باب الواو

الروح بالضم وسكون الواو اختلف الاقوال في الروح فقال كثير من ارباب علم المعاني و علم الباطن و المتكلمين لا نعلم حقيقته ولا يصح وصفه و هو مما جهل العباد بعلمه مع التيقن بوجوده بدليل قوله تعالى يسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربي و ما أوتيتم من العلم الا قليلا روي ان اليهود قالوا لقريش اسألوا عن محمد عن ثلثة اشياء فان اخبركم عن شيئين و امسك عن الثالثة فهو نبي اسألوه عن اصحاب الكهف و عن ذى القرنين و عن الروح فسألوا رسول الله صلى الله عليه و آله وسلم عنها فقال عليه السلام غدا اخبركم و لم يقل ان شاء الله تعالى فانقطع الوحي اربعين يوما ثم نزل ولا تقولن بشيئ اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله تعالى ثم فسر لهم. قصة اصحاب الكهف و قصة ذى القرنين وابهم قصة روح فنزل و ما أوتيتم من العلم الا قليلا • و منهم من طعن في هذه الرواية و قال ان الروح ليس اعظم شانا من الله تعالى فاذا كانت معرفته تعالى ممكنة بل حاصلة فاي معنى يمنع من معرفة الروح و ان مسئلة الروح يعرفها اصاغر الفلاسفة و اراذل المتكلمين فكيف لا يعلم الرسول عليه السلام حقيقته مع انه اعلم العلماء و افضل الفضلاء • قال الامام الرازي بل المختار عندنا انهم سألوا عن الروح وانه صلوات الله عليه و سلامه اجاب عنه على احسن الوجوه بيانه ان المذكور في الآية انهم سألوه عن الروح و السوال يقع على وجوه احدها ان يقال ما ماهيته هو متحيز او حال في المتحيز او موجود غير متحيز ولا حال فيه و ثانيها ان يقال اهو قديم او حادث و ثالثها ان يقال اهو هل يبقى بعد فناء الاجسام او يفني و رابعها ان يقال ما حقيقة سعادة الارواح و شقاوتها و بالجملة فالمباحث المتعلقة بالروح كثيرة وفي الآية ليست دلالة على انهم عن اي هذه المسائل سألوا الا انه تعالى ذكر في الجواب قل الروح من امر ربي و هذا الجواب لا يليق الا بمسئلتين احدهما السوال عن الماهية اهو عبارة عن اجسام موجودة في داخل البدن متولدة عن امتزاج الطبائع و الاخلاط او عبارة عن نفس هذا المزاج و التركيب او عن عرض آخر قائم بهذه الاجسام او عن موجود يغاير عن هذه الاشياء فاجاب الله تعالى عنه بانه موجود مغاير لهذه الاشياء بل هو جوهر بسيط مجرد لا يحدث الا بمحدث قوله كن فيكون فهو موجود يحدث من امر الله وتكوينه و تأثيره في افادة الحيوة للجسد ولايلزم من عدم العلم بحقيقته المخصوصة نفيه مطلقا و هو المراد من قوله و ما أوتيتم من العلم الا قليلا و ثانيتهما السوال عن قدمها و حدوثها فان لفظ الامر قد جاء بمعنى الفعل كقوله تعالى و ما امر فرعون برشيد فقوله من امر ربي معناه من فعل ربي فهذا الجواب يدل على انهم سألوه عن قدمه و حدوثه فقال بلى هو حادث و انما حصل بفعل الله و تكوينه ثم احتج على حدوثه بقوله و ما أوتيتم من العلم الا قليلا يعنى ان الارواح في مبدء الفطرة خالية عن العلوم كلها ثم تحصل فيها المعارف و العلوم فهي لا تزال متغيرة عن حال الى حال

و التغير من امارات الحدوث انتهى ثم القائلون بعدم امتناع معرفة الروح اختلفوا في تفسيره على اقوال كثيرة قيل ان الاقوال بلغت المائة فمنهم من ذهب الى ان الروح الانساني و هو المسمى بالنفس الناطقة مجرد • ومنهم من ذهب الى انه غير مجرد • ثم القائلون بعدم التجرد اختلفوا على اقوال فقال النظام انه اجسام لطيفة سارية في البدن سريان ماء الورد في الورد باقية من اول العمر الى آخره لا يتطرق اليه تحلل و لا تبدل حتى اذا قطع عضو من البدن انقبض ما فيه من تلك الاجزاء الى سائر الاعضاء انما المتحلل و المتبدل من البدن فضل ينضم اليه و ينفصل عنه اذ كل احد يعلم انه باق من اول العمر الى آخره ولا شك ان المتبدل ليس كذلك و اختار هذا الامام الرازي و امام الحرمين و طائفة عظيمة من القدماء كما في شرح الطوالع • وقيل انه جزء لايتجزى في القلب لدليل عدم الانقسام و امتناع وجود المجردات فيكون جوهرا فردا و هو في القلب لانه الذي ينسب اليه العلم و اختاره ابن الراوندي • وقيل جسم هوائي في القلب • و قيل جزء لا يتجزى من اجزاء هوائية في القلب • وقيل هي الدماغ • وقيل هي جزء لايتجزى من اجزاء الدماغ ويقرب منه ما قيل جزء لا يتجزى في الدماغ • و قيل قوة في الدماغ مبدء للحس و الحركة • و قيل في القلب مبدء للحيوة في البدن • وقيل الحيوة • وقيل اجزاء نارية و هي المسماة بالحرارة الغريزية • وقيل اجزاء مائية هي الاخلاط الاربعة المعتدلة كما وكيفا • وقيل الدم المعتدل اذ بكثرته واعتداله تقوى الحيوة و بفنائه تنعدم الحيوة • و قيل الهواء اذ بانقطاعها تنقطع الحيوة طرفة عين فالبدن بمنزلة الزق المنفوخ فيه • وقيل الهيكل المخصوص المحسوس و هو المختار عند جمهور المتكلمين من المعتزلة و جماعة من الاشاعرة • وقيل المزاج و هو مذهب الاطباء فما دام البدن على ذلك المزاج الذي يليق به الانسان كان مصونا عن الفساد فاذا خرج عن ذلك الاعتدال بطل المزاج و تفرق البدن كذا في شرح الطوالع • وقيل الروح عند الاطباء جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة الاخلاط و بخاريتها كتكون الاخلاط من كثافتها و هو الحامل للقوى الثلث • وبهذا الاعتبار ينقسم الى ثلثة اقسام روح حيواني و روح نفساني و روح طبيعي كذا في الاقسرائي • وقيل الروح هذه القوى الثلث اي الحيوانية و الطبيعية و النفسانية وفي بحر الجواهر الروح عند الاطباء جوهر لطيف يتولد من الدم الوارد على القلب في البطن الايسر منه لان الايمن منه مشغول بجذب الدم من الكبد وقال ابن العربي انهم اختلفوا في النفس والروح • فقيل هما شيئ واحد • و قيل هما متغايران وقد يعبر عن النفس بالروح و بالعكس و هو الحق انتهى • و بالنظر الى التغاير وقع في مجمع السلوك من ان النفس جسم لطيف كلطافة الهواء ظلمانية غير زاكية منتشرة في اجزاء البدن كالزبد في اللبن و الدهن في الجوز و اللوز يعني سريان النفس في البدن كسريان الزبد في اللبن و الدهن في الجوز و اللوز و الروح نور روحاني آلة للنفس كما ان السرآلة لها ايضا فان الحيوة في البدن انما تبقى بشرط وجود الروح في النفس • و قريب من هذا ما قال في التعريف و اجمع

الجمهور على ان الروح معنى يحيى به الجسد • وفي الاصل الصغاران النفس جسم كثيف والروح فيه جسم لطيف والعقل فيه جوهر نوراني • وقيل النفس ريح حارة تكون منها الحركات والشهوات والروح نسيم طيب تكون به الحيوٰة • وقيل النفس لطيفة مودعة في القلب منها الاخلاق والصفات المذمومة كما ان الروح لطيف مودع في القلب منه الاخلاق والصفات المحمودة • وقيل النفس موضع نظر الخلق والقلب موضع نظر الخالق فان له سبحانه تعالى في قلوب العباد في كل يوم وليلة ثلثمائة وستين نظرة واما الروح الخفي ويسميه السالكون بالاخفى فهو نور الطف من السر والروح وهو اقرب الى عالم الحقيقة وثمه روح آخر الطف من هذه الارواح كلها ولا يكون هذا لكل واحد بل هو للخواص انتهى ويجيئ توضيح هذا في لفظ السر وبعض هذه المعاني قد سبق في لفظ الانسان ايضاء والقائلون بتجرد الروح يقولون الروح جوهر مجرد متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف واليه ذهب اكثر اهل الرياضات وقدماء المعتزلة وبعض الشيعة واكثر الحكماء كما عرفت في لفظ الانسان وهي النفس الناطقة ويجيئ تحقيقه في فصل السين من باب النون• وقال شيخ الشيوخ الروح الانساني السماوي من عالم الامر اي لا يدخل تحت المساحة والمقدار والروح الحيواني البشري من عالم الخلق اي يدخل تحت المساحة والمقدار وهو محل الروح العلوي والروح الحيواني جسماني لطيف حامل لقوة الحس والحركة ومحله القلب كذا في مجمع السلوك• قال في الانسان الكامل في باب الوهم اعلم ان الروح في الاصل بدخولها في الجسد وحلولها فيه لا تفارق مكانها ومحلها ولكن تكون في محلها وهي ناظرة الى الجسد وعادة الارواح انها تحل موضع نظرها فاي محل وقع فيه نظرها تحله من غير مفارقة لمركزها الاصلي وهذا امر يستحيله العقل ولا يعرف الا بالكشف ثم انه لما نظرت الى الجسم نظر الاتحاد وحلت فيه حلول الشيئ في هويته اكتسبت التصوير الجسدي بهذا الحلول في اول وهلة ثم لا تزال تكتسب منه اما الاخلاق الرضية الالٰهية فتصعد وتتنوبه في عليين واما الاخلاق البهيمية الحيوانية الارضية فتهبط بتلك الاخلاق الى سجين وصعودها هو تمكنها من العالم الملكوتي حال تصورها بهذه الصورة الانسانية لان هذه الصورة تكتسب الارواح ثقلها وحكمها فاذا تصور بصورة الجسد اكتسب حكمه من الثقل والحصر والعجز ونحوها فيفارق الروح بما كان له من الخفة والسريان لا مفارقة انفصال ولكن مفارقة اتصال لانها تكون متصفة بجميع اوصافها الاصلية ولكنها غير متمكنة من اتيان الامور الفعلية فتكون اوصافها فيها بالقوة لا بالفعل ولذا قلنا مفارقة اتصال لا انفصال فان كان صاحب الجسم يستعمل الاخلاق الملكية فان الروح تتقوى ويرفع حكم الثقل عن نفسها حتى لا تزال كذلك الى ان يصير الجسد في نفسه كالروح فيمشي على الماء ويطير في الهواء وان كان يستعمل الاخلاق البشرية فانه يتقوى على الروح حكم الرسوب والثقل فتنحصر في سجنه فتحشر غدا في السجين كما قال قائل بالفارسية • شعر • آدمي زادة طرفه معجونى است • از فرشته سرشته و ز حيوان • گر كند ميل اين شود بد

ازلی • ور کنه میك آن شود به ازلی • ثم انها لما تعشقت بالجسم و تعشق الجسم بها فهي ناظرة اليه مادام معتدلا في صحته فاذا سقم وحصل فيها الالم بسببه اخذت في رفع نظرها عنه الى عالمها الروحي اذ تفرغها فيه و لو كانت تكره مفارقة الجسد فانها تأخذ نظرها فترفعه من العالم الجسدي رفعا ما الى العالم الروحي كمن يهرب عن ضيق الى سعة و لو كان له في المحل الذي يضيق فيه من ينجيه فلا تحذير من الفرار ثم لاتزال الروح كذلك الى ان يصل الاجل المختوم فيأتيها عزرائيل عليه السلام على صورة مناسبة لحالها عند الله من الحسنة او القبيحة مثلا يأتي الى الظالم من عمال الديوان على صفة من ينتقم منه اوعلى صفة رسل الملك لكن في هيئة منكرة كما انه يأتي الى الصلحاء في صورة احب الناس اليهم و قد يتصور لهم بصورة النبي عليه السلام فاذا شهدوا تلك الصورة خرجت ارواحهم • و تصوره بصورة النبي عليه السلام و كذا لامثاله من الملائكة المقربين مباح لانهم مخلوقون من قوى روحية و هذا التصور من باب تصور روح الشخص بجسده فما تصور بصورة محمد عليه السلام الا روحه بخلاف ابليس عليه اللعنة و اتباعه المخلوقين من بشريته لانه عليه السلام ما تنبأ الا دما فيه شيئ من البشرية للحديث ان الملك شق قلبه فاخرج منه دما فطهر قلبه فالدم هي النفس البشرية وهي محل الشياطين فلذا لم يقدر احد منهم ان يتمثل بصورته لعدم التناسب وكذا يأتي الى الفرس بصورة الاسد ونحوه و الى الطيور على صفة الذابح و نحوه و بالجملة فلابد له من مناسبة الا من يأتيه على غير صورة مركبة بل في بسيط غير مرئي يهلك الشخص بشمه فقد تكون رائحة طيبة و قد تكون كريهة و قد لا تعرف رائحته بل يمر عليه كما لا يعرفه ثم ان الروح بعد خروجه من الجسد لي بعد ارتفاع نظره عنه اذ لا خروج و لا دخول ههنا لا يفارق الجسدية ابدا لكن يكون لها زمان تكون فيه ساكنة كالنائم الذي ينام و لا يرى شيئا في نومه و لا يعتد بمن يقول ان كل نائم لا بدله ان يرى شيئا فمن الناس من يحفظ ومنهم من ينساه و هذا السكون الاول هو موت الارواح الاترى الى الملائكة كيف عبر صلى الله عليه و سلم عن موتهم بانقطاع الذكر ثم اذا فرغ عن مدة هذا السكون المسمى بموت الارواح تصير الروح في البرزخ انتهى ما في الانسان الكامل و نقل ابن مندة عن بعض المتكلمين ان لكل نبي خمسة ارواح و لكل مؤمن ثلثة ارواح كذا في المواهب اللدنية • و في مشكوة الانوار تصنيف الامام حجة الاسلام الغزالي الطوسي ان مراتب الارواح البشرية النورانية خمس فالاولى منها الروح الحساس و هو الذي يتلقى ما يورده الحواس الخمس و كانه اصل الروح الحيواني و اوله اذ به يصير الحيوان حيوانا و هو موجود للصبي الرضيع • والثانية الروح الخيالي و هو الذي يتشبث ما اورده الحواس و يحفظ مخزونا عنه ليعرضه على الروح العقلي الذي فوقه عند الحاجة اليه و هذا لايوجد للصبي الرضيع في بداية نشوه و ذلك يولع للشيئ ليأخذه فاذا غيب عنه ينساه و لا ينازعه نفسه اليه الى ان يكبر قليلا فيصير بحيث اذا غيب عنه بكى و طلب لبقاء صورته المحفوظة في خياله و هذا قد يوجد في بعض

الحيوانات دون بعض و لا يوجد للفراش المتهافت على النار لانه يقصد النار لشغفه بضياء النار فيظن ان السراج كوة مفتوحة الى موضع الضياء فيلقي نفسه عليها فيتأذي به ولكنه اذا جاوزه وحصل في الظلمة عاد مرة اخرى و لو كان له الروح الحافظ المتشبث لما اداه الحس اليه من الالم لما عاوده بعد التضرر و الكلب اذا ضرب مرة بخشبة فاذا رأى تلك الخشبة بعد ذلك يهرب • و الثالثة الروح العقلي الذي به يدرك المعاني الخارجة عن الحس و الخيال و هو الجوهر الانسي الخاص و لا يوجد للبهيمة و لا للصبي و مدركاته المعارف الضرورية الكلية • والرابعة الروح الذكري الفكري وهو الذي اخذ المعارف العقلية فيوقع بينها تأليفات و ازدواجات ويستنتج منها معاني شريفة ثم اذا استفاد نتيجتين مثلا الف بينهما نتيجة اخرى و لا تزال تتزايد كذلك الى غير النهاية • و الخامسة الروح القدسي النبوي الذي يختص به الانبياء و بعض الاولياء و فيه يتجلي لوايح الغيب و احكام الآخرة و جملة من معارف ملكوت السموات و الارض بل المعارف الربانية التي يقصر دونها الروح العقلي و الفكري ولا يبعد ايها المعتكف في عالم العقل ان يكون وراء العقل طور آخر يظهر فيه ما لا يظهر في العقل كما لا يبعد كون العقل طورا وراء التميز و الاحساس ينكشف فيه عوالم و عجائب يقصر عنها الاحساس و التميز و لا يجعل اقصى الكمالات و قفا على نفسك الاترى كيف يختص بذوق الشعر قوم و يحرم عنه بعض حتى لا يتميز عندهم الالحان الموزونة عن غيرها انتهى • اعلم ان كل شيئ محسوس فله روح وفي تهذيب الكلام زعم الحكماء ان الملائكة هم العقول المجردة و النفوس الفلكية و الجن ارواح مجردة لها تصرف في العنصريات و الشيطان هو القوة المتخيلة و ان لكل فلك روحا كليا ينشعب منه ارواح كثيرة و المدبر لامر العرش يسمى بالنفس الكلي ولكل من انواع الكائنات روح يدبر امره يسمى بالطبائع التامة انتهى • و في الانسان الكامل اعلم ان كل شيئ من المحسوسات له روح مخلوق قام به صورته و الروح لذلك الصورة كالمعنى للفظ ثم ان لذلك الروح المخلوق روح الٰهي قام به ذلك الروح و ذلك الروح الالٰهي هو روح القدس المسمى بروح الارواح و هو المنزه عن الدخول تحت كلمة كن يعني انه غير مخلوق لانه وجه خاص من وجوه الحق قام به الوجود و هو المنفوخ في آدم فروح آدم مخلوق و روح الله غير مخلوق فذلك الوجه في كل شيئ هو روح الله و هو روح القدس اي المقدس عن النقائص الكونية و روح الشيئ نفسه و الوجود قائم بنفس الله و نفسه ذاته فمن نظر الى روح القدس في انسان رآها مخلوقة لانتفاء قديمين فلا قديم الا الله وحده و يلحق بذاته جميع اسمائه وصفاته لاستحالة الانفكاك و ما سوى ذلك فمخلوق فالانسان مثلا له جسد و هو صورته و روح هو معناه وسر هو الروح و وجه وهو المعبر عنه بروح القدس و بالسر الالٰهي و الوجود الساري فاذا كان الاغلب على الانسان الامور التي تقتضيها صورته وهي المعبر عنه بالبشرية و بالشهوانية فان روحه يكتسب الرسوب المعدني الذي هو اصل الصورة و منشاء محلها حتى كاد تخالف عالمها الاصلي لتمكن المقتضيات البشرية فيها فتقيدت بالصورة عن اطلاقها الروحي فصارت في سجن الطبيعة و العادة

وذلك في دار الدنيا مثال السجين في دار الآخرة بل عين السجين هو ما استقر فيه الروح لكن السجين في الآخرة سجن محسوس من النار وهي في الدنيا هذا المعنى المذكور لان الآخرة محل تبرز فيه المعاني صورا محسوسة وبعكسه الانسان اذا كان الاغلب عليه الامور الروحانية من دوام الفكر الصحيح و اقلال الطعام والمنام والكلام و ترك الامور التي تقتضيها البشرية فان هيكله يكتسب اللطف الروحي فيخطو على الماء و يطير في الهواء ولا يحجبه الجدران و بعد البلدان فتصير في أعلى مراتب المخلوقات وذلك هو عالم الارواح المطلقة عن القيود الحاصلة بسبب مجاورة الاجسام و هو المشار إليه بقوله ان الابرار لفي نعيم * فائدة * اختلفوا في المراد من الروح المذكور في قوله تعالى قل الروح من امر ربي على اقوال فقيل المراد به ما هو سبب الحيوة • وقيل القرآن يدل عليه قوله و كذلك او حينا اليك روحا من امرنا و ايضا فبالقرآن تحصيل حيوة الارواح وهي معرفة الله تعالى • و قيل جبرئيل لقوله نزل به الروح الامين على قلبك • و قيل ملك من ملكوت السموات هو اعظمهم قدرا و قوة وهو المراد من قوله يوم يقوم الروح والملائكة صفا ونقل عن علي رضي الله عنه انه قال هو ملك له سبعون الف وجه لكل وجه سبعون الف لسان لكل لسان سبعون الف لغة يسبح الله تعالى بتلك اللغات كلها و يخلق الله تعالى بكل تسبيحة ملكا يطير مع الملائكة الى يوم القيمة ولم يخلق الله تعالى خلقا اعظم من الروح غير العرش ولوشاء ان يبلع السموات السبع والارض السبع ومن فيهن بلقمة واحدة ولقائل ان يقول هذا ضعيف لان هذا التفصيل ما عرفه علي رضي الله عنه الامن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فلما ذكر النبي صلى الله عليه وآله وسلم ذلك الشرح لعلي رضي الله عنه فلم لم يذكره لغيره ولان ذلك الملك ان كان حيوانا واحدا وعاقلا واحدا لم يمكن تكثير تلك اللغات و ان كان المتكلم بكل واحدة من تلك اللغات حيوانا آخر لم يكن ذلك ملكا واحدا بل كان مجموع ملائكة ولان هذا شيء مجهول الوجود فكيف يسأل عنه كذا في التفسير الكبير • وقيل الروح خلق ليسوا بالملائكة على صورة بني آدم يأكلون ولهم ايد و ارجل و رؤس قال ابو صالح يشتبهون الناس وليسوا منهم • قال الامام الرازي في التفسير الكبير ولم اجد في القرآن ولا في الاخبار الصحيحة شيئا يمكن التمسك به في اثبات هذا القول و ايضا فهذا شيء مجهول فيبعد صرف هذا السوال اليه انتهى • قال صاحب الانسان الكامل الملك المسمى بالروح هو المسمى في اصطلاح الصوفية بالحق المخلوق به و الحقيقة المحمدية نظر الله تعالى الى هذا الملك بما نظر به نفسه فخلقه من نوره و خلق العالم منه وجعله محل نظره من العالم و من اسمائه امر الله هو اشرف الموجودات واعلاها مكانة و اسماها منزلة ليس فوقه ملك هو سيد المرسلين و افضل المكرمين اعلم انه خلق الله تعالى هذا الملك مرآة لذاته لا يظهر الله تعالى بذاته الا في هذا الملك و ظهوره في جميع المخلوقات انما هو بصفاته فهو قطب الدنيا و الآخرة و اهل الجنة و النار و الاعراف اقتضت الحقيقة الالهية في علم الله سبحانه ان لا يخلق شيئا الا ولهذا الملك فيه وجه يدور ذلك المخلوق

علی وجهه فهو قطبه لا یتعرف هذا الملک الی احد من خلق الله الا للانسان الکامل فاذا عرفه الولي علمه اشیاء فاذا تحقق بها صار قطبا تدور علیه رحی الوجود جمیعه لکن لا بحکم الاصالة بل بحکم النیابة و العاریة فاعرفه فانه الروح المذکور في قوله تعالی یوم یقوم الروح و الملائکة صفا یقوم هذا الملک فی الدولة الالٰهیة و الملائکة بین یدیه و قوفا صفا في خدمته و هو قائم في عبودیة الحق متصرف في تلک الحضرة الالٰهیة بما امره الله به و قوله لایتکلمون راجع الی الملائکة دونه فهوماً ذون له بالکلام مطلقا فی الحضرة الالٰهیة لانه مظهرها الاکمل و الملائکة و ان اذن لهم بالتکلم لم یتکلم کل ملک الا بکلمة واحدة لیس في طاقته اکثر من ذلک فلا یمکنه البسط فی الکلام فاول ما یتلقی الامر بنفوذ امر فی العالم خلق الله منه ملکا لا ئقا بذلک الامر فیرسله الروح فیفعل الملک ما امر به الروح و جمیع الملائکة المقربین مخلوقون منه کاسرافیل و میکائیل و جبرئیل و عزرائیل ومن هو فوقهم و هو الملک القائم تحت الکرسي و الملک المسمی بالمفصل و هو القائم تحت الامام المبین وهو لاء هم العالون الذین لم یؤمروا لسجود آدم کیف ظهروا علی کل من بني آدم فیتصورهم فی النوم بالامثال التي بها یظهر الحق للنائم فتلک الصور جمیعها ملائکة الله تنزل بحکم ما یأمرها الملک الموکل بضرب الامثال فیتصور بکل صورة للنائم و لهذا یری النائم ان الجماد یکلمه و لو لم یکن روحا متصورا بالصورة الجمادیة لم یکن یتکلم و لذا قال علیه السلام الرؤیا الصادقة وحي من الله وذلک لان الملک ینزل به و لما کان ابلیس علیه اللعنة من جملة المأمورین بالسجود و لم یسجد امر الشیاطین وهم نتیجته و ذریته ان یتصوروا للنائم بما یتصور به الملائکة فظهرت المرایا الکاذبة اعلم ان هذا الملک له اسماء کثیرة علی عدد وجوهه یسمی بالاعلی و بروح محمد صلی الله علیه وآله و سلم و بالعقل الاول و بالروح الالٰهي من تسمیة الاصل بالفرع و الافلیس له فی الحضرة الالٰهیة الا اسم واحد و هو الروح انتهی • و ایضا یطلق الروح عند اهل الرمل علی عنصر النار پس آتش لحیان را مثلا روح اول گویند و آتش نصرة الخارج را روح دوم • و در بعضی رسائل گفته نار را روح گویند و باد را عقل و آب را نفس و خاک را جسم پس آتش اول را روح اول گویند تا نفي که روح هفتم است و باد اول را عقل اول نامند تا عتبة الداخل که عقل هفتم است و آب اول را نفس اول گویند تاعتبة الداخل که آب هفتم و خاک اول را جسم اول گویند تاعتبة الداخل که جسم هفتم است انتهی • وفی کلیات ابی البقاء الروح بالضم هو الریح المتردد في مخارق البدن و منافذه و اسم للنفس و اسم ایضا للجزء الذي تحصل به الحیٰوة و استجلاب المنافع و استدفاع المضار • و الروح الحیواني جسم لطیف منبعه تجویف القلب الجسماني و ینتشر بواسطة العروق الی سائر اجزاء البدن و الروح الانساني لا یعلم کنهه الا الله تعالی • ومذهب اهل السنة و الجماعة ان الروح و العقل من الاعیان و لیسا بعرضین کما ظنته المعتزلة و غیرهم و انهما یقبلان الزیادة من الصفات الحسنة و القبیحة کما تقبل العین الناظر غشاوة و رمدا و الشمس انکسافا

و لهذا وصف الروح بالامارة بالسوء مرة و بالمطمئنة اخرى • و ملخص ما قال الغزالي ان الروح ليس بجسم يحل البدن حلول الماء في اناء و لا هو عرض يحل القلب و الدماغ حلول العلم في العالم بل هو جوهر لانه يعرف نفسه و خالقه و يدرك المعقولات و هو باتفاق العقلاء جزء لا يتجزى و شيئ لا ينقسم الا ان لفظ الجزء غير لائق به لان الجزء مضاف الى الكل و لا كل ههنا فلا جزء الا ان يراد به ما يريد القائل بقوله الواحد جزء من العشرة فاذا اخذت جميع ما به قوام البدن في كونه انسانا كان الروح واحدا من جملتها لا هو داخل فيه و لا هو خارج عنه و لا هو منفصل منه و لا هو متصل به بل هو منزه عن الحلول في المحال و الاتصال بالاجسام و الاختصاص بالجهات مقدس عن هذه العوارض و ليس هذا تشبيها و اثباتا لاخص وصف الله تعالى في حق الروح بل اخص وصف الله تعالى انه قيوم اي قائم بذاته و كل ما سواه قائم به فالقيومية ليست الا لله تعالى و من قال ان الروح مخلوق اراد انه حادث و ليس بقديم و من قال ان الروح غير مخلوق اراد انه غير مقدر بكمية فلا يدخل تحت المساحة و التقدير ثم اعلم ان الروح هو الجوهر العلوي الذي قيل في شانه قل الروح من امر ربي يعني انه موجود بالامر و هو الذي يستعمل في ما ليس له مادة فيكون وجوده زمانيا لا بالخلق و هو الذي يستعمل في ماديات فيكون وجوده آنيا فبالامر توجد الارواح و بالخلق توجد الاجسام المادية قال الله تعالى و من آياته ان تقوم السماء و الارض بامره و قال الشمس و القمر و النجوم مسخرات بامره و الارواح عندنا اجسام لطيفة غير مادية خلافا للفلاسفة فاذا كان الروح غير مادي كان لطيفا نورانيا غير قابل للانحلال ساريا في الاعضاء للطافته و كان حيا بالذات لانه عالم قادر على تحريك البدن و قد ألف الله الروح و النفس الحيوانية فالروح بمنزلة الزوج و النفس الحيوانية بمنزلة الزوجة و جعل بينهما تعاشقا فمادام في البدن كان البدن حيا يقظان و ان فارقه لا بالكلية بل تعلقه باق كان البدن نائما و ان فارقه بالكلية فالبدن ميت • ثم هي اصناف بعضها في غاية الصفاء و بعضها في غاية الكدورة و بينهما مراتب لا تحصى و هي حادثة اما عندنا فلان كل ممكن حادث لكن قبل حدوث الاجسام لقوله عليه الصلوة و السلام خلق الارواح قبل الاجسام بالفي عام و عند ارسطو حادثة مع البدن و عند البعض قديمة لان كل حادث مسبوق بالمادة و لا مادة له و هذا ضعيف و الحق ان الجوهر الفائض من الله تعالى المشرف بالاختصاص بقوله تعالى و نفخت فيه من روحي الذي من شانه ان يحيى به ما يتصل به لا يكون من شانه ان يفني مع امكان هذا و الاخبار الدالة على بقائه بعد الموت و اعادته في البدن و خلوده دالة على بقائه و ابديته و اتفق العقلاء على ان الارواح بعد المفارقة عن الابدان تنقل الى جسم آخر لحديث ان ارواح المؤمنين في اجواف طير خضر الى آخره و روي ارواح الشهداء الخ و منعوا لزوم التناسخ لان لزومه على تقدير عدم عودها الى جسم نفسها الذي كانت فيه و ذلك غير لازم بل انما يعاد الروح في الاجزاء الاصلية انما التغير في الهيئة و الشكل و اللون و غيرها

من الاعراض و العوارض و لفظ الروح في القرآن جاء لعدة معان الاول بمعنى حيوة البدن نحو قوله تعالى يسئلونك عن الروح و الثاني بمعنى الامر نحو و روح منه و الثالث بمعنى الوحي نحو تنزل الملائكة و الروح و الرابع بمعنى القرآن نحو و او حينا اليك روحا من امرنا و الخامس الرحمة نحو و ايدهم بروح منه و السادس جبرئيل نحو فارسلنا اليها روحنا انتهى من كليات ابى البقاء • و في الاصطلاحات الصوفية الروح في اصطلاح القوم هي اللطيفة الانسانية المجردة و في اصطلاح الاطباء هو البخار اللطيف المتولد في القلب القابل لقوة الحيوة و الحس و الحركة و يسمى هذا في اصطلاحهم النفس فالمتوسط بينهما المدرك الكليات و الجزئيات القلب و لا يفرق الحكماء بين القلب و الروح الاول و يسمونها النفس الناطقة • وفي الجرجاني الروح الانساني و هو اللطيفة العالمة المدركة من الانسان الراكبة على الروح الحيواني نازل من الامر يعجز العقول عن ادراك كنهه و ذلك الروح قد يكون مجردة و قد يكون منطبقة في البدن • والروح الحيواني جسم لطيف منبعه تجويف القلب الجسماني و ينتشر بواسطة العروق الضوارب الى سائر اجزاء البدن • والروح الاعظم الذي هو الروح الانساني مظهر الذات الالهية من حيث ربوبيتها لذلك لايمكن ان يحوم حولها حائم و لا يروم وصلها رائم لا يعلم كنهها الا الله تعالى و لا ينال هذه البغية سواء و هو العقل الاول و الحقيقة المحمدية و النفس الواحدة و الحقيقة الاسمائية و هو اول موجود خلقه الله على صورته و هو الخليفة الاكبر و هو الجوهر النوراني جوهريته مظهر الذات و نورانيته مظهر علمها و يسمى باعتبار الجوهرية نفسا واحدة و باعتبار النورانية عقلا اولا و كما ان له في العالم الكبير مظاهر و اسماء من العقل الاول و القلم الاعلى و النور و النفس الكلية و اللوح المحفوظ وغير ذلك كذلك له في العالم الصغير الانساني مظاهر واسماء بحسب ظهوراته و مراتبه • وفي اصطلاح اهل الله و غيرهم و هي السر و الخفي و الروح والقلب والكلمة و الروع و الفواد والصدر و العقل و النفس •

المستريح من العباد من اطلعه الله تعالى على سر القدر لانه يرى ان كل مقدور يجب و قوعه في وقته المعلوم و كل ما ليس بمقدور يمتنع وقوعه فاستراح من الطلب والانتظار لما لا يقع و الحزن و التحسر على مافات و الصبر و التسليم على ما وقع كما قال الله تعالى ما اصاب من مصيبة في الارض الآية و لهذا قال انس رضي الله عنه خدمته صلى الله عليه وسلم عشر سنين فلم يقل شيئ فعلتَه لم فعلتَه و لا شيئ تركتَه لم تركتَه انتهى كذا في الاصطلاحات الصوفية •

روح الالقاء هو الملقى الى القلب علم الغيوب و هو جبرئيل عليه السلام و قد يطلق على القرآن و هو المشار اليه في قوله تعالى ذو العرش يلقى الروح من امره على من يشاء من عباده •

الارواح جمع روح وهي كما تطلق على ما عرفت كذلك تطلق على قسم من المعدنيات فان الحكماء قسموا المعدنيات الى ارواح و اجساد و احجار و يجيئ في فصل النون من باب العين •

روحاني بالضم آدمي و پري و قيل آنكه خود روح باشد نه تن مثل فرشتگان و پريان كذا في كشف اللغات • وفي الصراح روحاني بالضم فرشته و پري و يقال لكل شيء ذي روح ايضا • روحانيون الجمع •

الارواح جمع روح و هي كما تطلق على ما عرفت كذلك تطلق على قسم من المعدنيات فان الحكماء قسموا المعدنيات الى ارواح و اجساد و احجار و يجيء في فصل النون من باب العين •

التراويح جمع ترويحة وهي في الاصل اسم للجلسة مطلقة و سميت الجلسة التي بعد اربع ركعات في ليالي رمضان بالترويحة لاستراحة الناس بها ثم سميت كل اربع ركعات ترويحة مجازا لما في آخرها من الترويحة كذا في الدرر • وفي البرجندي التراويح جمع ترويحة و هي في الاصل ايصال الراحة مرة واحدة • و في الشرع اسم لاربع ركعات مخصوصة في ليالي رمضان وهي سنة مؤكدة • و التراويح بالجمع اسم لمجموع عشرين ركعة فيها •

الريحان بالفتح و سكون المثناة التحتانية لغةً نبات لا ساق له و عرفا نبات له رائحة طيبة كما في الاختيار لكن في المغرب ان الريحان نبات طاب ريحه • و عند الفقهاء ما لساقه رائحة طيبة كما لورقه كالآس و الورد ما لورقه رائحة طيبة فحسب كالياسمين • و في جامع ابن بيطار ان الورد زهر كل شجر و اشتهر في الزهر الذي يؤخذ منه العرق كذا في جامع الرموز في كتاب الايمان في آخر فصل من حلف لا يدخل بيتا • و ذكر في الظهيرية ان الورد و الياسمين من الاشجار و الريحان ما ليس له شجر كذا في البرجندي • مثل لفظ النجم فانه يقال لنبات لا ساق له كاليقطين و الشجر نبات له ساق •

الريح بالكسر باد و بوي و دخان و الرياح الجمع و كذا الارواح بسبب ان الياء كانت فيهما واوا باد را نزد اهل رمل عقل نيز گويند كما مر قبيل هذا في لفظ الروح • و الريح الغليظة عند الاطباء هي الريح التي تطول مدة لبثها في بعض تجاويف البدن و تغلظ كما يغلظ الهواء الذي يطول لبثه في بعض الآبار • و ريح الشوكة عندهم مادة حادة تجري في العظم و تكسره و تفسده • و ريح الصبيان عندهم هي ريح غليظة تعرض في داخل الرأس و تمدده حتى يفتح شئونه • و ريح البواسير عندهم هي ريح غليظة عسرة التحلل تحدث وجعا مثل وجع القولنج تصعد مرة الى الظهر و الشراسيف و اطراف الكلية و تنزل اخرى الى الخصيتين و القضيب و حوالي المقعدة • و ريح الرحم عندهم مادة نفاخة في الرحم بسبب اجتماع الرطوبات اللزجة • و رياح الافرسة عندهم زوال فقرة من فقرات الظهر عن موضعه لرياح غليظة تحتقن تحتها و تمددها تمديدا شديدا و هي من اقسام الحدبة كذا في بحر الجواهر •

فصل الخاء * الرخ بالضم مهرهٔ شطرنج و آن در اصل بتشديد است فارسيان بتخفيف استعمال كنند و نام جانوري بزرگ كه پيل و كرگ طعمهٔ اوست و بمعني رخساره و طرف و جانب و نبات تازه كذا في مدار الافاضل • و در اصطلاح صوفيان عبارت است از ظهور تجلي جمالي كه سبب وجود اعيان عالم و سبب ظهور اسماى حق است • و در گلشن راز رخ را بصفات لطف الهي تشبيه كرده اند چون لطيف

و هادي و رازق ٭ و بندگي شيخ جمال فرموده که رخ عبارت از واحديت يعني مرتبهٔ تفصيل اسماء و نيز رخ اشارت الهي است باعتبار ظهور کثرت اسمائي و صفاتي از وي کذا في کشف اللغات ٭ و در بعضی رسائل صوفيه مذکور است که رخ نزد صوفيه تجليات الهي را گويند که در مادّه بود ٭

الرسخ عند الحکماء هو انتقال النفس الناطقة من بدن الانسان الی الاجسام النباتية ويجيئ في لفظ النسخ في فصل الخاء المعجمة من باب النون ٭

فصل الدال

الرد في اللغة الصرف و في الاصطلاح صرف ما فضل عن فرض ذوي الفروض و لا يستحق له احد من العصبات اليهم بقدر حقوقهم هٰکذا في الجرجاني) ٭ وهوضد العول اذ بالعول ينتقص سهام ذوي الفروض و يزداد اصل المسئلة وبالرد يزداد السهام و ينتقص اصل المسئلة وبعبارة اخری في العول يفضل السهام علی المخرج و في الرد يفضل المخرج علی السهام کذا في الشريفية مثلا اذ ترك شخص بنتا واحدة فاصل المسئلة من اثنين اذ للبنت هٰهنا النصف فلما اعطي للبنت واحد من اثنين بقي واحد ولما لم يکن هٰهنا عصبة رد الواحد الباقي الی البنت فصار المسئلة حينئذ من واحد بعد کونها في الاصل من اثنين فقد انتقص اصل المسئلة ٭ وعند المنجمين يطلق علی نوع من الاتصال کما يجيئ في فصل اللام من باب الواو ٭ وعند المحاسبين اسم عمل مخصوص وهو ان تنظر بين عدد الکسر و مخرجه نسبة فان کانت النسبة بينهما تباينا فلا يعمل فيه اذ لا رد حينئذ کواحد من خمسة يعبر عنه بالخمس وان کانت توافقا فيقسم کل من عدد الکسر و المخرج علی عدد ثالث عاد لهما و ان کانت تداخلا فيقسم الاکثر منهما علی الاقل ثم يقسم الاقل علی نفسه ثم ينصب الخارج من قسمة عدد الکسر الی الخارج من قسمة المخرج فيحصل المطلوب فالستة من الثمانية يعبر عنها بثلثة ارباع و الاثنان من الثمانية يعبر عنه بالربع و انما فعلوا ذلك لان النسبة بين الکسر و مخرجه توجد في اعداد غير متناهية و المختار عندهم اقل عددين علی نسبتهما ليسهل الحساب و يقرب الی الفهم و ايراد ما سواهما تبيع ٭ و قد يطلق الرد عندهم علی عمل من اعمال الجبر و المقابلة و يقابله التکميل و ذلك انهم قالوا اذا کان في احد المعادلين اکثر من مال واحد رد الی الواحد و ان کان في احدهما اقل من مال واحد يکمل و يؤخذ سائر الاجناس في العملين بتلك النسبة بان يقسم عدد کل جنس علی عدد الاموال فيخرج من قسمة المال علی نفسه واحد مثلا خمسة اموال وعشرة اشياء تعدل ثلثين قسمنا کلا من الخمسة و العشرة و الثلثين علی خمسة لانها عدد المال فخرج مال واحد و شيئان يعدل ستة و يسمی هذا العمل بالرد ومرجعه الی المقابلة اذ فيه اسقاط المشترك بين الطرفين من الطرفين و ان کان نصف مال وخمسة اشياء مثلا معادلا لسبعة قسمنا کلا من النصف و الخمسة و السبعة علی النصف فخرج مال واحد و عشرة اشياء يعدل اربعة عشر عددا و يسمی هٰذا العمل بالتکميل و مرجعه الی الجبر کما لا يخفی وان شئت توضيح ما ذکرنا مع البراهين فارجع الی

شرحنا لضابط قواعد الحساب المسمى بموضح البراهين فى فصل ضرب الكسور . و في مقدمة علم الجبر والمقابلة • وقيل الرد الى الواحد رد و كذا التكميل الى تكميل اما اخذ سائر الاجناس فى العملين بتلك النسبة فيسمى تعديلا كذا في بعض الرسائل •

رد العجز على الصدر عند اهل البديع هو التصدير و يجيئ في فصل الراء من باب الصاد •

الترديد عند الاصوليين و المنطقيين هو ايراد اوصاف الاصل و حصرها و ابقاء البعض و ابطال البعض الآخر لتثبت علية الباقي و يسمى بالسير و التقسيم و بالسبر ايضا و يجيئ في فصل الراء من باب السين • وعند اهل البديع هوان تعلّق الكلمة فى المصراع اوالفقرة بمعنًى ثم تعلّق هي بعينها بمعنًى آخر كقوله تعالى حتى نُؤتي مثل ما اُوتي رسل الله الله اعلم حيث يجعل رسالته الآية فلفظ الله علق بالرسل ثم هو بعينه علق باعلم كذا فى المطول قبيل الخاتمة • وجعله صاحب الاتقان من انواع اطناب الزيادة بالتكرير و يجيئ في فصل الراء من باب الكاف • وقد يطلق الترديد بمعنى قريب من معنًى التقسيم والفرق بينهما انما هو بوجود القدر المشترك فى التقسيم دون الترديد كما يجيئ في فصل الميم من باب القاف •

المرتد شرعا هو الذي يكفر بعد الايمان و يجيئ في بيان اقسام الكفر •

الرصد بالفتح و سكون الصاد و فتحها ايضا كما فى المنتخب فى الاصل جمع راصد و هو الذي يقعد بالمرصاد اي الطريق للحراسة ثم اطلق في عرف المنجمين على جمع يرصدون الكواكب اي ينتظرون حركتها و بلوغها الى مواضع معينة ثم سمي الموضع الذي يرصدون فيه بالرصد تسمية المحل باسم الحال كذا ذكر الفاضل عبد العلي البرجندي في حاشية الچغمني في باب حركات الافلاك • و درسراج الاستخراج ميگويد رصد نزد منجمان عبارت است از نظر كردن در احوال اجرام علويه بآلتى مخصوص كه حكما بجهت آن غرض وضع كرده اند تا بدان آلت دانسته شود مواضع ستارگان در فلك و مقدار حركت ايشان در طول و عرض و ابعاد آنها از يكديگرو از زمين و بزرگي و كوچكي اجرام ايشان و آنچه بدان ماند • و فائدهٔ رصد آنست كه اگر در مواضع كواكب در ايام خالى ظاهر شود آنرا صاحب رصد درست كند تا در استخراج خطا واقع نشود چه اگريكدرجه تقويم كوكبى خطا باشد يكسال در سيرات تفاوت شود و اگريكدقيقه خطا افتد شش روز تفاوت شود •

الارصاد لغة نصب الرقيب فى الطريق من رصدتُه رقبتُه وعند اهل البديع هو ان يجعل قبل العجز من البيت او الفقرة ما يدل عليه اذا عرف الروي و يسميه البعض بالتسهيم نحو و ما كان الله ليظلمهم و لكن كانوا انفسهم يظلمون • وقيد اذا عرف الروي اشارة الى انه انما يجب فهم العجز بالنسبة الى من يعرف الروي فانه قد يكون من الارصاد ما لا يعرف فيه العجز لعدم معرفة حرف الروي كقوله تعالى و ما كان الناس الا امة واحدة فاختلفوا و لو لا كلمة سبقت من ربك لقضي بينهم فيما فيه يختلفون

فانه لولم يعرف ان حرف الروي النون لربما توهم ان العجزههنا فيما فيه اختلفوا وكقول الشاعر • شعر • احلت دمي من غير جرم و حرمت • بلا سبب يوم اللقاء كلامي • فليس الذي احللته بمحلل • و ليس الذي حرمته بحرام • فانه لولم يعرف ان القافية مثل سلام و كلام لربما توهم ان العجز بحرم كذا في المطول • قيل يفهم من هذا ان معرفة الروي قد لا يكفي بل لابد معها من معرفة القافية فان مجرد معرفة ان الروي في البيت الميم لا يكفي في معرفة ان القافية حرام لجواز ان يتوهم انه محرم • و يمكن ان يقال انه ليس المراد به ان هذه الدلالة محصورة على معرفة الروي بل المراد به انه لا تحصل بدونها و ان توقف على شيء آخر كذا ذكر الچلپي •

الترعيد بالعين المهملة عند بعض متأخري القرآء هو ان يرعد صوت القرآن كالذي يرعد من برد اوالم و هو منهي كذا في الاتقان •

الرمد بالفتح وفتح الميم يطلق عند قدماء الاطباء على الورم الحار الدموي الحادث في الملتحم ومتى كان حصوله من غير هذه المادة فانه لا يسمى رمدا بل تكدرا • و اما عند المتأخرين فيطلق على كل ورم يحدث في الملتحم سواء كان سببه موادا حارة او باردة • و من له هذه العلة يسمى ارمد كذا في بحر الجواهر • و في الوافية وقد يطلق على كل موئلم للعين •

الارادة هي في اللغة نزوع النفس و ميلها الى الفعل بحيث يحملها عليه و النزوع الاشتياق و الميل المحبة و القصد فعطف الميل على النزوع للتفسير • قيل و فائدته الاشارة الى انها ميل غيراختياري و لا يشترط في الميل ان يكون عقيب اعتقاد النفع كما ذهب اليه المعتزلة بل مجرد ان يكون حاملا على الفعل بحيث يستلزمه لانه مخصص للوقوع في وقت ولا يحتاج الى مخصص آخر و قوله بحيث متعلق بالميل و حمل الميل للنفس على الفعل جعلها متوجهة لا يقاعه • وتقال ايضا للقوة التي هي مبدأ النزوع و هي الصفة القائمة بالحيوان التي هي مبدأ الميل الى احد طرفي المقدور • و الارادة بالمعنى الاول اي بمعنى الميل الحامل على ايقاع الفعل و ايجاده تكون مع الفعل و تجامعه و ان تقدم عليه بالذات و بالمعنى الثاني اي بمعنى القوة تكون قبل الفعل و كلا المعنيين لا يتصور في ارادته تعالى • و قد يراد بالارادة مجرد القصد عرفا و من هذا القبيل ارادة المعنى من اللفظ • وقال الامام لاحاجة الى تعريف الارادة لانها ضرورية فان الانسان يدرك بالبديهة التفرقة بين ارادته و علمه و قدرته والمه ولذته • وقال المتكلمون انها صفة تقتضي رجحان احد طرفي الجائز على الآخر لا في الوقوع بل في الايقاع و احترز بالقيد الاخير عن القدرة كذا ذكر الخفاجي في حاشية البيضاوي في تفسير قوله تعالى ماذا اراد الله بهذا مثلا في اوائل سورة البقرة • وقال في شرح المواقف الارادة من الكيفيات النفسانية فعند كثير من المعتزلة هي اعتقاد النفع او ظنه قالوا ان نسبة القدرة الى طرفي

الفعل على السوية فاذا حصل اعتقاد النفع او ظنه في احد طرفيه ترجح على الآخر عند القادر واثرت فيه قدرته * وعند بعضهم الاعتقاد او الظن هو المسمى بالداعية * واما الارادة فهي ميل يتبع ذلك الاعتقاد او الظن كما ان الكراهة نفرة تتبع اعتقاد الضرر او ظنه فانا نجد من انفسنا بعد اعتقاد ان الفعل الفلاني فيه جلب او دفع ضرر ميلا اليه مترتبا على ذلك الاعتقاد وهذا الميل مغاير للعلم بالنفع او دفع الضرر ضرورة وايضا فان القادر كثيرا ما يعتقد النفع في فعل او يظنه ومع ذلك لا يريده ما لم يحصل له هذا الميل * واجيب عن ذلك بانا لا ندعي ان الارادة اعتقاد النفع او ظنه مطلقا بل هي اعتقاد نفع له او لغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصوله الى احدهما بلا ممانعة مانع من تعب او معارضة * والميل المذكور انما يحصل لمن لا يقدر على الفعل قدرة تامة بخلاف القادر التام القدرة اذ يكفيه العلم والاعتقاد على قياس الشوق الى المحبوب فانه حاصل لمن ليس واصلا اليه دون الواصل اذ لا شوق له * وعند الاشاعرة هي صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع في وقت معين والميل المذكور ليس ارادة فان الارادة بالاتفاق صفة مخصصة لاحد المقدورين بالوقوع وليست الارادة مشروطة باعتقاد النفع او بميل يتبعه فان الهارب من السبع اذا ظهر له طريقان متساويان في الافضاء الى النجاة فانه يختار احدهما بارادته ولا يتوقف في ذلك الاختيار على ترجيح احدهما لنفع يعتقده فيه ولا على ميل يتبعه انتهى * وفي البيضاوي والحق ان الارادة ترجيح احد مقدوريه على الآخر وتخصيصه بوجه دون وجه او معنى يوجب هذا الترجيح وهي اعم من الاختيار فانه ميل مع تفضيل انتهى * اي تفضيل احد الطرفين على الآخر كان المختار ينظر الى الطرفين والمريد ينظر الى الطرف الذي يريده كذا في شرح المقاصد والمراد من الميل مجرد الترجيح لا مقابل النفرة * وقال الخفاجي في حاشيته ما حاصله ان هذا مذهب اهل السنة فهي صفة ذاتية قديمة وجودية زائدة على العلم ومغايرة له وللقدرة وقوله بوجه الخ احتراز عن القدرة فانها لا تخصص الفعل ببعض الوجوه بل هي موجدة للفعل مطلقا وليس هذا معنى الاختيار كما توهم بل الاختيار الميل اي الترجيح مع التفضيل وهو اي التفضيل كونه افضل عنده مما يقابله لان الاختيار اصل وضعه افتعال من الخير ولذا قيل الاختيار في اللغة ترجيح الشيء وتخصيصه وتقديمه على غيره وهو اخص من الارادة والمشية نعم قد يستعمل المتكلمون الاختيار بمعنى الارادة ايضا حيث يقولون انه فاعل بالاختيار وفاعل مختار ولذا قيل لم يرد الاختيار بمعنى الارادة في اللغة بل هو معنى حادث ويقابله الايجاب عندهم وهذا اما تفسير لارادة الله تعالى او لمطلق الارادة الشاملة لارادة الله تعالى وعلى هذا لا يرد عليه اختيار احد الطريقين المستويين واحد الرغيفين المتساويين للمضطر لانا لا نسلم ثمه انه اختيار على هذا ولا حاجة الى ان يقال انه خارج عن اصله لقطع النظر عنه * وقد اورد على المصنف ان الارادة عند الاشاعرة الصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور وكونها نفس الترجيح لم يذهب اليه احد * واجيب بانه تعريف لها باعتبار التعلق ولذا

قيل انها على الاول مع الفعل وعلى الثاني قبله او انه تعريف لارادة العبد انتهى * ثم اعلم انه قال الشيخ الشعري و كثير من اصحابه ارادة الشيئ كراهة ضده بعينه و الحق ان الارادة و الكراهة متغايرتان و حينئذ اختلفوا فقال القاضي ابوبكر و الغزالي ان ارادة الشيئ مع الشعور بضده يستلزم كون الضد مكروها عند ذلك المريد فالارادة مع الشعور بالضد مستلزمة لكراهة الضد وقيل لا تستلزمها كذا في شرح المواقف * وعند السالكين هي استدامة الكد و ترك الراحة كما في مجمع السلوك قال الجنيد الارادة ان يعتقد الانسان الشيئ ثم يعزم عليه ثم يريده و الارادة بعد صدق النية قال عليه الصلوة و السلام لكل امرء مانوى كذا في خلاصة السلوك و قيل الارادة الاقبال بالكلية على الحق و الاعراض من الخلق و هي ابتداء المحبة كذا في بعض حواشي البيضاوي * فائدة * الارادة مغايرة للشهوة فان الانسان قد يريد شرب دواء كريه فيشربه ولا يشتهيه بل يتنفر عنه و قد تجتمعان في شيئ واحد فبينهما عموم من وجه * و كذا الحال بين الكراهة و النفرة اذ في الدواء المذكور وجدت النفرة دون الكراهة المقابلة للارادة و في اللذيذ الحرام يوجد الكراهة من الزهاد دون النفرة الطبعية و قد تجتمعان ايضا في حرام منفور عنه * فائدة * الارادة غير التمني فانها لا تتعلق الا بمقدور مقارن لها عند اهل التحقيق و التمني قد يتعلق بالمحال الذاتي و بالماضي * و قد توهم جماعة ان التمني نوع من الارادة حتى عرّفوه بانه ارادة ما علم انه لا يقع او شُكّ في وقوعه و اتفق المحققون من الاشاعرة و المعتزلة على انهما متغايران * فائدة * الارادة القديمة توجب المراد اي اذا تعلقت ارادة الله تعالى بفعل من افعال نفسه لزم وجود ذلك الفعل و امتنع تخلفه عن ارادته اتفاقا من الحكماء و اهل الملة * و اما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بان معنى الامر هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود المامور به كما في العصاة * و اما الارادة الحادثة فلا توجبه اتفاقا يعني ان ارادة احدنا اذا تعلقت بفعل من افعاله فانها لا توجب ذلك المراد عند الاشاعرة و ان كانت مقارنة له عندهم و وافقهم في ذلك الجبائي و ابنه و جماعة من المتأخرين من المعتزلة * وجوز النظام و العلاف وجعفر بن حرب و طائفة من قدماء معتزلة البصرة ايجابها للمراد اذا كانت قصدا الى الفعل و هو اي القصد ما نجده من انفسنا حال الايجاد لا عزما عليه ليقدم العزم على الفعل فلا يتصور ايجابه اياه فهؤلاء اثبتوا ارادة متقدمة على الفعل بازمنة هي العزم و لم يجوزوا كونها موجبة و ارادة مقارنة له هي القصد و جوزوا ايجابها اياه * و اما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل امرا مغايرا لها * اعلم ان العلماء اختلفوا في ارادته تعالى فقال الحكماء ارادته تعالى هي علمه بجميع الموجودات من الازل الى الابد و بانه كيف ينبغي ان يكون نظام الوجود حتى يكون على الوجه الاكمل و بكيفية صدوره عنه تعالى حتى يكون الموجود على وفق المعلوم على احسن النظام من غير قصد و شوق و يسمون هذا العلم عناية قال ابن سينا العناية هي احاطة علم الاول تعالى بالكل و بما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون

علي احسن النظام فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب و جود الكلّ منبع لفيضان الخير و الجود في الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق وقال ابوالحسين و جماعة من رؤساء المعتزلة كالنظام و الجاحظ و العلاف و ابي القاسم البلخي و محمود الخوارزمي ارادته تعالى علمه بنفع في الفعل و ذلك كما يجده كل عاقل من نفسه ان ظنه او اعتقاده لنفع في الفعل يوجب الفعل و يسميه ابو الحسين بالداعية و لما استحال الظن و الاعتقاد في حقه تعالى انحصرت داعيته في العلم بالنفع و نقل عن ابي الحسين وحده انه قال الارادة في الشاهد زائدة على الداعي و هو الميل التابع للاعتقاد او الظن و قال الحسين النجار كونه تعالى مريدا امر عدمي وهوعدم كونه مكرها و مغلوبا و يقرب منه ما قيل هي كون القادر غير مكره ولاساه وقال الكعبي هي في فعله العلم بما فيه من المصلحة وفي فعل غيره الامر به ❊ و قال اصحابنا الاشاعرة ووافقهم جمهور معتزلة البصرة انها صفة مغايرة للعلم و القدرة توجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع باحد الاوقات كذا في شرح المواقف ويقرب منه ما قال الصوفية على ما وقع في الانسان الكامل من ان الارادة صفة تجلي علم الحق على حسب المقتضى الذاتي وذلك المقتضي هو الارادة و هي تخصيص الحق تعالى لمعلوماته بالوجود على حسب ما اقتضاه العلم فهذا الوصف فيه يسمى ارادة ❊ و الارادة المخلوقة فينا هي عين ارادته تعالى لكن بما نسبت الينا كان الحدوث اللازم لنا لازما لوصفنا فقلنا بان ارادتنا مخلوقة و الا فهي بنسبتها الى الله تعالى عين ارادته تعالى و ما منعها من ابراز الاشياء على حسب مطلوباتها الا نسبتها الينا و هذه النسبة هي المخلوقية فاذا ارتفعت النسبة التي لها الينا و نسبت الى الحق على ما هي عليه انفعلت بها الاشياء فافهم كما ان وجودنا بنسبته الينا مخلوق و بنسبته اليه تعالى قديم وهذه النسبة هي الضرورية التي يعطيها الكشف و الذوق اذ العلم قائم مقام العين فما ثم الا هذا فافهم ❊ و اعلم ان الارادة الالهية المخصصة للمخلوقات على كل حال و هيئة صادرة عن غير علة و لا سبب بل بمحض اختيار الهي لان الارادة حكم من احكام العظمة و وصف من اوصاف الالوهية فالوهيته وعظمته لنفسه لالعلة و هذا بخلاف راي الامام محي الدين في الفتوحات فانه قال لا يجوز ان يسمى الله تعالى مختارا فانه لا يفعل شيئا بالاختيار بل يفعله على حسب ما يقتضيه العالم من نفسه و ما اقتضاه العالم من نفسه الا هذا الوجه الذي هو عليه فلا يكون مختارا انتهى ❊ و اعلم ايضا ان الارداة اي الارادة الحادثة لها تسعة مظاهر في المخلوقات المظهر الاول هو الميل و هو انجذاب القلب الى مطلوبه فاذا قوي ودام سمي ولعا و هو المظهر الثاني ثم اذا اشتد و زاد سمي صبابة و هو اذا اخذ القلب في الاسترسال فيمن يحب فكانه انصب الماء اذا افرغ لا يجد بدا من الانصباب وهذا مظهر ثالث ثم اذا تفرغ له بالكلية و تمكن ذلك منه سمي شغفا و هو المظهر الرابع ثم اذا استحكم في الفؤاد و اخذه من الاشياء سمي هوى و هو المظهر الخامس ثم اذا استولى حكمه

على الجسد سمي غراما و هو المظهر السادس ثم اذا نمي و زالت العلل الموجبة للميل سمي حبا و هو المظهر السابع ثم اذا هاج حتى يفني المحب عن نفسه سمي ودّا و هو المظهر الثامن ثم اذا طفح حتى افنى المحب و المحبوب سمي عشقا و هو المظهر التاسع انتهى كلام الانسان الكامل *

المريد اسم فاعل من الارادة و قد عرفت معناه و نزد اهل تصوف بدو معنى آيد يكى بمعني محب يعنى سالك مجذوب دوم بمعني مقتدي ومقتدي آن باشد كه حق سبحانه تعالى ديدهٔ بصيرتش را بنور هدايت بينا گرداند تا وي بنقصان خود نگرد و دائما در طلب كمال باشد و قرار نگيرد مگر بحصول مراد ووجود قرب حق سبحانه تعالى وهركه باسم اهل ارادت موسوم بود جز حق دردو جهان مرادى نداند واگر يكه لحظه از طلب آن بيار امد اسم ارادت برو عاريت و مجازا باشد * قال ابو عثمان المريد الذي مات قلبه عن كل شيء دون الله فيريد الله وحده ويريد به قربه و يشتاق اليه حتى تذهب شهوات الدنيا من قلبه لشدة شوقه الى الله و مريد صادق آن باشد كه كلاً و جملةً روي بسوى خدا دارد و دوام دل با شيخ دارد از سر ارادت تمام و روحانيهٔ شيخ را حاضرداند درهمه احوال و در راه باطن از وي استمداد كند و خود را با شيخ مثل ميت در دست غسال گرداند تا از شر شيطان و نفس اماره محفوظ ماند كذا في مجمع السلوك * و في خلاصة السلوك المريد الذي اعرض قلبه عن كلما سوى الله و قيل المريد من يحفظ مراد الله *

فصل الزاء المعجمة * الرجز بفتح الراء و الجيم نوعى از شعركوتاه و بحرى از بحور شعر وزن او شش بار مستفعلن است و نزد خليل رجز داخل شعر نيست بلكه نصف بيت يا ثلث بيت است هكذا في المنتخب و الصراح و بالجملة فالرجز يستعمل بمعنيين احدهما الشعر الذي له ثلثة اجزاء كمشطور الرجز و السريع * و الذى كان الغالب على شعره الرجز يسمى راجزا لا شاعرا فان الشاعر هو الذي غلب على شعره القصيدة كذا في بعض رسائل القوافي العربية وفي بعض حواشى البيضاوي في آخر سورة الشعراء الرجز شعر يكون كل مصراع منه مفردا و تسمى قصائده اراجيز واحدتها ارجوزة فهو كهيئة السجع الا انه في وزن الشعر و يسمى قائله راجزا كما سمي قائل الشعر شاعرا * قال الحربي ولم يبلغني انه جرى على لسان النبي عليه الصلوة و السلام من ضروب الرجز الا ضربان المنهوك و المشطور ولم يعدهما الخليل شعرا فالمنهوك قوله * انا النبي لاكذب * انا ابن عبد المطلب * والمشطور قوله * هل انت الا اصبع دميت * وفي سبيل الله مالقيت * انتهى * قال عليه الصلوة و السلام حين اصيبت اصبعه بالقطع والجرح عند عمل من الاعمال دون الجهاد فقال تحسرا و تحزنا و هذا لا يسمى شعرا لما في الاشباه ان الشعر عند اهله كلام موزون مقصود به ذلك * اما ما وقع موزونا اتفاقا لا عن قصد من المتكلم فانه لا يسمى شعرا و على ذلك خرج ما وقع في كلام الله تعالى كقوله تعالى * لن تنالوا البر حتى * تنفقوا مما تحبون * وفي كلام الرسول صلى الله عليه وسلم كقوله * هل انت الا اصبع دميت * و في سبيل الله مالقيت *

انتهى • ان الله تعالى نفى الشعر عن القرآن ونفى وصف الشاعر عن النبي عليه الصلوة والسلام بقوله انه لقول رسول كريم وما هو بقول شاعر الآية وبقوله وما علمناه الشعر وما ينبغي له ان هو الا ذكر وقرآن مبين الآية نزلت هذه الآية ردا لقول الكفار ان ما اتى به شعر فقال ما علمنا النبي شعرا وما يسهل له • ونقل في كتب الشمائل ان النبي عليه الصلوة والسلام لم يقدر على قرأة الشعر موزونا بعد ما نزلت الآية المذكورة وهي وما علمناه الشعر وما ينبغي له الآية • وفي الحموي حاشية الاشباه انما يتاتى الاستشهاد بقوله عليه السلام هل انت الخ بناء على ان الرجز شعر اما على القول بانه ليس بشعر انما هو نثر مقفى فلا وايضا انما يتاتى الاستشهاد به على رواية كسر التاء مع الاشباع اما على رواية سكونها فلا انتهى •) وثانيهما بحر من البحور المشتركة بين العرب والعجم وهو مستفعلن ستة اجزاء كما في عنوان الشرف • وفي عروض سيفي هذا البحر يستعمل مسدسا ومثمنا والمثمن يستعمل سالما وغير سالم وغير السالم قد يكون مُذالا وقد يكون مطويا وقد يكون مطويا مخبونا وقد يكون مخبونا مطويا والمسدس ايضا يستعمل سالما وغير سالم وغير السالم قد يكون مخبونا وقد يكون مطويا • وفي بعض رسائل العروض العربي الرجز مسدس ومربع انتهى • والمرجز اسم مفعول من الترجيز قسم من الكلام المنشور ويجيء في فصل الراء من باب النون •

الركاز لغة مأخوذ من الركز اي الاثبات بمعنى المركوز وشرعا مال مركوز تحت ارض اعم من كون راكزه خالقا او مخلوقا اي معدن خلقي او كنز مدفون هكذا في الدر المختار •

المركز هو عند المهندسين نقطة في وسط الدائرة او الكرة بحيث تتساوى جميع الخطوط الخارجة منها اي من تلك النقطة الى محيط الدائرة او الكرة • ومركز حجم الكرة وجرم الكرة عندهم هو نقطة في داخل الكرة تتساوى جميع الخطوط الخارجة منها الى سطحها المستدير • واما مركز ثقلها فهو نقطة متى حمل الثقل عليها لزم وضعا لم يترجح جانب منه على آخر • وبعبارة اخرى نقطة تتعادل ما على جوانبها في الوزن • وقيل مركز ثقل الجسم نقطة اذا كان ذلك الجسم عند مركز العالم انطبقت تلك النقطة عليه فان تشابهت اجزاء الكرة ثقلا وخفة اتحد المركزان والا اختلفا ككرة نصفها من خشب ونصفها من حديد فان مركز حجمها يكون على منتصفها ومركز ثقلها يكون في النصف الحديدي هكذا ذكر عبد العلي البرجندي في حاشية الجغمني مثل الذي جرى على السنة الخلائق ان مركز حجم الارض هو عين الكعبة في مكة ومركز ثقلها هو عين مرقد النبي صلى الله عليه وسلم في المدينة هكذا سمعت من الاساتذة والله اعلم) مركز الشمس عند اهل الهيئة هو قوس من منطقة الخارج المركز من نقطة الاوج الى مركز جرم الشمس على التوالي ويسمى خاصة الشمس ايضا • ومركز القمر عندهم ويسمى بالبعد المضعف ايضا هو قوس من منطقة المائل من نقطة اوج القمر الى طرف الخط الخارج من مركز العالم الى مركز التدوير ومنه الى منطقة المائل على التوالي فان مركز التدوير ومركز العالم كليهما في سطح منطقة المائل فالخط

الواصل بينهما بالضرورة يمر بتلك النقطة • ومركز عطارد قوس من منطقة المائل على التوالي من اوج المدير الى طرف خط خارج من مركز معدل المسير الى مركز التدوير و منه الى محيط المائل كذا ذكر المحقق الشريف وفيه ان تشابه حركة مركز التدوير حول مركز معدل المسير لا حول مركز العالم كما في القمر فقوس المركز المأخوذة من المائل تكون مختلفة لا متشابهة و التحقيق ان المركز قد يؤخذ من منطقة المائل و قد يؤخذ من منطقة معدل المسير فعلى الاول يقال هو قوس من منطقة المائل على التوالي من اوج المدير الى طرف خط خارج من مركز العالم منته الى منطقة المائل اما موازيا للخارج من مركز معدل المسير الى مركز التدوير او منطبقا عليه و على الثاني يقال هو قوس من منطقة معدل المسير على التوالي من محاذاة اوج المدير الى طرف خط خارج من مركز معدل المسير الى مركز التدوير المنتهي الى منطقة معدل المسير قبل الاخراج او بعده و هذا اذا كانت حركة المركز هي فضل حركة الحامل على حركة المدير • واما اذا كانت حركة الحامل فينبغي ان يعتبر اوج الحامل بدل اوج المدير وعلى هذا القياس في باقي السيارات • فمركز الزحل قوس من منطقة المائل مبتدءة من نقطة الاوج الى مركز جرمه و هكذا كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة • ولا يبعد ان يطلق المركز على الحركة في القوس المذكورة كما يطلق على القوس المذكورة على قياس ما قيل في الخاصة و الاوج و الوسط و التقويم ويؤيده ما وقع في الزيجات ان مركز الشمس في يوم بليلته كذا دقيقة و في شهر كذا درجة و في سنة كذا برجا ويكتبون لمعرفة مراكز السيارات جداول • و المركز المعدل عندهم قوس من المائل على التوالي مبتدءة من نقطة الاوج الى طرف الخط الخارج عن مركز العالم المار بمركز التدوير المنتهي اليه وذلك الخط يسمى خط المركز المعدل • و ذكر العلامة انه قوس من منطقة الممثل بين خطين يخرجان من مركز الممثل احدهما الى الاوج و الآخر الى مركز التدوير وفيه ان مركز التدوير لايكون على منطقة الممثل غالبا و اهل العمل يأخذونه من الممثل تساهلا فينبغي ان يقال في تعريفه هو قوس من الممثل على التوالي بين عرضيتين تحقيقا او تقديرا احدٰهما تمر بالاوج و الاخرى بمركز التدوير • و المركز المقوم عندهم قوس من الممثل على التوالي بين عرضيتين تمر احدٰهما بالاوج و الاخرى بمركز جرم الكوكب اعلم ان هذا في المتحيرة سوى عطارد • و اما في عطارد فينبغي ان يقيد الاوج بالمدير فيقال المركز المعدل لعطارد قوس من المائل على التوالي من اوج المدير الى طرف الخط الخارج عن مركز العالم المار بمركز التدوير المنتهي اليه • و المركز المقوم لعطارد قوس من الممثل على التوالي بين عرضيتين تمر احدٰهما باوج المدير و الاخرى بمركز جرمه • ثم المركز المقوم قد يعتبر في القمر ايضا • واما المركز المعدل في القمر فلا يمتاز عن المركز الغير المعدل لتشابه حركة المركز حول مركز العالم هكذا يستفاد مما ذكره عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة •

مراكز بحران نزد منجمان عبارت است از رسيدن قمر بدرجات معينه از فلك البروج و آن را

تاسيسات قمر نيز گويند و در اختيارات امور مذموم اند و بغايت نحس يعني وقتيكه قمر بدان درجات رسد دران وقت حذر بايد نمود و در عدد تاسيسات اختلاف است بعضي هشت ثبت كرده اند و بعضي ده و اين معتمد عليه است تاسيس اول از اجتماع حقيقي در بُعد دوازدهم درجه بود و دوم در بعد چهل و پنجم و سيوم دربعد نودم و چهارم دربعد صد و سي و پنجم دربعد صد و سي و هشتم و پيش ازين نقطة استقبال جزء اجتماع مذكور باز پنج در مقابل درجات اين تاسيسات مذكوره است يعني تاسيس اول ازين پنج دربعد دوازدهم درجه ازين جزء استقبال و دوم در بعد چهل و پنجم وهمبرين قياس كذا في توضيح التقويم و مراكز بيوت در لفظ بيت مذكور شد *

فصل السين * **الرأس** في اللغة بمعنى سر و قد يطلق ويراد به ما فوق الرقبة ويطلق و يراد به القحف و الجدران الاربعة و القاعدة و ما في داخلها من المخ والحجب و الجرم الشبكي و العروق و الشرائين و ما على القحف والجدران من السمحاق و اللحم والجلد كذا في بحرالجواهر * وعند اهل الهيئة يطلق على نقطة مقابلة للذنب و قد سبق في فصل الباء الموحدة من باب الذال المعجمة و قد يطلق ويراد به ذات الانسان و قد مر في الرقبة * وقد يضاف الى ذوات القوائم الاربع فيقال رأس الشاة و رأس الغنم و رأس الفرس و يراد به ذاتها و هذا يستعمل كثيرا في الفارسي و رأس المخروط سبق في لفظ المخروط و رأس المثلث هو الزاوية التي بين الساقين و رأس المال عند الفقهاء هو الثمن في السلم ويجيئ في فصل الميم من باب السين و ايضا يطلق على اصل المال في عقد المضاربة و في عقد الشركة و الرؤس الثمانية سبقت في المقدمة *

رئيس العلوم هو المنطق و قد سبق في المقدمة و هو لقب لعلم المنطق و يلقب بآلة العلوم و بميزان العلوم ايضا *

الرس بالفتح عند اهل القوافي حركة ما قبل التأسيس كذا في عنوان الشرف * و در منتخب تكميل الصناعة گويد اين حركت البته سوي فتحه نخواهد بود چنانچه حركت ميم مائل و زاء زائل وچون تاسيس در قوافي تكرار يابد بالضرورة رس نيز تكرار يابد و آنكس كه تاسيس را از حروف قافيه نداشته رس را نيز از حركات قافيه نپنداشته و رس نزد اطباء اسم دوائي مركب است و في بحرالجواهر الرس بالفتح مركب صفته هذه بيش و زنجبيل و فلفل و دار فلفل و عاقرقرحا و مويزج على السواء * وقيل و رس الحمى و رسيسها اول تب انتهى *

فصل الشين * **الرعشة** بالكسر و سكون العين المهملة عند الاطباء علة آلية تحدث عن عجز القوة المحركة عن تحريك العضل على الاتصال او اثباته على الاتصال فتختلط حركات ارادية او اثبات ارادي بحركة ثقل العضو الى اسفل * و الفرق بينه و بين الاختلاج ان الحركة في الاختلاج تظهر سواء كان العضو

ساكنا او متحركا و لا كذلك الرعشة لتوقف ظهور الحركة المرضية فيها على حركة العضو • وايضا الارتعاش كالتشنج يقع فى الاعضاء الآلية اي المركبة التي تتحرك بارادة و الاختلاج يقع في كل عضو يتهيأ منه الانبساط و الانقباض كالاعصاب و العروق و الكبد • وقيل الفرق بينهما ان الاختلاج يحدث دفعة و يزول دفعة بخلاف الارتعاش و ان العضو فى الارتعاش يميل الى اسفل و فى الاختلاج يتحرك الى جهات مختلفة مائلا الى فوق هكذا يستفاد من بحر الجواهر و الموجز •

فصل الصاد * الرخصة بالضم و سكون الخاء المعجمة فى اللغة اليسر و السهولة • وعند الاصوليين مقابل للعزيمة • و قد اختلفت عباراتهم في تفسيرهما بناء على ان بعضهم جعلوا الاحكام منحصرة فيهما و بعضهم لم يجعلوها كذلك فبعض من لم يحصرها عليهما قال العزيمة مالزم العباد بايجاب الله تعالى كالعبادات الخمس و نحوها و الرخصة ما وسع للمكلف فعله لعذر فيه مع قيام السبب المحرم فاختص العزيمة بالواجبات و خرج الندب و الكراهة عنها من غير دخول فى الرخصة وعليه يدل ما قال القاضي الامام من ان العزيمة مالزمنا من حقوق الله تعالى من العبادات و الحل و الحرمة اصلا بانه الهنا ونحن عبيده فابتلانا بما شاء و الرخصة اطلاق بعد الحظر لعذر تيسيرا وبعبارة اخرى الرخصة صرف الامر اي تغييره من عسر الى يسر بواسطة عذر فى المكلف • و بعض من اعتبر الحصر فيهما قال الرخصة ما شرع من الاحكام لعذر مع قيام المحرم لو لا العذر و العزيمة بخلافها هكذا في اصول الشافعية على ما قيل وحاصله ان دليل الحرمة اذا بقي معمولا به وكان التخلف عنه لمانع طار فى المكلف لولاه لثبتت الحرمة في حقه فهو الرخصة اي ذلك الحكم الثابت بطريق التخلف عن المحرم هو الرخصة و الا فهو العزيمة فالمراد بالمحرم دليل الحرمة و قيامه بقاؤه معمولا به وبالعذر ما يطرء في حق المكلف فيمنع حرمة الفعل او الترك الذي دل الدليل على حرمته ومعنى قوله لو لا العذر اي المحرم كان محرما و مثبتا للحرمة في حقه ايضا لو لا العذر فهو قيد لوصف التحريم لا للقيام وهذا اولى مما قيل من ان الرخصة ما جاز فعله لعذر مع قيام السبب المحرم و انما قلنا انه اولى لانه يجوز ان يراد بالفعل في هذا التعريف ما يعم الترك بناء على انه كف فخرج من الرخصة الحكم ابتداء لانه لا محرم وخرج ما نسخ تحريمه لانه لا قيام المحرم حيث لم يبق معمولا به وخرج ما خص من دليل المحرم لان التخلف ليس لمانع في حقه بل التخصيص بيان ان الدليل لم يتناوله وخرج ايضا وجوب الطعام في كفارة الظهار عند فقد الرقبة لانه الواجب في حقه ابتداء على فاقد الرقبة كما ان الاعتاق هو الواجب ابتداء على واجدها وكذا خرج وجوب التيمم على فاقد الماء لانه الواجب في حقه ابتداء بخلاف التيمم للخروج ونحوه وبالجملة فجميع ما ذكره داخل فى العزيمة وهي ما شرع من الاحكام لا كذلك اي لا لعذر مع قيام المحرم لو لا العذر بل انما شرع ابتداء • ثم الرخصة قد يكون واجبا كاكل الميتة للمضطر او مندوبا كقصر الصلوٰة

في السفر او مباحا كترك الصوم في السفر و قيل العزيمة الحكم الثابت على وجه ليس فيه مخالفة دليل شرعي و الرخصة الحكم الثابت على خلاف الدليل لمعارض راجح و يرد عليه جواز النكاح فانه حكم ثابت على خلاف الدليل اذ الاصل في الحرة عدم الاستيلاء عليها و وجوب الزكوٰة و القتل قصاصا فان كلواحد منهما ثابت على خلاف الدليل اذ الاصل حرمة التعرض في مال الغير ونفسه مع ان شيئا منها ليس برخصة * وقيل العزيمة ماسلم دليله عن المانع والرخصة مالم يسلم عنه * و قال فخر الاسلام العزيمة اسم لما هو اصل من الاحكام غير متعلق بالعوارض و الرخصة اسم لما بني على اعذار العباد و هو ما يستباح مع قيام المحرم فقوله اسم لما هو اصل من الاحكام معناه اسم لما ثبت ابتداء باثبات الشارع و هو من تمام التعريف وقوله غير متعلق بالعوارض تفسير لاصالتها لاتقييد فدخل فيه ما يتعلق بالفعل كالعبادات و ما يتعلق بالترك كالمحرمات و يؤيده ما ذكره صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض و الواجب و السنة و النفل و المباح و الحرام و المكروه و غيرها ان العزيمة اسم لكل امر اصلي في الشرع على الاقسام التي ذكرنا من الفرض و الواجب و السنة و النفل ونحوها لا بعارض وتقسيم فخر الاسلام العزيمة الى الفرض و الواجب و السنة و النفل بناء على ان غرضه بيان ما يتعلق به الثواب من العزائم او على ان الحرام داخل في الفرض او الواجب و المكروه داخل في السنة او النفل لان الحرام ان ثبت بدليل قطعي فتركه فرض و ان ثبت بظني فتركه واجب و ما كان مكروها كان ضده سنة او نفلا * و الاباحة ايضا داخلة في العزيمة باعتبار انه ليس الى العباد رفعها و قوله وهو ما يستباح الخ في تعريف الرخصة تفسير لقوله ما بني على اعذار العباد * فقوله ما يستباح عام يتناول الترك و الفعل و قوله لعذر احتراز عما ابيح لا لعذر وقوله مع قيام المحرم احتراز عن مثل الصيام عند فقد الرقبة في الظهار اذ لا قيام للمحرم عند فقد الرقبة * و اعترض عليه بانه ان اريد بالاستباحة الاباحة مع قيام الحرمة فهو جمع بين المتضادين و ان اريد الاباحة بدون الحرمة فهو تخصيص العلة لان قيام المحرم بدون حكمه لمانع تخصيص له * و اجيب بان المراد من قوله يستباح يعامل به معاملة المباح برفع الاثم و سقوط المواخذة لا المباح حقيقة لان المحرم قائم الا انه لايواخذ بتلك الحرمة بالنص و ليس من ضرورة سقوط المواخذة انتفاء الحرمة فان من ارتكب كبيرة و قد عفى الله عنه لايسمى مباحا في حقه و لهذا ذكر صدر الاسلام الرخصة ترك المواخذة بالفعل مع وجود السبب المحرم للفعل وحرمة الفعل و ترك المواخذة بترك الفعل مع وجود الموجب و الوجوب * وذكر في الميزان الرخصة اسم لما تغير عن الامر الاصلي الى تخفيف و يسر ترفيها و توسعة على اصحاب الاعذار * و قال بعض اهل الحديث الرخصة ما وسع على المكلف فعله لعذر مع كونه حراما في حق من لا عذر له او وسع على المكلف تركه مع قيام الوجوب في حق غير المعذور * **التقسيم** * الرخصة اربعة انواع بالاستقراء عند ابيحنيفة فنوعان منها رخصة حقيقة ثم احد هذين النوعين احق بكونه رخصة من الآخر

ونوعان يطلق عليها اسم الرخصة مجازا لكن احدهما اتم في المجازية من الآخر اى ابعد من حقيقة الرخصة من الآخر فهذا تقسيم لما يطلق عليه اسم الرخصة لا لحقيقة الرخصة اما الاول و هو الذي هو رخصة حقيقة و احق بكونه رخصة من الآخر و تسمى بالرخصة الكاملة فهو ما استبيح مع قيام المحرم و الحرمة و معنى ما استبيح ما عومل به معاملة المباح كما عرفت كاجراء كلمة الكفر مكرها بالقتل او القطع فان حرمة الكفر قائمة ابدا لكن حق العبد يفوت صورة و معنى و حق الله تعالى لا يفوت معنى لان قلبه مطمئن بالايمان فله ان يجري على لسانه و ان اخذ بالعزيمة و بذل نفسه حسبة لله في دينه فاولى واحب اذ يموت شهيدا (لحديث عمار بن ياسر رضي الله عنه حيث ابتلي به و قال له النبي عليه الصلوة و السلام كيف وجدت قلبك قال مطمئنا بالايمان فقال عليه السلام فان عادوا فعد وفيه نزل قوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان الآية • وروي ان المشركين اخذوه ولم يتركوه حتى سب رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكر آلهتهم بخير ثم تركوه فلما اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال مادراك قال شر ما تركوني حتى نبلت منك وذكرت آلهتهم بخير فقال كيف تجد قلبك قال اجده مطمئنا بالايمان قال عليه السلام فان عادوا فعد الى طمانينة القلب بالايمان • و ما قيل فعد الى ما كان منك من النبل مني و ذكر آلهتهم بخير فغلط لانه لا يظن برسول الله صلى الله عليه وآله و سلم انه يأمر احدا بالتكلم بكلمة الكفر • و ان صبر حتى قتل ولم يظهر الكفر كان مأجورا لان خبيبا رضي الله عنه صبر على ذلك حتى صلب و سماه رسول الله صلى الله عليه وسلم سيد الشهداء و قال في مثله هو رفيقي في الجنة وقصته ان المشركين اخذوه وباعوه من اهل مكة فجعلوا يعاقبونه على ان يذكر آلهتهم بخير ويسب محمدا صلى الله عليه وآله وسلم وهو يسب آلهتهم و يذكر محمدا صلى الله عليه وسلم بخير فاجمعوا على قتله فلما ايقن انهم قاتلوه سئلهم ان يدعوه ليصلي ركعتين فاوجز صلوته و قال انما اوجزت لكيلا تظنوا اني اخاف القتل ثم سئلهم ان يلقوه على وجهه ليكون ساجدا حتى يقتلوه فابوا عليه ذلك فرفع يديه الى السماء و قال اللهم اني لا ارى ههنا الا وجه عدو فاقرء رسول الله صلى الله عليه وسلم مني السلام ثم قال اللهم احص هؤلاء عددا واجعلهم مددا ولا تبق منهم احدا ثم انشأ يقول • شعر • و لست ابالي حين اقتل مسلما • على اي جنب كان لله مصرعي • فلما قتلوه وصلبوه تحول وجهه الى القبلة و سماه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم افضل الشهداء وقال هو رفيقي في الجنة وهكذا في الهداية و الكفاية) والثاني و هو الذي هو رخصة حقيقة و لكنه دون الاول و تسمى رخصة قاصرة فهو ما استبيح مع قيام المحرم دون الحرمة كافطار المسافر فان المحرم للافطار و هو شهود الشهر قائم لقوله تعالى من شهد منكم الشهر فليصمه لكن حرمة الافطار غير قائمة فرخص بناء على تراخي حكم المحرم لقوله تعالى فعدة من ايام أُخَرَ لكن العزيمة ههنا اولى ايضا لقيام السبب و لان في العزيمة نوع يسر بموافقة المسلمين ففي النوع الاول لما كان

المحرم و الحرمة قائمين فالحكم الاصلي فيه الحرمة بلا شبهة في اصالته بخلاف هذا النوع فانه وجد السبب للصوم لكن حكمه متراخ عنه فصار رمضان في حقه كشعبان فيكون في الافطار شبهة كونه حكما اصليا في حق المسافر فلذا صار الاول احق بكونه رخصة دون الثاني و الثالث و هو الذي هو رخصة مجازا و هو اتم في المجازية هو ما وضع عنا من الاصر و الاغلال و تسمى رخصة مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا (و مما كان في الشرائع السابقة من المحن الشاقة و الاعمال الثقيلة و ذلك مثل قطع الاعضاء الخاطئة و قرض موضع النجاسة و التوبة بقتل النفس و عدم جواز الصلوة في غير المسجد و عدم التطهير بالتيمم و حرمة اكل الصائم بعد النوم و حرمة الوطئ في ليالي ايام الصيام و منع الطيبات عنهم بصدور الذنوب و كون الزكوة ربع المال و عدم صلاحية اموال الزكوة و الغنائم لشيئ من انواع الانتفاع الا للحرق بالنار المنزلة من السماء و كتابة ذنب الليل بالصبح على الباب و وجوب خمسين صلوة في كل يوم و ليلة و حرمة العفو عن القصاص و عدم مخالطة الحائضات في ايامها و حرمة الشحوم و العروق في اللحم وتحريم الصيد يوم السبت و غيرها فرفع كل هذا عن امة النبي صلى الله عليه وآله و سلم تخفيفا و تكريما فهي رخصة مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا قط حتى لو عملنا بها احياناً اثمنا و غوبنا و كان القياس في ذلك ان يسمى نسخا وانما سميناه رخصة مجازا محضا هكذا في نور الانوار) و الرابع وهو الذي هو رخصة مجازا لكنه اقرب من حقيقة الرخصة من الثالث هو ما سقط مع كونه مشروعا في الجملة اي في غير موضع الرخصة فمن حيث انه سقط كان مجازا ومن حيث انه مشروع في الجملة كان شبها بحقيقة الرخصة بخلاف الثالث كقول الراوي رخص في السلم فان الاصل في البيع ان يلاقي عينا موجودا لكنه سقط في السلم حتى لم يبق التعين عزيمة ولا مشروعا هذا كله خلاصة ما في كشف البزدوي و التلويح و العضدي و غيرها * وفي جامع الرموز الرخصة على ضربين رخصة ترفيه اي تخفيف ويسر كالافطار للمسافر ورخصة اسقاط اي اسقاط ما هو العزيمة اصلا كقصر الصلوة للمسافر انتهى ولا يخفى ان هذا داخل في الانواع السابقة الاربعة *

الترقيص بالقاف عند متأخري القراء هو ان يروم السكوت على السكون ثم ينفر مع الحركة في عدو و هرولة و نُهي عنه لانه من البدعات كذا في الدقائق المحكمة و الاتقان *

الارهاص شرعا قسم من الخوارق و هو الخارق الذي يظهر من النبي قبل البعثة سمي به لان الارهاص في اللغة بناء البيت فكانه بناء بيت اثبات النبوة كذا في حواشي شرح العقائد *

فصل الضاد * الروافض فرقة من كبار الفرق الاسلامية و تسمى بالشيعة ايضا و يجيئ في فصل العين من باب الشين المعجمة *

الركض بالفتح و سكون الكاف عند اهل العروض اسم بحر و هو فاعلن ثمان مرات كما في رسالة

قطب الدين السرخسي و هو قسم من المتقارب و يسمى ركض الخيل ايضا كما يجيئ في فصل الباء الموحدة من باب القاف و لكون هذا البحر من مخترعات المتأخرين سمي ايضا بالمحدث و يسمى ايضا بالمتلاقي كما في جامع الصنائع *

الرياضة قال اهل اللغة هي استبدال الحال المذمومة بالحال المحمودة * و قال بعض الحكماء الرياضة الإعراض عن الأعراض الشهوانية * و قيل الرياضة ملازمة الصلوة و الصوم و محافظة آناء الليل و اليوم عن موجبات الاثم و اللوم و سد باب النوم و البعد عن صحبة القوم كذا في خلاصة السلوك *

الرياضي يطلق على علم من العلوم المدونة على ماسبق في المقدمة *

فصل الطاء المهملة * الرابطة بالموحدة در لغت آنچه بآن چیزی را باز بندند * و در اصطلاح شطاريان مرشد كامل را گويند كه مسترشد را با حق تعالى رابطه دهد كذا في كشف اللغات و الرابطة عند المنطقيين هي الشيئ الدال على النسبة و الشيئ يشتمل اللفظ و غيره فيشتمل التعريف الحركات الاعرابية و الهيئة التركيبية حيث قيل ان الروابط في العرب اما الحركات الاعرابية و ما يجري مجراها من الحروف او الهيئة التركيبية و اما ماهو المشهور من ان لفظ هو و كان من روابط العرب فغير صحيح اذ لفظ هو عندهم ضمير من اقسام الاسم و لا دلالة لها على نسبة اصلا و كذا لفظ كان اذ هو عندهم من الافعال الناقصة و عند المنطقيين من الكلمات الوجودية و بالجملة فلفظ هو و كان ليسا من الروابط اذ الرابطة انما تكون اداة و هما ليسا باداة و المراد بالدلالة الدلالة صريحة سواء كانت و ضعية او مجازية لئلا تتناول الكلمات الحقيقية و هيآتها و لتتناول لما هو استعارة في النسبة و المراد بالنسبة الوقوع و اللاوقوع المتفق عليه في القضية * اعلم انهم قالوا الرابطة اداة لدلالتها على النسبة و هي غير مستقلة لكنها قد تكون في صورة الكلمة مثل كان و امثاله و تسمى رابطة زمانية و قد تكون في صورة الاسم مثل هو في زيد هو قائم و تسمى رابطة غير زمانية و اللغات مختلفة في استعمال الرابطة وجوبا و امتناعا و جوازا و الاقسام عند التفصيل تسعة لان استعمال الرابطتين معا او الزمانية فقط او غير الزمانية فقط في المواد الثلث و عدم الشعور على بعض الامثلة لايضر بالفرض * قال الشيخ لغة اليونان توجب ذكر الزمانية فقط كاستن بمعنى است و لغة العجم لاتستعمل القضية خالية عنهما اما بلفظ هست و بود و اما بحركة نحو زيد دبير بكسر الراء * و العرب قد يحذف و قد يذكر فغير الزمانية كلفظ هو في زيد هو حي و الزمانية ككان في زيد كان * و اعلم ان التعريف لا يصدق على الرابطة الزمانية ككان على القول المشهور لعدم دلالتها على النسبة صراحة بل ضمنا و كان القول المشهور مبني على اخذ الدلالة اعم من الصريحة و الضمنية و التزام كون الكلمات الحقيقية و هيآتها روابط بناء على ان قولهم الرابطة اداة مهملة لا كلية فتامل و قد بقي ههنا ابحاث فمن اراد الاطلاع عليها فليرجع الى شرح المطالع و ما حقق ابو الفتح في حاشية الحاشية الجلالية و غيرهما *

رباط كوكب نزد اهل هيئت حد اقامت كوكب را گويند و يجيئ في لفظ الاقامة في فصل الميم من باب القاف •

فصل العين المهملة * الربع بالكسر و سكون الموحدة تپى كه يكروز گيرد و دو روز بگذارد كذا في بحر الجواهر و قد سبق بيان الربع في لفظ الحمى في فصل الميم من باب الحاء • •

الربع المسكون و الربع المعمور بضم الراء يجيئ في لفظ الاقليم في فصل الميم من باب القاف •

الربيع بالفتح فصل من فصول و قد سبق في لفظ خط الاستواء و يجيئ ايضا في لفظ الفصل في فصل اللام من باب الفاء •

الاربعة الاحرف نزد بعضى بلغاء آنست كه منشي يا شاعر در كلام خود چهار حرف يعني د ه آ ن را لازم گيرد وسواي اين چهار هيچ حرفى نيارد و اين صنعت از مخترعات حضرت امير خسرو دهلويست كه در اعجاز خسروي ذكر كرده •

الاربعة المتناسبة هي عند المحاسبين اربعة اعداد او مقادير نسبة ما فرض منها اولا الى ما فرض منها ثانيا تكون كنسبة ما فرض منها ثالثا الى ما فرض منها رابعا و الاول و الرابع يسمى بالطرفين و الثاني و الثالث يسمى بالوسطين مثلا نسبة الاربعة الى الثمانية كنسبة الخمسة الى العشرة فهذه الاعداد اربعة متناسبة فكما ان نسبة الاربعة التي هي الاولى فرضا الى الثمانية التي هي الثانية فرضا نسبة النصف الى الكل كذلك نسبة الخمسة الى العشرة و تلزمها مساواة مسطح الطرفين لمسطح الوسطين • و اما ما في حكم الاربعة المتناسبة فثلثة اعداد او مقادير نسبة اولها الى ثانيها كنسبة ثانيها الى ثالثها مثلا نسبة الاربعة الى الثمانية كنسبة الثمانية الى الستة عشر و تسمى متناسبة الفرد ايضا و كونها في حكم الاربعة المتناسبة لمساواة مربع الوسط فيها لمسطح الطرفين و تحقيق ما ذكرنا بما لا مزيد عليه يطلب من شرحنا على ضابط قواعد الحساب المسمى بموضح البراهين •

ذو اربعة اضلاع عندهم شكل احاطت به اربعة خطوط مستقيمة و هو اما مربع او مستطيل او معين او شبيه معين او منحرف و توضيح كل في موضعه •

الرابعة عند المنجمين هي سدس عشر الثالثة •

الرباعي بالضم عند الصرفيين كلمة فيها اربعة احرف اصول فحسب سواء كانت اسما كجعفر او فعلا كبعثر • و عند النحاة كلمة فيها اربعة احرف سواء كانت اصولا كبعثر اولا كاكرم و صرّف و قاتل قال المولوي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية في بحث الامر هذا المعنى مستعمل في علم النحو • و اما في علم الصرف فهو ما كان الحروف الاصول فيه اربعة انتهى •

الرباعية عند المنطقيين هي القضية الموجهة كما يجيئ في فصل الهاء من باب الواو و التانيث

لموافقة الموصوف و هو القضية و رباعي نزد شعراء عبارت است از دو بيتي كه متفق باشند در قافيه و وزني كه مختص بدانست و مصراع سيوم او را قافيه شرط نيست و رباعي را خصي و دو بيتي و چهار مصراعي و ترانه نيز نامند مثاله ٭ شعر ٭ هم داغ نهم بر دل و هم خون كنمش ٭ فارغ ز گل و شراب گلگون كنمش ٭ دست دل خود در كمر دوست زنم ٭ مفتون كنم و بهيچ ممنون كنمش ٭ مثال ديگر كه دران در مصراع سيم نيز قافيه است ٭ شعر ٭ با ما بخماري بحريفان چو ميي ٭ با جمله بهاري و بما همچو ديي ٭ از بخت منست اين همگي سست پيي ٭ ور نه تو چنين سست كمان نيز نيي ٭ كذا في مجمع الصنائع و در جامع الصنائع گفته قافيه در مصراع سيوم شرط نيست و ليكن صنعت است و اصل وضع او بر آنست كه در بيت دوم مقصود را بی لطيفه و بی نكته و بی مثلی نيارند و بحكم استقراء از متقدمين و متاخرين معلوم گشته كه هر چهار مصراع بر وزن هزج اخرب يا هزج اخرم باشد و بر اوزان ديگر نه ٭

التربيع على وزن التفعيل لغةً چهار گوشه كردن چيزيرا ٭ و عند المنجمين يطلق على قسم من اقسام النظر ويجيئ في فصل الراء من باب الغون ٭ والتربيع الطبيعي يجيئ في لفظ الاتصال في فصل اللام من باب الواو ٭ و عند المهندسين يطلق على كون الشكل مسطحا متساوي الاضلاع الاربع المستقيمة القائمة الزوايا و ذلك الشكل يسمى مربعا بفتح الموحدة المشددة ٭ و عرف المربع ايضا بانه شكل مسطح يتوهم حدوثه من توهم خط قائم على طرف خط يحاذيه الى ان يقوم على طرفه الآخر هكذا □ و هو قسم من ذي اربعة اضلاع ٭ وقد يطلق المربع على المستطيل ايضا وفي حاشية تحرير اقليدس المربع يطلق على مربع العدد ويراد به الحاصل من ضرب ذلك العدد في نفسه ويكون الحاصل من جنسه و يطلق على مربع الخط بالاشتراك و يراد به السطح الذي ذلك الخط ضلعه فالحاصل من تربيع الخط هو السطح لا الخط ولا يطلق المربع على الخط الحاصل من ضرب الخط في نفسه و اذا قيل مربع الخط في خط يراد به السطح الذي هما ضلعاه و فيها ايضا السطوح على قسمين مربع على الحقيقة و مربع مطلقا فالحقيقي هو الذي يحيط به خطان متساويان بضرب احدهما في الآخر مثل سطح تسعة ازرع اذا احاط به خطان كل منهما ثلثة اذرع ٭ و قيل سطح يحيط بطرفيه خطان مجموعهما نحو سبعة اجزاء مفروضة ثم يحيط بطرفيه الاخرين خطان آخران مجموعهما نحو خمسة اجزاء هكذا ⁞⁞ والمربع المطلق هو الذي يحيط به خطان مختلفان نحو ستة اذا احاط به خطان احدهما ثلثة و الآخر اثنان انتهى ٭ وقد يطلق المربع على ذي اربعة اضلاع ايضا و على هذا وقع في شرح اشكال التأسيس ٭ وقد يقال لما عدا هذه الاربعة الاشكال الاربعة من المربعات ان كان ضلعان من اضلاعه الاربعة متوازيين منحرفا ٭ وقد يطلق على الحاصل من ضرب العدد في نفسه فانهم قالوا كل عدد يضرب في نفسه يسمى جذرا في المحاسبات وضلعا في المساحة وشيئا في الجبر و المقابلة والحاصل يسمى مجذورا و مربّعا و مالا ٭ وقد يطلق على عمل من اعمال الضرب ٭ و المربع عند اهل التكسير يطلق على وفق يكون مشتملا على ستة عشر مربعا

صغارا و يسمى و نقّا رباعيا ايضا و علی كل وفق لانه مشتمل علی اربعة اضلاع سواء كان مشتملا علی ستة عشر مربعا صغارا او علی ازيد منها او علی انقص منها و لهذا يقولون هذا مربع ثلثة في ثلثة و ذاك مربع اربعة في اربعة او خمسة في خمسة الی غير ذلك • و مربع نزد اهل عروض بحريرا گويند كه در و چهار اركان باشند نه زياده نه كم و قد سبق • و مربع نزد شعراء قسميست از مسمط چنانچه در فصل طاً از باب سين خواهد آمد و نيز عبارتست از چهار بيت يا چهار مصراع كه بروشی باشند كه هم از عرض توان خواند و هم از طول مثاله • • شعر • • شعر •

از فرقت	آن دلبر	من دائم	بيمارم
آن دلبر	كز عشقش	بادردم	و بيدارم
من دائم	با دردم	وبی مونس	و بی يارم
بيمارم	و بيدارم	وبی يارم	و غمخوارم

از غاليه	صد سلسله	دارد	دلبر
صد سلسله	برعارض	روشن	چو قمر
دارد	روشن	سمنبر	لب چوشكر
دلبر	چو قمر	لب چوشكر	دل چوحجر

كذا في مجمع الصنائع • رباعيات الغزل نزد شعراء آنست كه غزلی بنويسد چنانكه اگر رديف غزل حذف كنند واز دو رديف يا سه بعضی حذف كنند و از مصراع اول مطابق محذوف حذف كنند رباعيها خيزد مثاله • شعر • تا چند دل غمگين ديوانه كني هردم • و آنكه من مسكين را ديوانه كني هر دم • ز افسون لب جادو بكشيدهٔ شومن مارا • پس حالت مسكين را ديوانه كني هر دم • واين غزل طويل است بردو بيت او اختصار نمودهٔ شد پس اگر لفظ هر دم را دور كنند و مطابق او لفظ ما را از مصراع سيوم نيز دور كنند باقي رباعي ماند كذا في مجمع الصنائع وشومن بر وزن سوزن بزبان ژند و پا ژند بمعني پيشاني باشد و بعربي ناصيه خوانند كذا فی البرهان و مراد درينجا موي پيشاني است مجازا بقرينهٔ لفظ كشيدن چنانچه در قرآن واقع است يوم يؤخذ بالنواصي و الاقدام •)

الرجعة بالكسر وسكون الجيم وفتح الراء افصح فی اللغة الاعادة • و شرعا عبارة عن رد الزوج الزوجة و اعادتها الی النكاح كما كانت بلا تجديد عقد فی العدة لا بعدها اذ هي استدامة الملك و لا ملك بعد انقضائها و المراد عدة الطلاق الذي يكون بعد الوطیء حتی لوخلا بالمنكوحة و اقرّانه لم يطأها ثم طلقها فلا رجعة له عليها كذا فی البرجندي و هي علی ضربين سني وبدعي فالسني ان يراجعها بالقول ويشهد علی رجعتها شاهدين و يعلمها بذلك فاذا راجعها بالقول نحو ان يقول لها راجعتك او راجعت امرأتي و لم يشهد علی ذلك او اشهد و لم يعلمها بذلك فهو بدعي مخالف للسنة كذا في مجمع البركات • و فی المسكيني شرح الكنز الرجعة عند اصحابنا هي استدامة النكاح القائم فی العدة و عند الشافعي

هي استباحة الوطئ • وعند المنجمين واهل الهيئة عبارة عن حركة غير حركة الكواكب المتحيرة الى خلاف توالي البروج وتسمى رجوعا وعكسا ايضا وذلك الكوكب يسمى راجعا كما في شرح الملخص • وعند اهل الدعوة عبارة عن رجوع الوبال والنكال والملال على صاحب الاعمال بصدور فعل قبيح من الافعال او بتكلم قول سخيف من الاقوال وسبب آن ترك شرائط عمل و اجازت است و رجعت در اعمال منسوب بشمس و قمر نباشد چه شمس و قمررا رجعت نمي باشد و از منسوبات شمس است مثل دفع امراض و ادويه و مانند آن و از منسوبات قمر است مثل كشف حجاب و ثبوت نور ايمان و ازالهٔ شك و صلاح عقيده و روزي شدن عفت و حصن نتاج مواشي و مانند آن پس دربنچنين اعمال رجعت نمي شود و در اعمال منسوب ببقيهٔ كواكب رجعت ميتوان شد هكذا في بعض الرسائل •

الرجوع عند اهل الهيئة هو الرجعة كما عرفت • و عند اهل البديع هو العود الى الكلام السابق بالنقض اي بنقضه وابطاله لنكتة وهو من المحسنات المعنوية كقول زهير • شعر • قف بالديار التي لم يعفها القدم • بلى وغيّرها الارواح و الديم • دل الكلام السابق على ان تطاول الزمان لم يعف الديار اي لم يغيرها ثم عاد اليه ونقضه بانه قد غيرها الرياح و الامطار لنكتة هي اظهار الكآبة و الحزن و الحيرة حتى كانه اخبر اولا بمالم يتحقق ثم رجع اليه عقله و افاق بعض الافاقة فتدارك كلامه قائلا بلى عفاها القدم و غيرها الارواح و الديم و مثاله فاف لهذا الدهر بل لاهله كذا في المطول و مثاله في الفارسي على ما في مجمع الصنائع • دلم رفت آنكه با صبر آشنا بود • خطا گفتم مرا دل خود كجا بود • دو چشم شوخ نى خفته نه بيدار • غلط گفتم كه نى مست و نه هوشيار •

الراجع عند المنجمين ما عرفت و عند اهل السلوك يجيئ بيانه في لفظ السلوك في فصل الكاف من باب السين •

المراجعة عند اهل البديع على ما قال ابن ابى الاصبع هي ان تمكن المتكلم مراجعة في القول يمزج بينه وبين محاور له باوجز عبارة واعدل سبك واعذب الفاظ ومنه قوله تعالى قال اني جاعلك للناس اماما قال و من ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين جمعت هذه القطعة و هي بعض آية ثلث مراجعات فيها معاني الكلام من الخبر و الاستخبار و الامر و النهي و الوعد و الوعيد بالمنطوق وبالمفهوم • قال صاحب الاتقان قلت احسن من هذا ان يقال جمعت الخبر و الطلب والاثبات والنفي والتاكيد والحذف و البشارة و النذارة و الوعد و الوعيد • و در مجمع الصنائع گويد مراجعة را سوال و جواب نيز گويند و آنچنانست كه شاعر در هر مصراع جواب و سوال بيارد و يا در مصراعى سوال بيارد و در مصراعى جواب و يا در بيتى سوال و در بيتى جواب مثال آنچه در هر مصراع واقع شود فخري گفته با زيادتي ايهام • غزل • گفتم جانان سوي من بگذر بصر گفتم بچشم • گفت ترك جان كن و در ما نگر گفتم بچشم • گفت آبي زن بخاك رهگذر

گفتم بچشم • خاك برميدارم از رخ پرده گفتم لطف تست • گفت چشم خويش را گواين خبر گفتم بچشم • گفت جائی من كجا لائق بود گفتم بدل • گفت خواهم غير ازان جائی دگر گفتم بچشم • مثال آنچه سوال در مصراعی و جواب در مصراعی ديگر باشد حضرت خواجه حافظ شمس الدين فرمود • غزل • گفتم كه خطا كردي تدبير نه اين بود • گفتا چه توان كرد كه تقدير چنين بود • گفتم كه بسی خطّ جفا بر تو كشيدند • گفتا همه آن بود كه بر لوح جبين بود • گفتم كه بسی جام طرب خوردي ازين پيش • گفتا كه شفا در قدح باز پسين بود • گفتم كه قرينِ بدت انگند بدين روز • گفتا كه مرا بخت بدِ خويش قرين بود • گفتم كه ز حافظ بچه حجت شدهٔ دور • گفتا كه بسی وقت مرا داعيه اين بود • مثال آنكه در بيتی سوال و در بيت ديگر جواب چنانچه حضرت خواجه حافظ قدس سره ارشاد نمود • غزل • باز گفتم ماه من آن عارض گلگون مپوش • ورنه خواهي ساخت مارا خسته و مسكين غريب • گفت حافظ آشنايان در مقام حيرت اند • دور نبود گر نشينند خسته و مسكين غريب • و نيز فرمود • بلابه گفتمش اي ماه رو چه باشد اگر • بيک شكر ز تو دل خستهٔ بياسايد • بخنده گفت كه حافظ خدايرا مپسند • كه بوسهٔ تو رخ ماه را بيالايد •

الترجيع عند الفقهاء هو ان ياتي المؤذن كلًا من الشهادتين مرتين خافضا بهما صوته و مرتين رافعا بهما صوته كذا في البرجندي في باب الآذان • و ترجيع نزد شعراء آنست كه شاعر شعر را بچند قسم منقسم كند و شرطست كه ابيات اقسام بشمار ابيات قسم اول بود اگر آن پنج بيت بود اين نيز پنج بيت بايد و اگر آن هفت بيت است اين نيز هفت بيت شايد و كم از پنج روا نيست و لطافت تا يازده است و ابيات هر قسمی موافق ابيات قسم اول باشد در وزن نه در قافيه بلكه قافيهٔ هر قسم مخالف قافيهٔ قسم ديگر باشد و هر كدام را مطلع علحده بود و بعد تمام هر قسم بيتی اجنبي بقافيه يا رديف ديگر بيارد و يا همان را كه التزام نموده است بيارد و اين بيت را عقده نامند پس اگر آن عقده همان يک بيت بعينه مكرر شود آنرا ترجيع بند نامند و اگر ابيات مختلف باشند تركيب بند گويند و اين دو قسم است يا آنكه بيتهاي بند هر كدام علحده است جملگي بر يك قافيه باشد چنانكه اگر آن ابيات يكانه يكانه را جمع كنند يكقسم گردد يا آنكه ابيات بند هر كدام بر قافيهٔ خاص باشد مخالف ديگری و در همه اقسام بايد كه عقده مرتبط باشد بحسب معنی بماقبل خود هذا كله خلاصة ما في جامع الصنائع و مجمع الصنائع

مثال ترجيع بند از حضرت خواجه حافظ شيرازي قدس سره • شعر •

• اي داده بباد دوستداري • اين بود وفا و عهد ياري •
• آخر دل ريش و درد مندم • تا چند بدام غم سپاري •
• از زلف تو حاصلی نديدم • جز شيفتگي و بيقراري •
• اي جان عزيز بر ضعيفان • تاچند كني جفا و خواري •

• چون نيست اميد آنکه روزي • • بر عاشق خسته رحمت آري •
• آن به که ز صبر رخ نتابم •
• باشد که مراد دل بيابم •
• اي ساقي ازان مي شبانه • • در ده دو سه جام عاشقانه •
• تا در سر من ز عقل باقي است • • از دست مده مي مغانه •
• ديري است که آتش غم دل • • در سينه همي کشد زبانه •
• مي نوش تو حافظا بشادي • • تا چند خوري غم زمانه •
• چون نيست بهيچ گونه پيدا • • درياي فراق را کرانه •
• آن به که ز صبر رخ نتابم •
• باشد که مراد دل بيابم •
• در سختي عشق اگر بميرم • • من دل ز غم تو بر نگيرم •
• پيوسته کمان ابروانش • • از غمزه همي زند به تيرم •
• نتوان قلم نوشت شوقش • • گر پير فلک شود دبيرم •
• دارم سر آنکه همچو سعدي • • بنشينم و صبر پيش گيرم •
• چون کرد زمانهٔ ستمکار • • دور از تو به بند غم اسيرم •
• آن به که ز صبر رخ نتابم •
• باشد که مراد دل بيابم •

مثال ترکيب بند از قسم اول که ابيات بند موافق باشند در قوافي خواجه سلمان ساوجي گفته • شعر •

• آئينهٔ جمال جان گشت لقاي رويتو • • آئينهٔ نديده ام من بصّفاي رويتو •
• برگ گل است در نظر کو برخ تو اندکي • • ماند و گر نماند او باد بقاي رويتو •
• هر دو جهان بجان ترا خلق همي خرند و من • • هر دو جهان نهاده ام نيم بهاي رويتو •
• رويتو ديده چشم مي در پي ديدهٔ رفت دل • • هست گناه چشم من نيست جفاي رويتو •
• چون بربيع روي ابر ازکفٔ پادشاه ما • • درعرق است دمبدم گل زحياي رويتو •
• کسري و جم بجنب او هر دو شه دروغي اند •
حاتم و معن بر درش هر دو گداي راستين •
• وه چه شود اگر شوم کشته براي چونتوي • • صد چو من ار فنا شود باد بقاي چونتوي •
• جور تو هست دولتي کان نرسد بهر کسي • • کي بچو من رسد گهي جور و جفاي چونتوي •

• بر سر کوي عاشقي شاه و گدا يکي بود • • بادشهي کند کسي کوست گداي چونتوي •
• گرند هم بعشق تو جان نه ز قدر جان بود • • زان ندهم که دامنش نيست سزاي چونتوي •
• خود نبود جفا روا خاصه بران که او بود • • بندهٔ شاه و مي زند لاف هواي چونتوي •
• هست ز آبروي او بر لب جوي سلطنت •
• سرو جلال و جاه را نشو و نماي راستين •

مثال قسم دوم ترکيب بند که ابيات بند مختلف القوافي باشد و هر کدام مطلعي بود حضرت خواجه حافظ فرموده •

• اي سايهٔ رحمت الهي • • وي غنچهٔ باغ پادشاهي •
• هم چرخ جمال را تو مهري • • هم برج جلال را تو ماهي •
• بر سلطنت تو بي تکلف • • تمکين تو ميدهد گواهي •
• بر نام تو مهر کرده گردون • • منشور اوامر و نواهي •
• نام تو يقين که مي برآرد • • آوازه ز ماه تا بماهي •
• گردون که لطيفها بر آرد •
• دري چو تو در صدف ندارد •

• اي خلعت ملک بر تو زيبا • • وي غرهٔ دولت از تو غرا •
• اي آمده نو عروس دولت • • بر شکل و شمائل تو شيدا •
• انوار شکوه شهرياري • • از روي مبارکت هويدا •
• بر قامت حشمت تو کوتاه • • اين اطلس نيلگون خضرا •
• بگذشت صداي ميت عدلت • • از سقف نهم رواق خضرا •
• در قصر تو چرخ آستاني •
• کيوان بدر تو پاسباني •

• تا باد خداي باد يارت • • جز عيش مباد هيچ کارت •
• هر آرزوي که در دل آيد • • ايام نهاده در کنارت •
• توفيق زنيق دريمينت • • تائيد نديم در يسارت •
• تا چرخ بپاست دور دورت • • تا دهر بجاست کار کارت •
• آسوده چو حافظند خلقان • • در سايهٔ تخت کامکارت •
• کارت همه حفظ ملک و دين باد •
• تا باد هميشه همچنين باد •

الرادع بالدال المهملة عند الاطباء ضد الجاذب و هو الدواء الذي من شانه لبرده ان يحدث في العضو بردا فيكثفه و يضيق مسامه و يكثر حرارته الحادثة و يجمد السائل اليه فيمنعه من السيلان الى العضو و يمنع العضو عن قبوله و خصوصا اذا كان غليظ القوام كدهن الورد كذا في بحر الجواهر و الاقسرائي •

الترصيع در لغت نشاندن گوهر و مرواريد است در چيزى • و عند اهل البديع من انواع المطابقة وهو اقتران الشيء بما يجتمع معه في قدر مشترك كقوله تعالى ان لك ان لا تجوع فيها و لا تعرى و انك لا تظمأ فيها و لا تضحى جاء بالجوع مع العرى و بابه ان يكون مع الظمأ و بالضحى مع الظمأ وبابه ان يكون مع العرى لان الجوع و العرى اشتركا في الخلو فالجوع خلو الباطن من الطعام و العرى خلو الظاهر من اللباس و الظمأ و الضحى اشتركا في الاحتراق فالظمأ احتراق الباطن من العطش والضحى احتراق الظاهر من حر الشمس كذا في الاتقان و يطلق ايضا عندهم على قسم من السجع و يسمى مرصعا وهو ان يتفق الفاصلتان و زنا وتقفية و يكون ما في الفاصلة الاولى من الالفاظ مقابلة لما في الثانية كذلك نحو قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم و ان الفجار لفي جحيم و كقوله تعالى ان الينا ايابهم ثم ان علينا حسابهم و نحو قولهم فهو يطبع الاسجاع بظواهر لفظه و يقرع الاسماع بزواجر وعظه) و يجيء في لفظ السجع مثال ديگر در فارسي • شعر • آرايش آفاق شد رخسار بزم آراي تو • آسايش عشاق شد ديدار روح افزاي تو • و ترصيع مع التجنيس مثاله • شعر • من نيازارم ارتو آزاري • من نيازآرم ارتو نازاري • هكذا في مجمع الصنائع • چون ازو كشتي همه چيز از تو كشت • چون ازو كشتي همه چيز از تو كشت •

الرضاع بكسر الراء وفتحها و بالضاد المعجمة مصدر رضع يرضع كسمع يسمع • و لا هل النجد رضع يرضع رضعا كضرب يضرب ضربا و هو لغة شرب اللبن من الضرع او الثدي كما في المقالس و شريعة شرب الطفل حقيقة او حكما للبن خالص او مختلط غالبا من آدمية في وقت مخصوص و ذلك الوقت عند ابي حنيفة رح حولان و نصف و عندهما حولان فقط و لا يباح الارضاع بعد الوقت المخصوص هكذا في جامع الرموز و الدرر •

الرفع بالفتح وسكون الفاء عند النحاة اسم لنوع من الاعراب حركة كان او حرفا و ما اشتمل على الرفع يسمى مرفوعا • وعند المحاسبين عبارة عن جعل الكسور صحاحا و الحاصل يسمى مرفوعا و ذلك بقسمة عدد الكسر على المخرج فمرفوع خمسة عشر ربعا ثلثة وثلثة ارباع • وقال المنجمون اذا بلغ عدد الدرجات الى ستين او زاد عليه يعتبر لكل ستين واحد و يقال له المرفوع مرة و يكتب رقمه على يمين رقم الدرجة و ان بلغ عدد المرفوع مرة الى ستين او زاد عليه يعتبر لكل ستين واحد و يقال له المرفوع مرتين و مثاني و رقمه يكتب على يمين رقم المرفوع مرة و ان بلغ عدد المرفوع مرتين الى ستين او زاد عليه يعتبر لكل ستين واحد و يقال له المرفوع ثلث مرات ومثلثا و على هذا القياس بالغا ما بلغ كذا ذكر الفاضل القوشجي في رسالة الحساب •

والرفع عند المحدثين اضافة الحديث الى النبي صلى الله عليه وسلم قولا او فعلا او همة تصريحا او حكما سواء كانت اضافة الصحابي او التابعي او من بعد هما فالمرفوع حديث اضيف اليه صلى الله عليه وسلم قولا او فعلا او همة وهو المشهور وقال صاحب النخبة قولا او فعلا او تقريرا فمثال المرفوع من القول تصريحا ان يقول الصحابي سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كذا او حدثني بكذا او يقول الصحابي او غيره قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا او عن صلى الله عليه وسلم انه قال كذا ونحو ذلك ومثال المرفوع من الفعل تصريحا ان يقول الصحابي رأيت النبي صلى الله عليه وسلم فعل كذا او يقول هو او غيره كان النبي صلى الله عليه وسلم يفعل كذا ونحو ذلك ومثال المرفوع من التقرير تصريحا ان يقول الصحابي فعلت بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم كذا او يقول هو او غيره فعل فلان بحضرته صلى الله عليه وسلم كذا ولا يذكر انكاره لذلك ومثال المرفوع من القول حكما ما يقول الصحابي الذي لم يأخذ عن كتب بني اسرائيل ما لا مجال للاجتهاد فيه ولا له تعلق ببيان لغة او شرح غريب كالاخبار عن المغيبات ومثال المرفوع من الفعل حكما ان يفعل الصحابي ما لامجال للاجتهاد فيه فينزل ان ذلك عنده عن النبي صلى الله عليه وسلم تحسينا للظن ومثال المرفوع من التقرير حكما ان يخبر الصحابي انهم كانوا يفعلون في زمانه صلى الله عليه وسلم كذا ٭ واما الهمة فلا يطلع عليها حقيقة الا بقول اوفعل ولذا تركها صاحب النخبة من تعريف المرفوع وقال الخطيب المرفوع ما اخبر فيه الصحابي عن قول الرسول او فعله فاخرج ما يضيفه التابعي ومن بعده الى النبي صلى الله عليه وسلم لكن المشهور هو القول الاول الذي اختاره صاحب النخبة الا انه ذكر قيد التقرير بدل قيد الهمة لما عرفت هكذا يستفاد من شرح النخبة وشرحه وفي خلاصة الخلاصة المرفوع حديث اضيف الى النبي صلى الله عليه وسلم خاصة سواء كان متصلا او منقطعا ثم قال فبين المرفوع والمتصل عموم من وجه لوجود المتصل بدونه فيما انتهى اسناده الى غير النبي صلى الله عليه وسلم والمرفوع بدونه في غير المتصل واما على المشهور فمرادف للمتصل انتهى * فائدة * يلتحق بقولي حكما ما ورد بصيغة الكناية في موضع الصيغ الصريحة بالنسبة اليه صلى الله عليه وسلم كقول التابعي عن الصحابي يرفع الحديث او يرويه او ينميه او يبلغ به وقد يقتصرون على القول مع حذف القائل ويريدون به النبي صلى الله عليه وسلم كقول ابن الاسير عن ابي هريرة قال قائلا يقاتلون قوما الحديث ٭ وقيل انه اصطلاح خاص باهل البصرة ومن الصيغ المحتملة للرفع قول الصحابي من السنة كذا فالاكثر على ان ذلك مرفوع ٭ ونقل عبد البر الاتفاق فيه واذا قالها غير الصحابي فكذلك ما لم يضفها الى صاحبها كسنة العمرين وعلى هذا الخلاف قول الصحابي امرنا بكذا ونهينا عن كذا فهذا من الصيغ المحتملة للرفع ايضا ٭ ومن ذلك ايضا قوله كنا نفعل كذا فله حكم الرفع ٭ ومن ذلك ان يحكم الصحابي على فعل من الافعال بانه طاعة لله او لرسوله او معصية كذا في شرح النخبة ٭

الارتفاع عند المهندسين يطلق على عمود من رأس الشيئ على سطح الافق او على سطح موازٍ للافق بشرط ان يكون قاعدة الشيئ على ذلک السطح و لذا قيل ارتفاع الشكل هو العمود الخارج من اعلى الشكل مسطحا كان ذلک الشكل او مجسما على قاعدة ذلک الشكل و مسقط الحجر قد يطلق على الارتفاع مجازا كما يجيئ كذا في شرح خلاصة الحساب • و عند اهل الهيئة يطلق على معنيين احدهما ما يسمى ارتفاعا حقيقيا و هو قوس من دائرة الارتفاع محصورة بين الكوكب و بين الافق من جانب لا اقرب منه اذا كان الكوكب فوق الافق • و دائرة الارتفاع عظيمة تمر بقطبي الافق و بكوكب ما و المراد بالكوكب رأس خط يخرج من مركز العالم مارا بمركز الكوكب الى سطح الفلک الاعلى • و قيل المراد بالكوكب مركز الكوكب و الامر فيه سهل و قيد الكوكب انما هو باعتبار الاغلب و الا فقد تعتبر نقطة اخرى غير مركز الكوكب كالقطب و المراد من جانب لا اقرب منه و هو الجانب الذي ليس فيه قطب الافق • و القيد الاخير احتراز عن الانحطاط فانه قوس من دائرة الارتفاع بين الكوكب و الافق من جانب لا اقرب منه اذا كان الكوكب تحت الافق • ثم القوس المذكورة ان كانت من جانب الافق الشرقي فهي ارتفاعه الشرقي و ان كانت من جانب الافق الغربي فهي ارتفاعه الغربي و على هذا القياس الانحطاط الشرقي و الغربي يعني ان القوس من دائرة الارتفاع بين الكوكب و الافق تحت الارض من جانب الشرق هو الانحطاط الشرقي ومن جانب الغرب هو الانحطاط الغربي • ثم ان الارتفاع الشرقي قد يخص باسم الارتفاع و يسمى الغربي حينئذ انحطاطا و هذا اصطلاح آخر مذكور في كثير من كتب هذا الفن و بالنظر الى هذا قال صاحب المواقف و القوس الواقعة من دائرة الارتفاع بين الافق و الكوكب الذي فوق الارض من جانب المشرق ارتفاعه و من جانب المغرب انحطاطه فلا يرد عليه تخطية المحقق الشريف في شرحه • ثم القوس من دائرة الارتفاع بين الكوكب و بين سمت الرأس تسمى تمام ارتفاع الكوكب فان انطبقت دائرة الارتفاع على نصف النهار و الكوكب فوق الافق فتلک القوس المحصورة من دائرة الارتفاع بين الافق و الكوكب هي غاية ارتفاع الكوكب فان مر الكوكب بسمت الرأس فارتفاعه في ربع الدور و ليس هناک تمام ارتفاع و ان لم يمر به كان ارتفاعه اقل من الربع و كان له تمام ارتفاع و على هذا القياس تمام الانحطاط فانه قوس منها بين الكوكب و بين سمت القدم فان انطبقت دائرة ارتفاعه على نصف النهار و الكوكب تحت الافق فتلک القوس منها بين الافق و بين الكوكب فانه انحطاطه الى آخر ما عرفت فالكوكب اذا طلع من الافق يتزايد ارتفاعه شيئا فشيئا الى ان يبلغ نصف النهار فهناک غاية ارتفاعه عن الافق و اذا انحط منها يتناقص ارتفاعه الى غروبه و اذا غرب ينحط عن الافق متزايدا انحطاطه الى ان يبلغ نصف النهار تحت الارض فهناک غاية انحطاطه عنه ثم انه يأخذ في التقارب منه متناقصا انحطاطه الى ان يبلغ الافق من جهة الشرق ثانيا ثم الظاهر ان المراد بالافق الافق الحقيقي لانهم صرحوا بان تمام

الارتفاع قوس اقل من تسعين درجة دائما فلوكان المعتبر الافق الحسي بالمعنى الثاني لزم ان يكون تمام الارتفاع اكثر من تسعين فيما اذا رأي الكوكب فوق تلك الافق و تحت الافق الحقيقي لكن لا يخفى انه اذا رأي الكوكب تحت الافق الحقيقي و فوق الافق الحسي فاطلاق الانحطاط عليه مستبعد و التحقيق ان عند اهل الهيئة المعتبر في الارتفاع ان يكون فوق الافق الحقيقي و عند العامة ان يكون فوق الافق الحسي بالمعنى الثاني و اعلم ايضا انه اذا كان الكوكب على الافق فلا ارتفاع له و لا انحطاط • و ثانيهما ما يسمى بالارتفاع المرئي و هو قوس من دائرة الارتفاع بين الافق و بين طرف خط خارج من بصر الناظر الى سطح الفلك الاعلى مارا بمركز الكوكب من جانب لا اقرب منه • والارتفاع المرئي ابدا يكون اقل من الارتفاع الحقيقي الا اذا كان الكوكب على سمت الرأس فانهما حينئذ يتساويان و على هذا فقس حال الانحطاط المرئي اعلم ان الارتفاع و الانحطاط بالحقيقة هو بعد نقطة مفروضة على سطح الفلك الاعلى عن الافق و ذلك البعد هو خط مستقيم في سطح دائرة الارتفاع يصل بين تلك النقطة و محيط الافق ان كان المراد بدائرة الافق محيطها او عمود يخرج من تلك النقطة على سطح الافق ان كان المراد سطحها و هذا ارتفاع النقطة و انحطاطها • و اما ارتفاع مركز الكوكب و انحطاطه فهو خط مستقيم خارج من مركز الكوكب اما واصل الى محيط الافق و سطح دائرة الارتفاع او عمود على سطح الافق لكن القوم اصطلحوا على اخذ الارتفاع والانحطاط من الخطوط المفروضة على سطح الفلك الاعلى ولا يمكن فرض الخط المستقيم على سطحه ولم تكن في سطحه قوس تصل بين تلك النقطة والافق اقصر من قوس الارتفاع والانحطاط فلذلك اقامهما اهل الصناعة مقام البعد هذا كله خلاصة ما ذكره عبد العلي البرجندي في تصانيفه كشرح التذكرة وشرح بيست باب و حاشية الچغمني •

ارتفاع الخصية عند الاطباء هو ان يرتفع احدهما او كلتاهما من كيسهما الى العانة فتولم و تمنع اكثر الحركات و يخرج البول بالعسر و التقطير و سببها استيلاء المزاج البارد و الضعف عليها فان كان السبب ضعيفا تنقص و تتصغر الخصية في نفسها كما يكون عند الخوف الشديد و الغوص في الماء البارد وان كان السبب قويا ترتفع و تغيب الى المراق يكون ذلك كلها ليكتسب حرارة من الاحشاء و الاعضاء الباطنة و كذلك قد يرتفع القضيب بتمامه الى فوق باسباب مذكورة كذا في حدود الامراض •

الركوع في اللغة الانحناء و شرعا انحناء الظهر و لو قليلا فان خرّ كالجمل فقد اجزى كذا في جامع الرموز في فصل صفة الصلوة • و عند الصوفية اشارة الى شهود انعدام الموجودات الكونية تحت وجود التجليات الالهية كما يجيئ في لفظ الصلوة •

فصل الفاء * الردف بالكسر و سكون الدال المهملة عند المنطقيين هو النتيجة و يجيئ في لفظ القياس في فصل السين من باب القاف • و عند اهل القوافي حرف مد ولين يكون قبل الروي و لا شيئ

بينهما و يجوز في الردف دخول الواو علي الياء والياء علي الواو و لا يجوز دخول الالف عليهما و يجوز دخول الضمة علي الكسرة و الكسرة علي الضمة لانهما اختان و لا يجوز ان تدخل فتحة عليهما فان دخلته فهو شاذ كذا في عنوان الشرف و قد وقع ذلك كثيرا في قصيدة بانت سعاد و هذا في اصطلاح اهل العربية و اما اصطلاح اهل العجم فيخالفه و در منتخب تكميل الصناعة ميگويد ردف بر قول مشهور عبارتست از حرف مد ولين كه پيش از روي باشد بي واسطهٔ متحركي خواه هيچ حرف واسطه نباشد چون الف درخراب وشراب وخواه حرف ساكن واسطه باشد چون فاء تافت و يافت كه واسطه است ميان الف كه ردف است و ميان تاء كه رويست ودرين هنگام اين حرف ساكن را ردف زايد نامند و آن حرف مدولين را ردف اصلي و رعايت تكرار ردف مطلقا واجب است * و هر قافيهٔ كه مشتمل باشد بر ردف آنرا مردف خوانند بسكون راء و فتح دال. و آنكه مشتمل بر ردف اصلي است فقط آنرا مردف بردف مفرد گويند و آنكه مشتمل باشد بر ردف اصلي و زائد آنرا مردف بردف مركب گويند و صاحب معيار الاشعار ردف زايد را چون باروي جمع شود داخل روي داشته و گفته كه بعرف شعراء عجم مجموع را روي مضاعف نام است *

الرديف مثل الكريم نزد شعراء عجم عبارت است از يک كلمه يا زياده كه بعد از قافيه در ابيات بيک معني مكرر شود وشعريكه مشتمل باشد بر رديف آنرا مردف گويند بفتح راء و دال مشدده و شعراء عرب رديف را اعتبار نكرده آند و اين بردو نوع است يكي كلمهٔ تام مثاله * شعر * اي دوست كه دل زبنده برداشتهٔ * نيكوست كه دل زبنده برداشتهٔ * دوم حرفيكه بجاي كلمهٔ تام باشد اعني حرف مفيد المعني چون تاء خطاب و شين غايب و ميم متكلم مثاله * شعر * سپهر مرتبهٔ شاها توئي كه پيش درت * نهاده مهر سر و چرخ گشت گرد سرت * كذا في جامع الصنائع و رسالة الجامي * و در منتخب تكميل الصناعة گويد اين تعريف مذكور بقول مشهور است * و صاحب معيار الاشعار گفته كه اختيار درتعريف رديف بتكرار الفاظ است و بمعني اعتباري نيست چه اگر رديف در همه قصيده بيك معني بود يا بمعاني مختلفه يا بعضي را معني وبعضي را نبود بسبب آنكه بعضي بانفراده لفظي باشد و بعضي جزء از لفظي روا بود و گفته كه در رديف مقدار اعتبار ندارد چه اگر تمام مصراع مشتمل بر قافيه و رديف باشد روا است و در قلت هم اعتبار ندارد و نيز گفته هرچه بعد از روي و وصل بود اولي آنست كه جمله را از حساب رديف شمرند و اين خلاف متعارف است و شمس قيس گفته در تعريف رديف ميبايد كه شعر در وزن و معني بدو محتاج باشد و اين محل بحث است زيراكه خود درآخر مبحث گفته كه چون كلمهٔ رديف در موضع خويش متمكن نيفتد معني شعر را از روي معني بدان احتياج نبود عيب است پس معلوم شد كه برتقدير عدم احتياج هم رديف است غايتش آنكه عيبي دارد

و اين منافي قول اول او است مگرآنكه گوئيم كه مراد تعريف رديف بى عيب است نه مطلق رديف • بدانكه شعر مشتمل بر قافيه رامقفى گويند و مشتمل بر قافيه و رديف را مقفى مردف بفتح را و تشديد دال گويند و در شعر مقفى مردف چنانچه عدم اختلاف قافيه واجب است همچنين عدم اختلاف رديف اگرچه در اصل ذكر رديف واجب نيست بلكه مستحسن انتهى كلامه •

الرديف المتجانس نزد شعراء دو معنى دارد يكى آنكه شاعر بعد قافيه رديف لفظى را آرد كه ذومعنيين باشد و آنرا بر طريق تجنيس دارد مثاله • شعر • ستوده خان كريم آن سحاب گوهربار • كه برد از در او خلق اشتر زر بار • لفظ باركه رديف است در مصراع اول از باريدنست و در مصراع دوم از باركردنست دوم آنكه لفظى را در شعرى يا غزلى رديف سازد در مصراع اول و در ابيات ديگر لفظى آرد كه ازان لفظ قافيه و رديف هردو خيزد مثاله • شعر • آن يار دلربا كه رخش را هر آئينه • چون مه نموده راست نمايد هرآئينه (• مثال ديگر • بيت • اي خنك جاني كه در هر آئينه • ديد روي يار خود هر آئينه •) لفظ آئينه رديف است در مصراع اول از هر آئينه لفظ هرقافيه است و لفظ آئينه رديف و در مصراع دوم قافيه و رديف از يک لفظ هرآئنه اورده است كذا في جامع الصنائع و وجه تسميه ظاهراست چرا كه رديف بالحقيقة كلمهٔ يست مكرر بيک معنى و اين جا معنى مختلف است ليكن بسبب مجانست لفظي برديف متجانس موسوم گشت •

الرديف المحجوب نزد شعراء لفظي ست مكرر كه در دو قافيهٔ شعري ذى القافيتين افتد مثاله • بيت • ستوده خان كريم آن غمام گوهربار • كه هست بركف دستش حسام گوهر دار • لفظ گوهر رديف محجوب است كذا في جامع الصنائع • و در مجمع الصنائع آرد اگر كلمهٔ درميان قوافي شعر ذى القافيتين مكرر واقع شود آن را متوسط نامند چنانچه در لفظ ذو القافيتين خواهد آمد •

رديف المعنيين نزد شعراء آنست كه از يک لفظ رديف دو معني تام و مفيد حاصل شود مثاله • بيت • پرد چون كرگس تيرت كند سيمرغ را پركم • پرد چون طوطي كلكت شود طاوس جان پرور • پركم دو معنى دارد يكي بيكار دوم پر او كم شود و طاوس جان صاحب پر شود و يا جان پرورد كذا في جامع الصنائع و مقصود درينجا لفظ پرور است كه رديف است و جان قافيه •

الارداف عند اهل البيان هو ان يريد المتكلم معنًى فلا يعبرعنه بلفظه الموضوع له و لا بدلالة الاشارة بل بلفظ يرادفه كقوله تعالى و قُضِيَ الامر و الاصل و هلک من قضى الله هلاكه و نجى من قضى الله نجاته وعدل عن ذلک الى لفظ الارداف لما فيه من الايجاز و التنبيه على ان هلاك الهالك و نجاة الناجي كان بامر آمر مطاع و قضاء من لا يرد قضاؤه و الامر يستلزم الآمر فقضاؤه يدل على قدرة الآمر به وقهره و ان الخوف من عقابه و الرجاء من ثوابه يحصلان على طاعة الآمر و لا يحصل ذلک كله من اللفظ الخاص وكذا قوله و استوت

على الجودي وحقيقة ذلك جلست نعدل عن اللفظ الخاص بالمعنى الى مرادفه لما فى الاستواء من الاشعار بجلوس متمكن لا زيغ فيه و لا ميل و هذا لا يحصل من لفظ الجلوس و كذا فيهن قاصرات الطرف و الاصل عفيفات و عدل عنه للدلالة على انهن مع العفة لا تطمح اعينهن الى غير ازواجهن و لا يشتهين غيرهم و لا يؤخذ ذلك من لفظ العفة * قال بعضهم الفرق بينه و بين الكناية ان الكناية انتقال من لازم الى ملزوم و الارداف من مذكور الى متروك كذا فى الاتقان في نوع الكنايات *

المردَف على صيغة اسم المفعول من الارداف هو القافية المشتملة على الردف وقد سبق و المردّف على صيغة اسم المفعول من باب التفعيل هو الشعر المشتمل على الرديف وقد سبق ايضا *

الترادف لغة ركوب احد خلف آخر * و عند اهل العربية و الاصول و الميزان هو توارد لفظين مفردين او الفاظ كذلك فى الدلالة على الانفراد بحسب اصل الوضع على معنًى واحد من جهة واحدة و تلك الالفاظ تسمى مترادفة فبقيد اللفظين خرج التأكيد اللفظي لعدم كون المؤكد منه و المؤكد لفظين مختلفين * و بقيد الانفراد التابع و المتبوع نحو عطشان بطشان و ان قال البعض بترادفهما و بقيد اصل الوضع خرج الالفاظ الدالة على معنى واحد مجازا و التي يدل بعضها مجازا و بعضها حقيقة و بوحدة المعنى خرج التأكيد المعنوي و المؤكد و بوحدة الجهة الحد و المحدود * قيل فلا حاجة الى تقييد الالفاظ بالمفردة احترازا عن الحد و المحدود و قد يقال ان مثل قولنا الانسان قاعد و البشر جالس قد تواردا فى الدلالة على معنًى واحد من جهة واحدة بحسب اصل الوضع استقلالا فان سميا مترادفين فذلك و الا احتيج الى قيد الافراد و هو الظاهر * و يقابل الترادف التباين * و اللفظان اللذان يكون معنا هما اثنين و اتفقا فيه مترادفان من وجه و متباينان و متخالفان من وجه ففيهما اجتماع القسمين * فائدة * من الناس من ظن ان المتساويين صدقًا مترادفان و هو فاسد لان الترادف هو الاتحاد فى المفهوم لا فى الذات و ان كان مستلزما له * و ابعد منه توهم الترادف في شيئين بينهما عموم من وجه كالحيوان و الابيض و منهم من زعم ان الحد الحقيقي و المحدود مترادفان و ليس بمستقيم اذ الحد يدل على المفردات مفصلة باوضاع متعددة بخلاف المحدود فانه يدل عليها مجملة بوضع واحد فقد خرجا بوحدة الجهة * نعم الحد اللفظي و المحدود مترادفان و دعوى الترادف فى الرسمي بعيد جدا * فائدة * زعم البعض ان المرادف ليس بواقع فى اللغة و ما يظن منه فهو من باب اختلاف الذات و الصفة كالانسان و الناطق او اختلاف الصفات كالماشي و الكاتب او الصفة و صفة الصفة كالمتكلم و الفصيح او الذات و صفة الصفة كالانسان و الفصيح او الجزء و الصفة كالناطق و الكاتب او الجزء و صفة الصفة و امثال ذلك و قال لو وقع المترادف لعرى الوضع عن الفائدة (لان الغرض من وضع الالفاظ ليس الا افادة التفهيم في حق المتكلم و استفادة التفهم في حق السامع فاحد اللفظين يكون غير مفيد لان الواحد كاف للافهام و المقصود حاصل من احدهما فلا فائدة فى الآخر فصار

وضعه عبثا فلا يقع عن الواضع الحكيم هكذا في حواشي السلم) والحق وقوعه بدليل الاستقراء نحو قعود و جلوس للهيئة المخصوصة واسد وليث للحيوان المخصوص و غيرها و لا نسلم التعري عن الفائدة بل فوائده كثيرة كالتوسع في التعبير و تيسر النظم و النثر اذ قد يصلح احدهما للروي و القافية دون الآخر و منها تيسير انواع البديع كالتجنيس و التقابل (و غيرها مثال السجع قولك ما ابعد مافات و ما اقرب ما آت فانه لو قيل بمرادف ما فات وهو ما مضى او بمرادف ما آت و هو جاء او يجيئ او غيرهما لفات السجع و مثال المجانسة قولك اِشتر بالبُر و انفقه في البِر الاول بالضم و الثاني بالكسر فانه لواتي بمرادف الاول و هو الحنطة او بمرادف الثاني وهو الخير او الحسنة لفاتت المجانسة و كالقلب نحو قوله تعالى ربك فكبر فانه لو اورد بمرادف كبر وهو عظم مثلا لفات صنعة القلب و غيرها من الفوائد هكذا في الحاشية المنهية على السلم) * فائدة * قد اختلف في وجوب صحة وقوع كلواحد من المترادفين مكان الآخر و الاصح وجوبها * و قيل لايجب و الا لصح خداى اكبر كما يصح الله اكبر و الجواب بالفرق بان المنع ثمه لاجل اختلاط اللغتين و لا نسلم المنع في المترادفين من اللغة الواحدة * قيل و الحق ان المجوز ان اراد انه يصح في القرآن فباطل قطعا و ان اراد في الحديث فهو على الاختلاف و ان اراد في الاذكار و الادعية فهو اما على الاختلاف او المنع رعاية لخصوصية الالفاظ فيها و ان اراد في غيرها فهو صواب سواء كانا من لغة واحدة او اكثر * و اكثر ما ذكرنا مستفاد مما ذكره المحقق الشريف في حاشية العضدي وبعضها من كتب المنطق * (اعلم ان الاختلاف ليس في صحة قيام احدهما مقام الآخر في صورة التعدد من غير تركيب فان كلهم متفقون على صحته بل انما الاختلاف في حال التركيب فقال البعض و هو ابن الحاجب و اتباعه انه يصح و استدل بان امتناع القيام ان كان لمانع فالمانع اما المعنى و اما التركيب و المعنى واحد فلايكون مانعا اصلا و التركيب ايضا مفيد للمقصود و لاحجر فيه اذا صح فاذ لم يوجد المانع عن القيام صح القيام * و قيل يصح اذا كان من لغة واحدة و الا لا فلايصح مكان الله اكبر خداى بزرگ لكونهما من لغتين بخلاف الله اعظم فانه يصح * و قيل لايجب في كل لفظ بل يصح في بعضها و لايصح في البعض الآخر لعارض و انكان من لغة واحدة و هذا مذهب الامام الرازي لان صحة التركيب من العوارض و لا شك ان بعض العوارض يكون مختصا بالمعروض و لايوجد في غيره فيجوز ان يكون تركيب احد المترادفين مع شيئ صحيحا و مفيدا للمقصود و مختصا به بخلاف المرادف الآخر لجواز ان يكون غير مفيد للمقصود لاجل الاختصاص كما يقال صلى الله عليه و لا يقال دعا عليه فضم صلى مع عليه يفيد المقصود و هو دعاء الخير بخلاف ضم دعا مع عليه فلفظ دعا و ان كان متحد المعنى مع صلى لكن ضمه مع عليه لايفيد المقصود بل عكس المقصود و هو دعاء الشر و ملخص الدليل ان نفس المعنى و اللفظ في المرادف لا يمنع صحة اقامة احدهما مقام الآخر لكن صحة الضم و التركيب

بحسب متعارف اهل اللغة و الاستعمال هي من عوارضها التي تصلح في بعض الالفاظ دون الآخر فهذه العوارض هي المانعة في بعض الالفاظ وفي بعض المقام كما مر في لفظ صلي و دعا هكذا في شرح السلم للمولوي مبين) • بدانكه ترادف نزد بلغاء دو نوع است يكي هنر و آن آنست كه دو لفظ بيك معنى بيارد وليكن ميان هر دو در استعمالات فرقي باشد و يا معني دوم خاص باشد و يا بصفتي مخصوص موصوف شده باشد چنانچه در ارجو و آمل ترادف است و هنر است چراكه امل اگرچه بمعني رجا است ليكن مخصوص برجاي محمود است دوم عيب و آن آنست كه هر دو لفظ بيك معنى بى فرقي آرد وبعضى اين را حشو قبيح نامند كذا في جامع الصنائع • (و بعضى آنرا از قسم تطويل مى شمارند كما في المطول في بحث الاطناب و احترز بقوله لفائدة عن التطويل و هو ان يكون اللفظ زائدا على اصل المراد لا لفائدة و لا يكون اللفظ الزائد متعينا نحو قول عدي بن الابرش يذكر غدر الزباء التي كانت ملكة غدرت بجذيمة بن الابرش فقال اخوه عدي المذكور • شعرا • و قددت الاديم لراهشيه • و الفى قولها كذبا و مينا • فالكذب و المين بمعنى واحد ولا فائدة في الجمع بينهما و التقديد التقطيع و الراهشان العرقان في باطن الزراعين و الضمير في راهشيه وفي الفى لجذيمة و الضمير في قددت وقولها للزباء انتهى •) و نزد اهل تعمية عبارت است از ذكر كردن لفظى و اراده كردن ازان لفظ مرادف آن و يجيئ في لفظ المعمى في فصل الياء من باب العين •

المترادف قسم من القافية كما يجيئ في فصل الياء من باب القاف •

الرشف بالفتح و سكون الشين المعجمة در اصطلاح اهل جفر عبارت است از استخراج اسماء از زمام كذا في بعض الرسائل • و در بعضى رسائل گويد اطلاع مغيبات را در اصطلاح اهل جفر رشف گويند كه در مقابل كشف است •

فصل القاف • الرتق بالفتح و سكون المثناة الفوقانية هو ان يخرج على فم فرج امرأة شيئ زائد عضلي او غشائي يمنع الجماع كذا في الموجز • و رتق نزد صوفيه اجماد مادۀ وحدانيت است كه آن را عنصر اعظم مطلق گفته اند كه مرتوق بود قبل از آفريدن آسمان و زمين و مفتوق بعد از تعين او بخلق كذا في كشف اللغات (و قد يطلق على نسب الحضرة الواحدية باعتبار لا ظهورها و على كل بطون و غيبة كالحقائق المكنونة في الذات الاحدية قبل تفاصيلها في الحضرة الواحدية مثل الشجرة في النواة كذا في الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين •)

الرزق بالكسر و سكون الزاء المعجمة عند الاشاعرة ما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به بالتغذي او غيره مباحا كان او حراما و هذا اولى من تفسيرهم بما انتفع به حي سواء كان بالتغذي او بغيره مباحا كان او حراما لخلو هذا التفسير من معنى الاضافة الى الله تعالى مع انه معتبر في مفهوم الرزق فالتعريف

الاول هو المعول عليه عندهم. و بالجملة فهذان التعريفان يشتملان المطعوم و المشروب و الملبوس و غير ذلك • و يرد على كليهما العارية اذ لا يقال في العرف للعارية انه مرزوق • و قيل انه يصح ان يقال ان فلانا رزقه الله تعالى العواري • وقال بعضهم الرزق ما يتربى به الحيوانات من الاغذية و الاشربة لا غير فيلزم على هذا خروج الملبوس و الخلو عن الاضافة الى الله تعالى • و قيل هو ما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فيأكله و يلزم خروج المشروب و الملبوس و ان اريد بالاكل التناول خرج الملبوس و ايضا يلزم على هذين القولين عدم جواز ان يأكل احد رزق غيره مع ان قوله تعالى و مما رزقناهم ينفقون يدل على الجواز و اجيب بان اطلاق الرزق على المنفق مجاز عندهم لانه بصدده اي بصدد ان يكون رزقا قبل الانفاق ولا يرد هذا على التعريفين الاولين لجواز ان ينتفع بالرزق احد من جهة الانفاق على الغير و ينتفع به الآخر من جهة الاكل فاطلاق الرزق على المنفق حقيقة عندهم • اعلم ان قولهم مباحا كان او حراما في التعريفين ليس من تتمة التعريف و لذا لم يذكر في التعريفين الاخيرين بل انما ذكر للتنبيه على الرد على المعتزلة القائلين بان الحرام ليس برزق فملخص التعريفين ان الرزق هو ما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به سواء كان متصفا بالحلة او الحرمة او لم يكن فاندفع ما قيل من انه يلزم عدم كون حيوان لم يأكل حلالا و لا حراما مرزوقا كالدابة فانه ليس في حقها حل ولا حرمة كذا يسنح بخاطري • و عند المعتزلة هو الحلال ففسروه تارة بمملوك يأكله المالك و المراد بالمملوك المجعول ملكا بمعنى الاذن في التصرف الشرعي و الا لخلا التعريف عن معنى الاضافة الى الله تعالى و هو معتبر عندهم ايضا و لا يرد خمر المسلم و خنزيره اذا اكلهما مع حرمتهما فانهما مملوكان له عند ابي حنيفة رح فيصدق حد الرزق عليهما لانهما ليسا من حيث الاكل مملوكين له فقيد الحيثية معتبر و تارة بما لا يمنع من الانتفاع به و ذلك لا يكون الا حلالا • و يرد على الاول ان لا يكون ما يأكله الدواب رزقا اذ لا يتصور في حقها حل و لا حرمة مع ان قوله تعالى و ما من دابة الا على الله رزقها يعمها • و يرد على التفسيرين ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله اصلا و هو خلاف الاجماع هكذا يستفاد من شرح المواقف و شرح العقائد و حواشيه • وقال في مجمع السلوك في فصل اصول الاعمال في بيان التوكل • مشايخ رزق را چهار قسم كرده اند رزق مضمون و آن آنچه بدو رسد از طعام و شراب و آنچه او را كفاف است و اين را رزق مضمون گويند چرا كه خداي ضامن اوست و مامن دابة في الارض و لا طائر يطير بجناحيه الا على الله رزقها و رزق مقسوم و آن آنست كه در ازل قسمت شده است و در لوح محفوظ نوشته شده است و رزق مملوك و آن آنست كه ذخيره او باشد از درم و جامه و اسباب ديگر و رزق موعود و آن آنست كه حق تعالى مر صالحان و عابدان را بدان وعده كرده است و من يتق الله يجعل له مخرجا و يرزقه من حيث لا يحتسب • و توكل در رزق مضمونست و در رزقهاي ديگر نه پس

باید که بحقیقه که آنچه کفاف است بالقطع خواهد رسید و توکل کند التهی کلامه * وفي خلاصة السلوك قال اهل الحقيقة الرزق ما قسم للعبد من صنوف ما يحتاج اليه مطعوما ومشروبا و ملبوسا * وقال حكيم الرزق ما يعطي المالك لمملوكه قدر ما يكفيه و هو لا يزيد و لا ينقص بالترك انتهى و الفرق بين الرزق و بين العطية و الكفاية مع بيان معانيه الآخر يجيئ في لفظ العطية في فصل الواو من باب العين *

الترافق نزد شعراء عبارت است از انشاى شعرى بر وجهى كه اگر هر مصراع اول را با مصراع ديگر ضم كنند بيتى مستقيم باشد از همان شعر و در لفظ و معني و قافيه و وزن هيچ خلل نيفتد مثاله * شعر * از زلف برون كني اگر تاب شوم * برلب ننهي اگر مي ناب شوم * در چشم نياوري اگر خواب شوم * از دست بريزي ام اگر آب شوم * كذا في مجمع الصنائع *

الرق بالكسر و التشديد في اللغة الضعف يقال رق فلان اي ضعف و ثوب رقيق اي ضعيف النسج ومنه رقة القلب * و في الشرع عجز حكمي للشخص بقاء و ان شرع في الاصل جزاء للكفر به يصير الشخص عرضة للتملك و احترز بالحكمي عن الحسي فان العبد قد يكون اقوى من الحر و ذلك الشخص الذي ثبت له ذلك العجز يسمى رقيقا و عبدا * و الحاصل ان الرق عجز حكمي بمعنى ان الشارع لم يجعل الشخص اهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة و القضاء و الولاية بجميع اقسامها اي الولاية على النفس و المال و الاولاد و النكاح و الانكاح و غيرها وهو حق الله تعالى ابتداء بمعنى انه ثبت جزاء للكفر فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى و الحقوا انفسهم بالبهائم في عدم النظر و التأمل في اثبات التوحيد وفي آيات الله تعالى جازاهم الله تعالى بجعلهم عبيد عبيده متملكين مبتذلين بمنزلة البهائم و لهذا لا يثبت الرق ابتداء على المسلم ثم صار حقا للعبد بقاء بمعنى ان الشارع جعل الرقيق ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى يبقى رقيقا و ان اسلم واتقى وضد الرق العتق و ان شئت الزيادة فارجع الى التوضيح و التلويح *

(**الرقيقة** هي اللطيفة الروحانية وقد تطلق على الواسطة اللطيفة الرابطة بين الشيئين كامداد الواصل من الحق الى العبد ويقال لها رقيقة النزول كالوسيلة التي يتقرب بها العبد الى الحق من العلوم و الاعمال و الاخلاق السنية و المقامات الرفيعة و يقال لها رقيقة العروج و رقيقة الارتقاء وقد تطلق الرقائق على علوم الطريقة و السلوك وكل ما يلطف به سر العبد و تزول كثافات النفس كذا في الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين *)

(**المراهق** صبي قارب البلوغ و تحركت آلته و اشتهى و يجامع مثله كذا في الجرجاني *)

فصل الكاف * الركة نزد بلغاء آنست كه در نظم از جهت استقامت وزن متحرك را ساكن كنند وساكن را متحرك و يا متحركي را كه مشدد باشد ساكن كنند و يا مخفف را مشدد گردانند كذا في جامع الصنائع *

بث فصل اللام * **التربل** بالباء الموحدة عند الاطباء انتفاخ يعرض للاطراف و غيرها لانصباب بلغم وفيه بسبب ضعف الهضم كما يحصل في الاستسقاء يقال تربلت المرأة اذا كثر لحمها كذا في بحر الجواهر *

الترتيل بالتاء المثناة الفوقانية عند القراء هو التمهل في القرأة كما في البرجندي * (وفي الجرجاني الترتيل رعاية مخارج الحروف وحفظ الوقوف و الوصال و الآي و المد * و قيل هو خفض الصوت و التحزين بالقرأة و تحسين الصوت انتهى) و قد سبق مستوفى في لفظ التجويد في فصل الدال من باب الجيم *

الرجل بالفتح و ضم الجيم لغة مقابل المرأة * و في اصطلاح الفقهاء يطلق على الذكر الذي بازائه انثى من احد الثقلين قال الله تعالى و انه كان رجال من الانس يعوذون برجال من الجن و الصبي و الخصي داخلان في آية المواريث في قوله تعالى و ان كان رجل يورث كلالة كذا في البزازية في آخر كتاب الحلف *

رجال الغيب نجباء را گويند چنانچه در لفظ صوفي در فصل فاء باب صاد مهمله مذكور خواهد شد *

المرتجل بفتح الجيم اسم مفعول من الارتجال هو عند اهل العربية و الميزان لفظ نقل من معناه الموضوع له الى معنى آخر لا لمناسبة بينهما كجعفر علما بعد وضعه للنهر على ما هو مذهب الجمهور فانهم قالوا الاعلام تنقسم الى منقول و مرتجل و خالفهم سيبويه و قال الاعلام كلها منقولة فاللفظ بمنزلة الجنس و قيد النقل احتراز عن المشترك و قيد عدم المناسبة احتراز عن المنقول و المجاز فالمرتجل قسم من الحقيقة لان الاستعمال الصحيح في غير ما وضع له بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة و انما جعل صاحب التوضيح من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول فانه اولى بالاعتبار * ان قيل الاستعمال لعلاقة لا يوجب عدم العلاقة في الواقع فالمرتجل يجوز ان يكون مجازا في المعنى الثاني * قلنا لما تعسر الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبروا الامر الظاهر وهو وجود العلاقة و عدمها فجعلوا الاول منقولا و مجازا و الثاني مرتجلا فلزم في المرتجل عدم العلاقة و في المنقول و المجاز وجودها لكن لا لصحة الاستعمال بل لاولوية هذا الاسم بالتعيين لهذا المعنى * ان قيل من اين يعلم ان في المرتجل نقلا و في المشترك لا * قلت اذا علم تقدم الوضع لاحدهما على الوضع الآخر حمل على ان الواضع كانه غصب لفظ المعنى الاول للمعنى الثاني و نقل منه اليه بخلاف ما جعل مشتركا فانه لما لم يعلم تقدم وضعه لاحدهما على وضعه لآخر حمل على انه وضع لكل منهما من غير ان يلاحظ ان له وضعا آخر ام لا * و اعلم ان هذا الاستعمال لا يشترط في المرتجل فانه يكفي فيه مجرد النقل و التعيين و يشترط في الحقيقة و المجاز كما مر في محله و هذا الذي ذكر على مذهب من لم يعتبر قيد المناسبة في النقل و قال ان تعدد معنى اللفظ فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك و ان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فهو المرتجل و ان كان لمناسبة فان هجر المعنى الاول فمنقول و الا فهو في الاول حقيقة و في الثاني مجاز و اما من اعتبر قيد المناسبة في النقل فيجعل المرتجل داخلا في المشترك و يفسره بما يكون وضعه

لكل من المعاني ابتدأ بلا مناسبة بينها و يفسر المشترك بما يكون وضعه لكل من المعاني ابتداء اي من غير تخلل نقل بينها سواء كان الوضعان من واضع او واضعين في زمان واحد او في زمانين و سواء وجدت المناسبة اولا فان المعتبر في المشترك ان لا يلاحظ في احد الوضعين الوضع الآخر لا ان يلاحظ المعنيان معا اي في زمان واحد بخلاف النقل فان الملاحظة المذكورة معتبرة فيه مع المناسبة بين الوضعين هكذا يستفاد من التلويح و السلم و حواشي شرح الشمسية و شرح المطالع • و قال عبد العلي البرجندي في حاشية الچغمني الارتجال هو ان ينتقل لفظ من معناه الموضوع له الى معنى آخر لا لمناسبة بينهما و قد يطلق الارتجال على وضع لفظ لمعنى من غير مناسبة بينهما سواء كان منقولا او غير منقول كغطفان اسم قبيلة و المعنى الاول اخص انتهى •

الرسالة في الاصل الكلام الذي ارسل الى الغير وخصت في اصطلاح العلماء بالكلام المشتمل على قواعد علمية و الفرق بينها و بين الكتاب على ما هو المشهور انما هو بحسب الكمال و النقصان و الزيادة و النقصان فالكتاب هو الكامل في الفن و الرسالة غير الكامل فيه كذا ذكر الچلپي في حاشية الخيالي و يستعمل في الشريعة بمعنى بعث الله تعالى انسانا الى الخلق بشريعة سواء امر بتبليغها اولا و يساوقها النبوة و قد تخص الرسالة بالتبليغ او بنزول جبرئيل عليه السلام او بكتاب او بشريعة جديدة او بعدم كونه مأمورا بمتابعة شريعة من قبله من الانبياء • وبالجملة فالرسول بالفتح اما مرادف للنبي و هو انسان بعثه الله تعالى بشريعة سواء امر بتبليغها ام لا و اليه ذهب جماعة و اما اخص منه كما ذهب اليه جماعة اخرى و اختلفوا في وجه كونه اخص فقيل لان الرسول مختص بالمأمور بالتبليغ الى الخلق بخلاف النبي• وقيل لانه مختص بنزول جبرئيل عليه السلام بالوحي • وقيل لانه مختص بشريعة خاصة بمعنى انه ليس مأمورا بمتابعة شريعة من قبله • وقيل لانه مختص بكتاب هكذا يستفاد من العلمي حاشية شرح هداية الحكمة وبعض شروح مختصر الاصول • وقال بعضهم ان الرسول اعم وفسره بان الرسول انسان او مَلَك مبعوث بخلاف النبي فانه مختص بالانسان كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي في بحث خبر الرسول • و في اسرار الفاتحة النبي هو الذي يرى في المنام و الرسول هو الذي يسمع صوت جبرئيل عليه السلام ولا يراه والمرسَل هو الذي يسمع صوته ويراه انتهى • والمفهوم من مجمع السلوك عدم الفرق بين الرسول والمرسل حيث قال المرسَل عند البعض ثلثمائة وثلثة عشر وعند البعض ثمانية عشر و اولو العزم منهم ستة نفر آدم ونوح و ابراهيم و موسى و عيسى و محمد صلوات الله عليهم اجمعين انتهى ولا شك في اطلاق الرسل عليهم ايضا و الفرق بين الرسول و المرسَل عند الكرامية يذكر في لفظ المشبهة في فصل الهاء من باب الشين • و في فتح المبين شرح الاربعين للنووي الرسول انسان حرّ ذكر من بني آدم يوحى اليه بشرع و امر بتبليغه سواء كان له كتاب انزل عليه ليبلغه ناسخا لشرع من قبله او غير ناسخ له او انزل

علي من قبله و امر بدعوة الناس اليه ام لم يكن له ذلك بان امر بتبليغ الموحى اليه من غير كتاب و لذلك كثرت الرسل اذهم ثلثمائة و ثلثة عشر و قلّت الكتب اذ هي التوراة و الانجيل و الزبور و صحف آدم و شيث و ادريس و ابراهيم • وهو اخص من النبي فانه انسانٌ حرٌ ذكرٌ من بني آدم اوحي اليه بشرع و ان لم يؤمر بتبليغه • و قال ابن عبد السلام بتفضيل النبوة لتعلقها بالحق على الرسالة لتعلقها بالخلق • ورُدّ بان الرسالة فيها التعلقان كما هو ظاهر و الكلام في نبوة الرسول مع رسالته و الا فالرسول افضل من النبي قطعا و ليس من الجن رسول عن الله عند جماهير العلماء انتهى وكذا من غير الحر و كذا من النساء على ما يشعر به قوله حر ذكر و كذا الحال في النبي في الكل • و بعضهم على ان من الجن رسل كما مر في لفظ الجن • وبعضهم على ان مريم اُمّ عيسى عليه السلام من الانبياء كما ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية • (و في اصطلاح الفقه وهو الذي امره المرسِل باداء الرسالة في عقد من العقود او في امر آخر كتسليم المبيع و قبض الثمن في البيع او اخذ المبيع واداء الثمن في الشراء • وصورة الارسال في البيع ان يرسل البائع شخصا فيقول بعت هذا من فلان الغائب بالف درهم فاذهب اليه فقل مني له هذا • فهو لا يضيف العقد الى نفسه ولا يرجع حقوق العقد اليه بل اذا جاء الى المرسل اليه يقول فال لك فلان بعت هذا منك الخ فاذا قال المرسل اليه في مجلس البلوغ اشتريته منه تم البيع فلا يملك القبض و التسليم اذا كان رسولا في البيع ولا يكون خصما حتى لايرد بالعيب اذا كان رسولا في الشراء ولا يردّ عليه اذا كان رسولا في البيع ولا يقبل بينة الاداء او الابراء اذا كان رسولا في قبض الثمن او في الدين لان الرسول معبر و سفير لنقل كلامه اليه فلا يملك شيئا وانما اليه تبليغ الرسالة لا غير بخلاف الوكيل في البيع والشراء و امثالهما فانه لا يجب عليه اضافة العقد الى موكله بل لواضاف العقد الى نفسه و قال بعت منك هذا الشيء بكذا يجوز و يرجع حقوق العقد اليه و يكون خصما فيما للموكل و فيما عليه من الامور التي تتعلق بالفعل المأمور به هكذا في العناية و الكفاية •)

المرسَل على صيغة اسم المفعول من الارسال يطلق على معان منها ما عرفت قبيل هذا ومنها ما هو مصطلح الاصوليين و هو وصف مناسب لم يثبت اعتبار عينه في عين الحكم اصلا اي لابنص و لا اجماع ولا يترتب الحكم على وفقه و يجيء في لفظ المناسب مع بيان اقسامه في فصل الباء الموحدة من باب النون ومنها التشبيه الذي ذكر اداته نحو كان زيدا لاسد ومنها المجاز الذي تكون العلاقة فيه غير المشابهة كاليد في النعمة و قد سبق في موضعه و منها ما هو مصطلح المحدثين و هو الحديث الذي سقط من آخر اسناده من بعد التابعي راوٍ واحد او اكثر و ذلك السقوط يسمى ارسالا و صورته أن يقول التابعي صغيرا كان او كبيرا قال رسول الله صلى الله عليه و آله وسلم كذا أو فعل كذا او فُعل بحضرته

كذا و سكت ونحو ذلك مما يضيفه اليه صلى الله عليه وسلم هذا هو المشهور وهو المعتمد • و حاصله ان المرسل حديث رفعه التابعي مطلقا • وبعضهم قيّد التابعي بالكبير و قال لا يكون حديث صغار التابعين مرسلا بل منقطعا لانهم لم يلقوا من الصحابة الا الواحد او الاثنين فاكثر روايتهم عن التابعين • و اما قول من دون التابعي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا فاختلفوا في تسميته مرسلا فقال الحاكم و غيره من اهل الحديث المرسل مختص بالتابعي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والمعروف فى الفقه و اصول الفقه ان كل ذلك يسمى مرسلا و اليه ذهب الخطيب لكن قال ان اكثر مانوصّفه بالارسال من حيث الاستعمال رواية التابعي عن النبي صلى الله عليه وسلم و يؤيده ما فى العضدي من ان المرسل هو ان يقول عدل ليس بصحابي قال صلى الله عليه وآله وسلم كذا انتهى فحينئذ يتحد المرسل و المنقطع • وقال فى التلويح وفي اصطلاح المحدثين انه ان ذكر الراوي الذي ليس بصحابي جميع الوسائط فالخبر مسند و ان ترك واسطة واحدة بين الراويين فمنقطع و ان ترك واسطة فوق الواحد فمعضل بفتح الضاد وان لم يذكر الواسطة اصلا فمرسل انتهى • وفي شرح النخبة وشرحه اختلف المحدثون فى المرسل و المنقطع هل هما متغايران اولا فاكثر المحدثين على التغاير لكنه عند اطلاق الاسم عليهما حيث عرفوا المنقطع بما سقط من رواته واحد غير الصحابي و المرسل بما سقط من رواته الصحابي فقط • و بعضهم على انهما واحد و عرفوا المرسل بانه ما سقط من رواته واحد فاكثر من اي موضع كان و اما عند استعمال الفعل المشتق فيستعملون الارسال فقط فيقولون ارسله فلان سواء كان ذلك مرسلا او منقطعا و من ثم اطلق غير واحد ممن لا يلاحظ مواقع استعمالاتهم على كثير من المحدثين انهم لايغايرون بين المرسل و المنقطع و ليس كذلك لما حررنا انهم غايروا في اطلاق الاسم و انما لم يغايروا في استعمال المشتق • اعلم ان المرسل اما جلي ظاهر وهو ما يكون الارسال فيه ظاهرا و اما خفي باطن وهو ما لا يكون الارسال فيه ظاهرا و الفرق بين المرسل الخفي و المدلس قد سبق في فصل السين من باب الدال * فائدة * المرسل ضعيف لا يحتج به عند الجمهور و الشافعي و احتج به ابو حنيفة و مالك و احمد لان الارسال من جهة كمال الوثوق و الاعتماد فان الكلام فى الثقة فلو لم يكن عنده صحيحا لما ارسله •

الترفيل بالفاء كما في عنوان الشرف عند اهل العروض زيادة سبب خفيف على متفاعلن كذا في بعض رسائل العروض العربي • وفي رسالة قطب الدين السرخسي هو زيادة السبب الخفيف على التعرية و التعرية كون الجزء سالما من الزيادة • و درجامع الصنايع گويد ترفيل زيادة كردن سبب خفيف است درعروض وضرب تا مستفعلن و مفتعلن سالم وغير سالم مستفعلاتن و مفتعلاتن گردد • (و فى الجرجاني زيادة سبب خفيف مثل متفاعلن زيدت فيه تن بعد ما ابدلت نونه الفا فصار متفاعلاتن ويسمى مرفلا •)

الرمل بالفتح و سكون الميم بمعنی ریگ و نیز علمیست پیدا کردهٔ دانیال پیغمبر علیه السلام که جبرئیل علیه السلام آن را نقطهٔ چند بنموده کذا فی المنتخب و یعرف بانه علم یبحث فیه عن الاشکال الستة عشر من حیث انها کیف یستعلم منها المجهول من احوال العالم و موضوعه الاشکال الستة عشر و غرضه الوقوف علی احوال العالم و صاحب هذا العلم یسمی رمالا بالفتح و تشدید المیم •

الرمل بفتحتین عند الشعراء هو الشعر المجزو رباعیا کان بحره او سداسیا و قائل ذلک یسمی راملا سمي به لانه قصر عن الاول فشبه بالرمل فی الطواف و قد یسمی هذاالاسم ایضا قصیدا کذا في بعض رسائل القوافی العربیة و یجیئ في لفظ الشعر ایضا و یطلق ایضا علی بحر من البحور المشترکة بین العرب و العجم وزنه فاعلاتن ستة مرار و لم یستعمل عروضه تامة و هو مسدس و مربع هکذا في بعض رسائل عروض العربي • (این بحر را ازان جهت رمل گویند که رمل در لغت حصیر بافتن است و چون ارکان این بحر را وتدی درمیان دو سبب است و دو سبب درمیان دو وتد پس گویا که اوتاد او را با اسباب بافته اند همچنان که حصیر را بریسمانها مي‌بافند و اصل این بحر هشت بار فاعلاتن است مثالش • شعر • شکل دل بردن که تو داري نباشد دلبری را • خواب بندیهاي چشمت کم بود جادو گری را •) و در عروض سیفي میآرد که بحر رمل مثمن و مسدس و سالم و غیر سالم میآید و غیر سالم مسبع میآید و مخبون نیز • و بعضی رمل مخبون را بر شانزده رکن بنا کرده چنانچه عصمت بخاري گوید با صنعت لف و نشر مرتب • شعر • رنگ رخسار و دُر گوش و خط و خد و قد • عارض و خال و لبت اي سرو پري روي سمن بر • شفق و کوکب و شام و سحر و طوبی و گلذار • بهشت است و هلال و طرف چشمهٔ کوثر • و محذوف و مقصور و مشکول و مشکول مسبع و مخبون مسبع و مخبون مقصور و مخبون محذوف و مخبون مقطوع و مخبون مقطوع مسبع نیز میآید و مسدس غیر سالم مقصور میآید و محذوف و مخبون مقصور و مخبون محذوف و مخبون مقطوع مسبع نیز میآید •

فصل المیم

* **الترجمة** بفتح التاء و الجیم ملحق فعللة کما یستفاد من الصراح و کنزاللغات در لغت بیان کردن زبانی بزبانی دیگر و زبانی که بیان زبان دیگر شود و قائل را ترجمان گویند کمافی المنتخب • و در اصطلاح بلغاء عبارت است ازانکه معنی بیت عربي را بفارسي نظم کند یا بالعکس یعني بیت فارسي را بعربي ترجمه کند مثاله • شعر • لو لم یکن نیة الجوزاء خدمته • لما رایت علیها عقدا منطقا • ترجمهٔ آن • بیت • گر نبودي عزم جوزا خدمتش • کس ندیدی بر میان او کمر • و شعری که آنرا ترجمه کند آنرا مترجَم خوانند کذا في مجمع الصنائع و جامع الصنائع و معماي مترجم در لفظ معمی مذکور خواهد شد (مثال دیگر • شعر • قال لي کیف انتَ قلتُ علیل • سهر دائم و حزن طویل • ترجمه بفارسي این است • بیت • گفت چوني گفتمش بیمار و زار • نه شبم خواب است نه

روزم قرار • مثال ديگر • شعر • تعاللتِ كي اشجى و مابكِ علة • تريدين قتلي قد ظفرتِ بذلك • ترجمة فارسي • بيت • مئ نمائي خويش را بيمار تا غمگين شوم • قصد قتل بندة داري فتح يابي اندران •)

الرحمة بالفتح و سكون الحاء المهملة لغة رقة القلب و انعطاف يقتضي التفضل و الاحسان وهي من الكيفيات التابعة للمزاج و الله سبحانه منزه عنها فاطلاقه عليه مجاز عما يترتب عليه من انعامه على عباده كالغضب فانه لغة ثوران النفس وهيجانها عند ارادة الانتقام فاذا اسند الى الله تعالى اريد به المنتهى و الغاية و لذا قيل اسماء الله تعالى انما تؤخذ باعتبار الغايات التي هي افعال دون المبادي التي تكون انفعالات • و ذكر بعض المحققين ان الرحمة من صفات الذات و هي ارادة ايصال الخير و دفع الشر فالباري سبحانه رحمن و رحيم لان ارادته ازلية و معنى ذلك انه تعالى اراد في الازل ان ينعم على عبيده المؤمنين فيما لايزال • وقال آخرون هي من صفات الفعل و هي ايصال الخير و دفع الشر و نسبتها اليه سبحانه عبارة عن عطاء الله تعالى العبد ما لايستحقه من المثوبة و دفع ما يستوجبه من العقوبة • وقيل هي ترك عقوبة من يستحق العقوبة • و ذكر الامام الرازي في مفاتيح الغيب ان الرحمة لا تكون الا لله تعالى لان الجود هو افادة ما ينبغي لالغرض و كل احد غيرالله انما يعطي ليأخذ عوضا الا ان العوض اقسام منها جسمانية كمن اعطى دينارا ليأخذ كرباسا و منها روحانية وهي اقسام احدها اعطاء المال لطلب الخدمة و الثاني اعطاؤه لطلب الثناء الجميل و الثالث اعطاؤه لطلب الاعانة و الرابع اعطاؤه لطلب الثواب الجزيل و الخامس اعطاؤه لدفع الرقة الجنسية عن القلب و السادس اعطاؤه ليزيل حب المال عن قلبه فكل من اعطى انما يعطي لغرض تحصيل الكمال فيكون ذلك في الحقيقة معارضة و اما الحق سبحانه فهو كامل في نفسه فيستحيل ان يعطي ليستفيد به كمالا • اعلم ان الفرق بين الرحمن و الرحيم ان الرحمن اسم خاص بصفة عامة و الرحيم اسم عام بصفة خاصة و خصوص اللفظ في الرحمن بمعنى انه لا يجوز ان يسمى به لما سوى الله تعالى و عموم المعنى من حيث انه يشتمل على جميع الموجودات من طريق الخلق و الرزق و النفع و الدفع و عموم اللفظ في الرحيم من حيث اشتراك المخلوقين في التسمية به و خصوص المعنى لانه يرجع الى اللطف و التوفيق المخصوصين بالمؤمنين و في الرحمن مبالغة في معنى الرحمة ليست في الرحيم و هي اما بحسب شموله للدارين و اختصاص الرحيم بالدنيا كما وقع في الاثر يا رحمن الدنيا و الآخرة و يا رحيم الدنيا و اما بحسب كثرة افراد المرحومين و قلتها كما ورد يا رحمن الدنيا و يا رحيم الآخرة فان رحمة الدنيا تعم المؤمن و الكافر و رحمة الآخرة تخص المؤمن و اما باعتبار جلالة النعم و دقتها فيقصد بالرحمن رحمة زائدة بوجه ما و على هذا يحمل في قولهم يا رحمن الدنيا و الاخرة و رحيمها فالمراد بالرحمن نوع من الرحمة ابعد من مقدورات العباد و هي ما يتعلق

بالسعادة الاخروية و الرحمن هو العطوف على عباده بالايجاد اولا و الهداية ثانيا و الاسعاد في الآخرة ثالثا و الانعام بالنظر الى وجهه الكريم رابعا و الاقوال للمفسرين في الفرق بينهما كثيرة فان شئت الاطلاع عليها فارجع الى اسرار الفاتحة • (وقال ابو البقاء الكفري الحنفي في كلياته اعلم ان جميع اسماء الله تعالى ثلثة اقسام اسماء الذات و اسماء الافعال و اسماء الصفات و البسملة مشتملة على افضل الاقسام الثلثة فلفظ الله اسم للذات المستجمع لجميع الكمالات و لفظ الرحمن اسم لفعل الرحمة على العباد في الدنيا و الآخرة شيئا فشيئا من حيث حدوث المرحومين و حدوث حاجاتهم فمتعلقه اثر منقطع فيشتمل المؤمن والكافر و لفظ الرحيم اسم لصفة الرحمة الثابتة الدائمة فيختص في حق المؤمن فمتعلقه اثر غير منقطع فعلى هذا الرحيم ابلغ من الرحمن انتهى) • قال الصوفية الرحمانية هي الظهور لحقيقة الاسماء و الصفات وهي بين ما يختص به في ذاته كالاسماء الذاتية و بين ماله وجه الى المخلوقات كالعالم و القادر و نحو هما مما له تعلق الى الحقائق الوجودية فالرحمانية اسم جميع المراتب الحقية دون الخلقية فهي اخص من الالوهية لانفرادها بما ينفرد الحق سبحانه و الالوهية جميع الاحكام الحقية و الخلقية فالرحمانية جمع بهذا الاعتبار اعز من الالوهية لانها عبارة عن ظهور الذات في المراتب العلية وتقدسها عن المراتب الدنيّة و ليس للذات في مظاهرها مظهر يختص بالمراتب العلية بحكم الجمع الا المرتبة الرحمانية فنسبتها الى الالوهية نسبة النبات الى القصب فالنبات على مرتبة توجد في القصب و القصب توجد فيه النبات وغيره فان قلت با فضيلة النبات بهذا الاعتبار فالرحمانية افضل و ان قلت با فضيلة القصب لعمومه و جمعه له و لغيره فالالوهية افضل و الاسم الظاهر في المرتبة الرحمانية هو الرحمن و هو اسم يرجع الى الاسماء الذاتية و الاوصاف النفسية و هي سبعة الحيوة و العلم و القدرة و الارادة و الكلام و السمع و البصر و الاسماء الذاتية كالاحدية و الواحدية والصمدية و نحوها و اختصاص هذه المرتبة بهذا الاسم للرحمة الشاملة لكل المراتب الحقية و الخلقية فانه لظهورها في المراتب الحقية ظهرت المراتب الخلقية فصارت الرحمة عامة في جميع الموجودات فان شئت الزيادة فارجع الى الانسان الكامل • (و في الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين الرحمن اسم للحق باعتبار الجمعية الاسمائية التي في الحضرة الالهية الفائض منها الوجود و ما يتبعه من الكمالات على جميع الممكنات و الرحيم اسم له باعتبار فيضان الكمالات المعنوية على اهل الايمان كالمعرفة و التوحيد و الرحمة الامتنانية هي الرحمانية المقتضية للنعم السابقة على العمل وهي التي وسعت كل شيء في قوله تعالى و رحمتي سبقت غضبي و الرحمة الوجوبية هي الرحمة الموعودة للمتقين و المحسنين في قوله تعالى فساكتبها للذين يتقون وفي قوله تعالى ان رحمة الله قريب من المحسنين انتهى •)

ذوالرحم بفتح الراء وكسر الحاء او سكونها لغة ذوالقرابة • و عند اهل الفرائض و هو القريب الذي ليس بذي سهم مقدر و لا عصبة ذكرا كان او انثى كذا في الشريفية •

الترخيم بالخاء المعجمة لغة قطع الذنب • و عند النحاة هو حذف آخر الاسم تخفيفا اي من غير علة توجبه سوى التخفيف و هو جائز في غير المنادى عند الضرورة و في المنادى بشروط و هي ان لا يكون المنادى مضافا و لا مضارعا له و لا مستغاثا و لا مندوبا و لا جملة و يكون علما زائدا على ثلثة احرف او يكون بتاء التانيث نحو يا حار في يا حارث و يامرو في يامروان و تصغير الترخيم هو ان يحذف الزوائد من الحروف ثم يصغر كحميد في تصغير احمد كذا في الضوء و العباب و غيرهما •

الرسم بالفتح و سكون السين المهملة في اللغة العلامة • و عند المنطقيين قسم من المعرف مقابل للحد و منه تام و ناقص (فالرسم التام مايتركب من الجنس القريب و الخاصة كتعريف الانسان بالحيوان الضاحك • و الرسم الناقص ما يكون بالخاصة وحدها او بها و بالجنس البعيد كتعريف الانسان بالضاحك او بالجسم الضاحك او بعرضيات تختص جملتها بحقيقة واحدة كقولنا في تعريف الانسان انه ماش على قدميه عريض الاظفار بادى البشرة مستقيم القامة ضحاك بالطبع هكذا في الجرجاني و غيره) و يجيئ في فصل الفاء من باب العين • و عند الاصوليين اخص من الحد لانه قسم منه و قد عرفت في فصل الدال من باب الحاء • و عند الصوفية هو العادة در كشف اللغات ميگويد در اصطلاح سالكان رسم عادت را گويند كه هرعبادتى كه بى نيت بود آن رسم و عادت باشد پس مرد بايد كه اول نيت خود را از شائبهٔ نفساني و داعيهٔ شيطاني خالص گرداند و اين بقوت علم مى شود • مصراع • هركرا علم نيست نيت نيست • (و في الاصطلاحات الصوفية الرسم هو الخلق و صفاته لان الرسوم هي الآثار و كل ما سوى الله آثاره الناشية من افعاله و اياه عنى من قال الرسم نعت يجري في الابد بما جرى في الازل انتهى •)

(**رسوم العلوم و رقوم العلوم** هي مشاعر الانسان لانها رسوم الاسماء الالهية كالعليم و السميع و البصير ظهرت على ستور الهياكل البدنية المرخاة على باب دار القرار بين الحق و الخلق فمن عرف نفسه و صفاتها كلها بانها آثار الحق و صفاته و رسوم اسمائه و صورها فقد عرف الحق انتهى من الاصطلاحات •)

الارتسام في اللغة الامتثال و استعمله المنطقيون بمعنى الانطباع و الانتقاش و هذا لتصوير المعقول بالمحسوس كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية (**الرقم** في الاصل الكتابة و النقش و الختم ثم قيل للنقش الذي يرقم التاجر على الثياب علامة على ان ثمنها كذا و البيع بالرقم ان يقول البائع بعتك هذا الثوب برقمه فيقول المشتري قبلت من غير ان يعلم مقداره فانه ينعقد البيع فاسدا ثم لو علم المشتري قدر ذلك الرقم في المجلس وقبله ينقلب البيع جائزا هكذا في الكفاية •)

الروم بالفتح و سكون الواو عند القراء و الصرفيين عبارة عن النطق ببعض الحركة • و قال بعضهم تضعيف الحركة و تنقيصها حتى يذهب معظمها • قال ابن الجزري و كلا القولين واحد و يختص بالمرفوع و المجرور و المضموم و المكسور بخلاف المفتوح لان الفتحة خفيفة اذا خرج بعضها خرج سائرها

فلا يقبل التبعيض كذا في الاتقان في بحث الوقف •

فصل النون * (الران هو الحجاب الحائل بين القلب و بين عالم القدس باستيلاء الهيئات النفسانية عليه و رسوخ الظلمات الجسمانية فيه بحيث تحتجب عن انوار الربوبية بالكلية كذا في الاصطلاحات الصوفية •)

الرعونة بضم الراء و العين المهملة هي الحمق • و قيل هي نقصان الفكر و الحمق بطلانه و قد سبق في لفظ الحمق •

الركن بالضم وسكون الكاف في اللغة الجزء و لذا يقال لعلة الماهية ركنٌ و جزء على ما يجيئ في محله لكن الاطباء خصصوه باحدى العناصر الاربع فالاركان عندهم اجسام بسيطة هي اجزاء اوّلية للمواليد الثلثة اي الحيوانات و النباتات و المعدنيات • قال العلامة الجسم باعتبار كونه جزأً للمركب بالفعل يسمى ركنا و باعتبار انقلاب كل واحد من الاجسام الى الآخر يسمى اصلا لان كلا منهما كالاصل لغيره و باعتبار ابتداء التركيب منه يسمى عنصرا و باعتبار انتهاء التحليل اليه يسمى اسطقسا لان معنى الاسطقس في اليونانية ما ينحل اليه الشيئ كذا في بحر الجواهر و السديدي شرح الموجز • و عند اهل العروض هو المركب من الاصول و يسمى بالجزء وقد سبق في فصل الالف من باب الجيم • و عند الاصوليين قد يراد به نفس ماهية الشيئ اي جميع الاجزاء و قد يراد به ما يدخل في الشيئ اي بعض الاجزاء و هو قسمان اصلي و زائد فالركن الزائد هو الجزء الذي اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع لا ما يكون خارجا عن الشيئ بحيث لاينتفي الشيئ بانتفائه و الاصلي بخلافه فالتصديق في الايمان ركن اصلي والاقرار ركن زائد و وجه التسمية بالزائد بان الجزء اذا كان من الضعف بحيث لا ينتفي بانتفائه حكم المركب كان شبيها بالامر الخارج فسمي زائدا بهذا الاعتبار و هذا قد يكون باعتبار الكيفية كالاقرار في الايمان حتى لواجرى كلمة الكفر على لسانه عند الاكراه و قلبه مطمئن بالايمان لا يصير كافرا او باعتبار الكمية كالاقل في المركب منه و من الاكثر حيث يقال للاكثر حكم الكل • و اما جعل الاعمال داخلة في الايمان كما نقل عن الشافعي فليس من هذا القبيل لانه انما يجعلها داخلة في الايمان على وجه الكمال لا في حقيقة الايمان • و اما عند المعتزلة فهي داخلة في حقيقة الايمان حتى ان الفاسق لا يكون مومنا عندهم وقد مثّلوا ذلك باعضاء الانسان و قالوا ان الرأس مثلا جزء ينتفي بانتفائه حكم المركب و هو الحيوة و تعلق الخطاب و نحو ذلك و اليد ركن ليس كذلك لبقاء الحيوة و ما يتبعها عند فوات اليد مع ان حقيقة المركب المشخص ينتفي بانتفاء كل واحد منهما • وبالجملة فالركن الاصلي هو ما ينتفي بانتفائه الشيئ و حكمه جميعا و الزائد ما ينتفي بانتفائه الشيئ لا حكمه فعلى هذا يكون لفظ الزائد مجازا و هو اوفق لكلام القوم • و قيل التجوز في لفظ الركن فان بعض الشرائط و الامور الخارجة قد يكون له زيادة تعلق

و اعتبار في الشيئ بحيث يصير بمنزلة الجزء فسمي ركنا مجازا هكذا يستفاد من التلويح من اول مبحث القياس و من باب الحكم •

الرهن بالفتح و سكون الهاء لغة اسم ما وضع وثيقة للدين كما في المفردات و هو مصدر رَهَنَه و قد قالوا رهنه اي جعله رهنا و ارتهن منه اي اخذه كما في القاموس فالراهن المالك و المرتهن آخذ الرهن لكن في اكثر الكتب انه لغة الحبس مطلقا وشرعا حبس مال متقوم بحق يمكن اخذه منه فالمال المتقوم يشتمل الحيوان و الجماد و العروض و العقار و المذروع و المعدود و المكيل و الموزون و فيه اشارة الى ان الحبس الدائم غير مشروط و لذا لو اعاره من الراهن او من غيره باذنه لم يبطل و الى انه يجوز بطريق التعاطي و المتبادر ان يكون الحبس على وجه الشرع فلو اكره المالك بالدفع اليه لم يكن رهنا كما في الكبرى فليس يجب ذكر قيد الاذن كما ظن فبقيد المال خرج رهن الحر فانه لا يصح و بالمتقوم خرج الخمر فلو رهن المسلم خمرا من الذمي لم يصح فان الخمر ليس مالا متقوما في حق المسلم بخلاف ما اذا رهن الخمر ذمي عند ذمي فانه يصح فالمراد التقوم في حق الراهن و المرتهن جميعا و قولنا بحق اي بسبب حق مالي و لو مجهولا و احترز به عن نحو القصاص و الحد و اليمين و المراد ما يكون مضمونا فخرج الحبس بجهة الوديعة او العارية او بجهة المبيع في يد البائع و قوله يمكن اخذه منه اي استيفاء هذا الحق كله او بعضه من ذلك المال فيتناول ما اذا كان قيمة المرهون اقل من الدين و احترز به عن نحو مايفسد و عن نحو الامانة و عن رهن المدبر و ام الولد و المكاتب و انما زيد لفظ الامكان ليتناول المرهون الذي لم يسلط على بيعه كذا يستفاد من جامع الرموز و البرجندي (و كثيرا ما يطلق على الشيئ المرهون تسمية المفعول باسم المصدر كالخلق بمعنى المخلوق •)

فصل الواو* الربو بالفتح و سكون الموحدة عند الاطباء علة حادثة في الرئة خاصة بها لا يجد صاحب السكون معها بدا من نفس متواتر و يقال له البهر ايضا كذا قال الشيخ نجيب الدين كما في بحر الجواهر • و في الاقسرائي الربو عسر في النفس يشبه نفس صاحبها نفس المتعب و هو لا يخلو عن سرعة و تواتر و صغر سواء كان معه ضيق اولا هذا كلام الشيخ • و السمرقندي لم يفرق بين ضيق النفس و البهر و جعل البهر و الربو و ضيق النفس اسماء مترادفة انتهى • و قد فرق البعض بينه و بين البهر كما قال في بحر الجواهر وقال العلامة الفرق بين الربو و البهر ان الربو مادية تحتبس داخل العروق الخشنة و البهر مادية في الشرائين و ان في البهر يكون ملمس الصدر حارا و في الربو لا يكون كذلك و ان في البهر يحمر الوجه عند السعال اكثر من احمراره في الربو لاحتباس الابخرة الدخانية في الشرائين •

الربا بالكسر و القصر اسم من الربو بالفتح و السكون كما قال ابن الاثير فلامه واو ولذا قيل في النسبة ربوي ويكتب بالالف كالعصا والياء كالدجى والواو كالصلوة كما في التهذيب لكن الياء كوفية •

و في الكافي انه قد يكتب بالواو و هذا اقبح من كتابة لفظ الصلوة لانها في الطرف متعرضة للوقف و اقبح منهم انهم زادوا بعد الواو الفا تشبيها بواو الجمع و خطّ القرآن لايقاس عليه فالاول اوجه • و هو لغة الفضل و شرعا مشترك بين معان الاول كل بيع فاسد والثاني عقد فيه فضل والقبض فيه مفيد للملك الفاسد والثالث فضل شرعي خال عن عوض شرط لاحد المتعاقدين في عقد المعاوضة • و الفضل الشرعي هو فضل الحلول على الاجل و العين على الدين كما في ربا النسا او افضل احد المتجانسين على الآخر بمعيار شرعي اي الكيل و الوزن كما في ربا النقدين و هذا للاحتراز عن بيع ثوب بثوبين نسئة و بيع كرّبر و شعير بكري بر و شعير و حفنته بحفنتين و ذراع من الثوب بذراعين نقدا فان الفضل فيهما لم يعتبر شرعا و قولنا خال عن عوض للاحتراز عن نحو بيع كري بر بكر بر و فلس و قولنا شرط لاحد المتعاقدين للاحتراز عما اذا شرط لغيرهما و قولنا في عقد المعاوضة للاحتراز عن الهبة بعوض زائد بعد العقد و يدخل فيه ما اذا شرط فيه من الانتفاع بالرهن كالاستخدام و الركوب و الزراعة و اللبس و شرب اللبن و اكل الثمر فان الكل ربا حرام كذا في جامع الرموز • و في البحر الرائق شرح كنز الدقائق الربا شرعا فضل مالي بلا عوض في معاوضة مال بمال شُرط لاحد المتعاقدين • و في البناية قال علماء نا هو بيع فيه فضل مستحق لاحد المتعاقدين خال عما يقابله من عوض شرط في هذا العقد • و على هذا سائر انواع البيوع الفاسدة من قبيل الربا • و في جمع العلوم الربا شرعا عبارة عن عقد فاسد و ان لم تكن فيه زيادة لان بيع الدرهم بالدرهم نسئة ربا و ان لم تتحقق فيه زيادة انتهى ولا يرد على المصنف ما في جمع العلوم من ربا النسئة لان فيه فضلا حكميا و الفضل في عبارته اعم منه و من الحقيقي انتهى كلامه •

الرجاء بالفتح و الجيم و القصر و المد ايضا في اللغة الطمع كما في المنتخب • و في بعض شروح هداية النحو الرجاء مصدر رجى يرجو من حد نصر و اصله رجاو فصارت الواو همزة لوقوعها طرفا بعد الف زائدة كدعاء وهو بمعنى الطمع وجاء ايضا بمعنى الخوف لقوله تعالى ما لكم لا ترجون لله و قارا كذا في القاموس و الصراح • وعند اهل السلوك عبارة عن اسكان القلب بحسن الوعد • و قيل الرجاء الثقة بالجود من الكريم الودود • وقيل توقع الخير عمن بيده الخير • و قيل قوت الخائفين و فاكهة المحرومين • و قيل هو من جملة مقامات الطالبين و احوالهم وانما سمي الوصف مقاما اذا ثبت و اقام و انما سمي حالا اذا كان عارضا سريع الزوال • و قيل هو ارتياح القلب لانتظار ما هو محبوب فاسم الرجاء انما يصدق على انتظار محبوب تمهدت جميع اسبابه الداخلة تحت اختيار العبد والفرق بينه و بين الامل ان الامل يطلق في مرضي و الرجاء في غير مرضي ايضا انتهى فالامل اخص من الرجاء لانه مخصوص برجاء محمود • و في مجمع السلوك و قيل الرجاء رؤية الجلال بعين الجمال • و قيل قرب القلب من ملاطفة الرب و رجاء بر قبول توبه و قبول كار نيكو پسنديده است و رجاى مغفرت با وجود اصرار بر معصيت رجاى

دروغ است وفرق ميان رجاء و تمنا آنست كه يكى كار نكند و كاهلي پيش گيرد اين را متمني گويند و اين مذموم است و رجاء آنست كه كار بكند و اميد دارد و اين محمود است • و في احياء العلوم ينبغي للعبد ان يحسن الظن بكرم الله و اما التمني للمغفرة فحرام و الفرق ان حسن الظن بعد التوبة و فعل الحسنات و التمني بان لايتوب و يتمنى المغفرة انتهى • و عند الاطباء هو حالة تحدث للنساء شبيهة بالحبل من احتباس الطمث و تغير اللون و سقوط الشهوة و انضمام فم الرحم و يقال له الحبل الكاذب سميت به لان صاحبته ترجو ان يكون بها حبل صادق • وقيل بالحاء المهملة لانه يثقل بطن صاحبتها اثقال الرحا لاستدارتها و هذا اصح لان اسم هذه القطعة باليونانية مولى و هو اسم للرحى كذا في بحر الجواهر •

الترجي ارتقاب شيئ لا وثوق بحصوله فمن ثم لا يقال لعل الشمس تغرب و يدخل في الارتقاب الطمع و الاشفاق فالطمع ارتقاب المحبوب نحو لعلك تعطينا و الاشفاق ارتقاب المكروه نحو لعلي اموت الساعة و بهذا ظهر ان الترجي ليس بطلب لظهور ان العاقل لا يطلب مايكرهه • و الفرق بينه و بين التمني ان في التمني لا يشترط امكان المتمنى فهو قد يكون ممكنا كما تقول ليت زيدا يجيئ و قد يكون محالا نحو ليت الشباب يعود بخلاف الترجي فانه يشترط فيه امكان المرجو كذا في المطول و الچلپي في بحث الانشاء • و منهم من جعل الترجي داخلا في الطلب كما يجيئ في الاتقان ومن اقسام الانشاء الترجي ونقل القراني في الفروق الاجماع على ان الترجي انشاء و فرق بينه وبين التمني في البعيد و بان الترجي في المتوقع و التمني في غيره و بان التمني في المعشوق للنفس و الترجي في غيره وسمعت شيخنا العلامة الكافيجي يقول الفرق بين التمني و بين العرض هو الفرق بينه و بين الترجي وحرف الترجي لعل و عسى انتهى فظهر من هذا ان الترجي هو الكلام الدال على الارتقاب المذكور و الا لم يصح جعلهم الترجي من اقسام الانشاء اذ الانشاء من اقسام الكلام فالظاهر ان تفسير الترجي بالارتقاب مبني على المسامحة و المراد به الكلام الدال على الارتقاب او يقال انه مشترك بين الارتقاب و الكلام الدال عليه على قياس الطلب فانه قد يطلق على المعنى المصدري و قد يطلق على الكلام الدال عليه كما يجيئ •

الرحاء بالحاء المهملة قد عرفت في الرجاء بالجيم •

التراخي بالخاء المعجمة لغة التباعد • وشرعا جواز تاخير الفعل عن وقته الاول الى ظن الفوت فيشتمل تمام العمر • (و التراخي ضد الفور و هو لغة الغليان ثم استعير للسرعة ثم سمي به الساعة التي لا لبث فيها كما في قولهم يمين الفور و المراد من الفور في الحج ان يعيّن اشهر الحج من العام الاول للاداء عند تحقق شرائط الوجوب و المراد من التراخي في الحج ان لا يعين هذه الاشهر من العام الاول للاداء عند تحققها كذا في جامع الرموز في كتاب الحج •]

الإسترخاء عند الاطباء ترهل و ضعف يظهر في العضو عن عجز القوة المحركة و هو مرادف للفالج عند القدماء • و اما المتأخرون فيطلقون الفالج على استرخاء يحدث في احد شقي البدن طولا و يضاف الاسترخاء بكل عضو حدث فيه كاللثة و اللهاة واللسان وغيرها كذا في حدود الامراض •

المرخي عند الاطباء دواء يلين العضو عند فعل الحرارة الغريزية بحرارته و رطوبته كالماء الحار كذا في الموجز •

الرشوة بالكسر و الضم و سكون الشين المعجمة كما في المنتخب هي اسم من الرشوة بالفتح كما في القاموس فهما لغة ما يتوصل به الى الحاجة بالمصانعة بان تصنع له شيئا ليصنع لك شيئا آخر • قال ابن الاثير و شريعة ما يأخذه الآخذ ظلما بجهة يدفعه الدافع اليه من هذه الجهة و تمامه في صلح الكرماني فالمرتشي الآخذ والراشي الدافع كذا في جامع الرموز في كتاب القضاء • و في البرجندي الرشوة مال يعطيه بشرط ان يعينه و الذي يعطيه بلا شرط فهو هدية كذا في فتاوى قاضيخان (و في البحر الرائق في القاموس الرشوة مثلثة الجُعل و ارشاه اعطاه اياها و ارتشى اخذها و استرشى طلبها انتهى • و في المصباح الرشوة بالكسر ما يعطيه رجل شخصا حاكما او غيره ليحكم له او يحمله على ما يريد و الضم لغة • و في الخانية الرشوة على وجوه اربعة منها ما هو حرام من الجانبين و ذلك في موضعين احدهما اذا تقلد القضاء بالرشوة لا يصير قاضيا وهي حرام على القاضي و الآخذ و الثاني اذا دفع الرشوة الى القاضي ليقضي له حرام على الجانبين سواء كان القضاء بحق او بغير حق و منها اذا دفع الرشوة خوفا على نفسه او ماله فهذه حرام على الآخذ غير حرام على الدافع و كذا اذا طمع ظالم في ماله فرشاه ببعض المال و منها اذا دفع الرشوة ليسوى امره عند السلطان حل للدافع و لا يحل للآخذ و هذا اذا اعطى الرشوة بشرط ان يسوى امره عند السلطان و ان طلب منه ان يسوي امره و لم يذكر له الرشوة و لم يشترط اصلا ثم اعطاه بعد ما سوي امره اختلفوا فيه • قال بعضهم لا يحل له • و قال بعضهم يحل و هو الصحيح لانه من المجازاة الاحسان بالاحسان فيحل و لم ارقسما يحل الاخذ فيه دون الدفع و اما الحلال من الجانبين فان هذا للتودد و المحبة وليس هو من الرشوة • و في القنية الظَلَمة تمنع الناس من الاحتطاب في المروج الا بدفع شيء اليهم فالدفع و الاخذ حرام لانه رشوة الا عند الحاجة فيحل للدافع دون الآخذ وحد الرشوة بذل المال فيما هو مستحق على الشخص و مال الرشوة لا يملك و التوبة من الرشوة برد المال الى صاحبه و ان قضى حاجته ومن الرشوة المحرمة على الآخذ دون الدافع ما يدفع شخص الى شاعر خوفا من الهجاء و الذم و قالوا بذل المال لاستخلاص حق له على آخر رشوة و منها اذا كان ولي امرأة لا يزوجها لا ان يدفع اليه كذا فدفع له فزوجه اياها فللزوج ان يسترده منه قائما او هالكا لانه رشوة وعلى قياس هذا يرجع بالهدية ايضا في المسئلة المتقدمة اذا علم من حاله انه لا يزوجه الا بالهدية و الا لا انتهى من البحر) (و في فتاوى ابراهيم شاهي و عن يوبان رضي الله عنه لعن الله

الراشي و المرتشي • وفي الحموي حاشية الاشباه و النظائر الرشوة لاتملك ولواخذ مورثه رشوة اوظلما ان علم بذلك بعينه لايحل له اخذه و ان لم يعلمه بعينه له اخذه حكما و اما في الديانة فيتصدق به بنية الخصماء انتهى • و في دستور القضاة و ان ارتشى القاضي او احد من اصحابه ليعين للراشي عند القاضي و لم يعلم القاضي بذلك و قضى للراشي نفذ قضائه و يجب على القابض رد ما قبض ويأثم الراشي و ان علم القاضي بذلك فقضاءه مردود و هو كما ارتشى بنفسه وقضى للراشي انتهى • وفي نصاب الاحتساب الرشوة على اربعة اوجه اما ان يرشوه لانه قد خوّنه فيعطيه ليدفع الخوف عن نفسه او يرشوه ليسوي بينه و بين السلطان او يرشوه ليتقلد القضاء من السلطان او يرشوه للقاضي ليقضي له ففي الوجه الاول لايحل الاخذ لان الكف عن التخويف كف عن الظلم و انه واجب حقا للشرع فلايحل اخذه لذلك و يحل للمعطي الاعطاء لانه جعل المال وقاية للنفس و هذا جائز موافق للشرع فلذلك نقول في المحتسب اذا خوّف انسانا بظلم و اعطاه ذلك الانسان ليدفع عنه ذلك الخوف فهو جائز للمعطي و يحرم على المحتسب و في الوجه الثاني ايضا لا يحل للآخذ لان الاقامة بامور المسلمين و اعانة الملهوفين عند القدرة عليها واجب على الكفاية ديانة و حقا للشرع بدون المال فهو يأخذ المال عما وجب عليه الاقامة بدونه فلا يحل له الاخذ فاذا اخذ المال من المظلوم بالشرط فهو حرام لكن لما لم يكن واجبا عليه عينا بل يسع له تركه في الجملة اي اذا باشره احد غيره لكفاه فبناء على هذا لواخذ شيئا بعد انجاحه مرامه بلا شرط اصلا فهو على الاختلاف المذكور فقال بعضهم انه حلال نظرا الى عدم الوجوب عليه عينا و الى جواز الترك في الجملة • وقال بعضهم انه حرام نظرا الى نفس الوجوب و انكان على الكفاية ولانه اذا اداه كان اداء للواجب فكان اعتياضا عن الواجب و هو حرام بخلاف القاضي و امثاله فانه واجب عليه عينا فلهذا يحرم عليه مطلقا اي سواء كان بشرط او لا بشرط و سواء كان قبل الحكم اوبعده و هذه الحرمة بالاجماع بلاخلاف احد و في الوجه الثالث لايحل الاخذ والاعطاء وهكذا في اصحاب محتسب الملك اذا اخذوا شيئا من النائبين على الاحتساب في القصبات ليسووا امرهم في نيابتهم ليتقرروا على عهدة الاحتساب فهو حرام كما في الرشوة في باب السعي بين القضاة و بين السلطان ليوليهم على القضاء وفي الوجه الرابع حرم الاخذ سواء كان القضاء بحق او بظلم اما بظلم فلوجهين الاول انه رشوة و الثاني انه سبب للقضاء بالحرام و اما بحق فلوجه واحد و هو انه اخذ المال لاقامة الواجب • اما الاعطاء فانكان لجور لايجوز و انكان لحق اي لدفع الظلم عن نفسه او عن ماله جاز لما بيّنّا فعلى هذا المحتسب او القاضي اذا أهدي اليه فممن يعلم انه يهدي لاحتياجه الى القضاء و الحسبة لايقبل ولو قبل كان رشوة و اما ممن يعرف انه يهدي للتودد و التحبب لا للقضاء و الحسبة فلا بأس بالقبول منه لان الصحابة كانوا يتوسعون في قبول الهدايا منهم وهذا لان الهدية كانت عادتهم وكانوا لايلتمسون منهم شيئا و انما كانوا يهدون لاجل التودد و التحبب و كانوا

يتوحشون برد هداياهم فلا يمكن فيه معنى الرشوة فلهذا كانوا يقبلونها قال عليه الصلوة و السلام تهادوا و تحابوا انتهى من الاحتساب قال مصحح هذا الكتاب و المطنب فيه في كل الابواب اصغر الطّلّاب محمد وجيه عفى الله عنه و عن ابيه وهداه و بنيه اقول و بالله التوفيق و منه التحقيق انه علم من هذا كله ان حد الرشوة هو ما يؤخذ عما وجب على الشخص سواء كان واجبا على العين كما في القاضي و امثاله او على الكفاية كما في شخص يقدر على دفع الظلم او استخلاص حق احد من يد ظالم او اعانة ملهوف و سواء كان واجبا حقا للشرع كما في القاضي و امثاله و في ولي امرأة لا يزوجها الا بالهدية وفي شاعر يخاف منه الهجولان الكف عن عرض المسلم واجب ديانة او كان واجبا عقدا فيمن آجر نفسه لاقامة امر من الامور المتعلقة بالمسلمين فيما لهم او عليهم كاعوان القاضي و اهل الديوان و امثالهم *]

الرضاء بالكسر و بالضاد المعجمة عند المعتزلة هو الارادة * و عند الاشاعرة ترك الاعتراض فالكفر مراد الله تعالى و ليس مرضيا عنده لانه يعترض عليه * و اما عند المعتزلة ليس مرادا له لانه تعالى لا يرضى لعباده الكفر كذا في شرح المواقف في خاتمة بحث القدرة اعلم انه يجب الرضاء و التسليم على القضاء محبوبا كان اثره او مكروها لان القضاء صفة الرب تعالى و يجب الرضاء و التسليم على صفته سواء كان القضاء قضاء الكفر والعصيان او قضاء التوحيد و الطاعة * فاما الرضاء بالمقضي الذي هو اثر القضاء فانما يجب الرضاء به اذا كان محبوبا كالتوحيد و الطاعة دون ما هو مكروه كالكفر و العصيان و مع هذا لا ينبغي وصف القضاء بالسوء الا ان يراد به المقضي و منه قوله عليه السلام اعوذ بك من سوء القضاء كذا في بحر المعاني في تفسير قوله تعالى الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا انا لله و انا اليه راجعون * و في شرح الطوالع الرضاء من العباد عند الاشاعرة ترك الاعتراض والرضاء من الله تعالى ارادة الثواب انتهى * وعند اهل السلوك الرضاء هو التلذذ بالبلوى كذا في مجمع السلوك * وفي اسرار الفاتحة رضا خروج است از رضاي نفس وبدرآمدن است در رضاي حق *

الرفو بالفتح وسكون الفاء هو تضمين المصراع فما دونه و يجيئ في فصل النون من باب الضاد *

والتجنيس المرفو قد سبق *

[**الراعي** هو المتحقق بمعرفة العلوم السياسية المتعلقة بالمدينة المتمكن على تدبير النظام الموجب لصلاح العالم كذا في الاصطلاحات الصوفية *]

فصل الياء * الرؤيا بالضم و سكون الهمزة بمعني خواب ديدن وآنچه درخواب بيند كما في المنتخب * ودر مجمع السلوك ميگويد فرق درميان خواب و واقعه بدو وجه است يكى از راه صورت دوم از راه معنى واقعه از راه صورت آن باشد كه ميان خواب و بيداري يا صرف دربيداري بيند و از راه معنى واقعه آن باشد كه از حجاب خيال بيرون آمده باشد و غيبي صرف بود چنانچه روح در مقام تجرد كه مجرد ازلو صاف بشري است مدرك آن شود واين واقعهٔ روحاني مطلق باشد و گاه بود كه نظر روح مويد شود بنور الهي

وآن واقعۀ رباني صرف بود که المؤمن ينظر بنور الله تعالی و خواب آن باشد که حواس بکلي از کار رفته باشد و خيال بر کار آمده باشد و در غلبات مغلوبيي حواس چيزی درنظر خيال آيد وآن بردو نوع است يکی اضغاث احلام وآن خوابيست که نفس بواسطۀ خيال ادراك کند و وساوس شيطاني و هواجس نفساني که از القاي نفس و شيطان باشد و آن را خيال نقش بندي مناسب کند آن را تعبيری نباشد دوم خواب نيك است که آن را روياي صالحه گويند وآن جزويست از چهل و شش جزء از نبوت چنانکه پيغمبرعليه السلام فرموده وتوجيه او اينست که مدت ايام نبوت آنحضرت عليه الصلوٰة والسلام بيست و سه سال بود ازآنجمله ابتداءً تا بشش ماه وحي بخواب می آمد پس خواب صالح بدين حساب يک جزء باشد از چهل و شش جزء نبوت وخواب صالح برسه نوع است يکی بتاويل وتعبيرحاجت نداردمثل خواب ابراهيم عليه السلام که صريح بود اني اری فی المنام اني اذبحك دوم آنکه محتاج تاويل بود وبعضی همچنان شود که ديده شده چنانچه خواب يوسف عليه السلام که اني رأيت احد عشرکوکبا و الشمس و القمر رائتهم لي ساجدين يازده ستاره و آفتاب و ماهتاب محتاج تاويل بود اما سجده بعينه ظاهرشد بتاويل حاجت نيامد فخرّوا له سُجّدا سيوم آنکه جمله محتاج تاويل بود چون خواب ملك مصر انّي اری سبع بقرات سمان الآية و بحقيقت روياي صالحه مطلقا نه آنست که او را تاويل راست باشد و اثر آن ظاهر گردد که اين مومن و کافر هر دو را باشد بلکه روياي صالحه آنست که مويد بنور الٰهي بود و اين جز مومن يا ولي يا نبي را نباشد و يك جزء است از اجزاء نبوت پس اگر نظرنفس باشد مويد بتاييد نور روح و بي تاييد نور الٰهي روياي صالحه نبود * وصاحب مرصاد العباد گويد که رويا بردو نوع است روياي صالح وروياي صادق روياي صالح آنست که مومن يا ولي يا نبي بيند و راست بازخواند يا تاويلی راست دارد و همچنان که ديده است بعينه باز آيد اما از نمايش حق بود و روياي صادق آنست که بی تاويل راست باز خواند و يا تاويلی راست دارد و از نمايش روح بود و اين کافر و مومن هر دو را باشد * بدانکه وقائع چنانکه مومن سالک را باشد نيز بعضی فلاسفه و رهّاب وبراهمه را بسبب غايت رياضت وتصفيۀ دل حاصل شود تا باشد که غلبات روحانيه ظاهر شود و انوار روحانيه برنظر ايشان مکشوف گردد وگاه باشد که ازکارهای دنياوي آينده خبر دهند و ازبعضی احوال خلق واقف کردند اما ايشان را بدان قربی وقبولی نباشد وسبب نجات ايشان نشود بلکه داعي برکفر وضلال بود و باعث برابقاي ضلالت باشد و واسطۀ استدراج شود اما سالک موحد را وقائع بسبب ظهور حق شود * بدانکه ديدن پيغامبررا صلی الله عليه وسلم وکذلک همه پيغامبران و آفتاب و ماهتاب و ستارگان روشن را درخواب حق است شيطان بدانها تمثل کردن نتوانند وگفته اند وکذلك ابرکه درو باران باشد ديدن آن درخواب حق است شيطان تمثل آن نتواند وکذلك شيخی که موصوف باشد بشريعت و طريقت وحقيقت * اما شيخی که چنين نبود شيطان بدان تمثل کردن تواند

اما در كيفيت ديدن مصطفى صلى الله عليه و آله و سلم اختلاف است قال عليه السلام من رآني في المنام فقد رآني • قال القاضي الباقلاني معناه رويا عليه السلام صحيحة ليست باضغاث احلام ولا من تشبيهات الشيطان فانه قد يراه الرائي على خلاف صفته المعروفة كمن يراه ابيض اللحية و قد يراه شخصان في زمان واحد احدهما في المشرق و الآخر في المغرب و يراه كل منهما في مكانه • و قال آخرون بل الحديث على ظاهره و ليس لمانع ان يمنعه فان الفعل لا يستحيله حتى يضطر الى التاويل و اما قوله فانه قد يرى على خلاف صفته او في مكانين فانه تغير في صفاته لا في ذاته فتكون ذاته مرئية و الروية امر يخلقها الله تعالى في الحي لا بشرط لا بمواجهة و لا تحديق الابصار و لا كون المرئي ظاهرا بل الشرط كونه موجودا فقط حتى جاز روئة اعمى الصين بقة اندلس و لم يقم دليل على فناء جسمه صلى الله عليه و آله وسلم بل جاء في الحديث ما يقتضي بقاءه • وقال ابوحامد الغزالي ليس معناه انه رأى جسمي وبدني بل رأى مثالا صار ذلك المثال آلة يتادى بها المعنى الذي في نفسي اليه بل البدن في اليقظة ايضا ليس الا آلة النفس فالحق ان مايراه مثال حقيقة روحه المقدسة التي هي محل النبوة فما رآه من الشكل ليس روح النبي صلى الله عليه و آله وسلم ولا شخصه بل هو مثال له على التحقيق اقول فله ثلث توجيهات و خير الامور اوساطها قوله عليه السلام فان الشيطان لا يستطيع ان يتمثل بي اي لا يتمثل ولا يتصور بصورتي • قال القاضي عياض قال بعضهم خص الله تعالى النبي صلى الله عليه وآله وسلم بان روية الناس اياه صحيحة وكلها صدق و منع الشيطان ان يتمثل في خلقه لئلا يكذب على لسانه في النوم كما خرق الله تعالى العادة للانبياء بالمعجزة وكما استحال ان يتصور الشيطان في صورته في اليقظة • قال محي السنة رويا النبي صلى الله عليه و سلم في المنام حق لا يتمثل الشيطان به وكذلك جميع الانبياء و الملائكة عليهم السلام انتهى • فان قلت اذا قلنا انه رآه حقيقة فمن رآه في المنام هل يطلق عليه الصحابي ام لا • قلت لا اذ لا يصدق عليه حد الصحابي و هو مسلم رأى النبي صلى الله عليه و سلم اذا المراد منه الروية المعهودة الجارية على العادة او الروية في حيوته في الدنيا لان النبي صلى الله عليه و سلم هو المخبر عن الله تعالى و هو ما كان مخبرا للناس عنه الا في الدنيا لا في القبر و لذا يقال مدة نبوته ثلث و عشرون سنة على انا لو التزمنا اطلاق لفظ الصحابي عليه لجاز و هذا احسن و اولى • فان قلت الحديث المسموع عنه في المنام هل هو حجة يستدل بها ام لا • قلت لا اذ يشترط في الاستدلال به ان يكون الراوي ضابطا عند السماع و النوم ليس حال الضبط كما في كرماني شرح صحيح بخاري • و قال عبد الله قوله من رآني في المنام اي رآني على نعتي التي انا عليه فلو رآه على غير نعته لم يكن رآه لانه قال رآني وهو انما يقع على نعته • و في مفتاح الفتوح و سراج المصابيح ايضا قيل المعنى و الله اعلم انه اذا رأى النبي صلى الله عليه و آله و سلم في الصورة التي كان عليها

فقد رأى الحق اي رأى رسول الله صلى الله عليه و آله وسلم حقيقة وليس المراد انه اذا رأى شخصا يوهم انه رسول الله صلى الله عليه وسلم فان الشيطان لا يتمثل بي اي في صورتي ۰ و قيل برهر صفتي كه بيند صحيح باشد ۰ و ذكر في المطالب و اختلف في روئته صلى الله عليه وسلم في خلاف صورته ۰ قيل لا يكون رؤية له و الصحيح انه حقيقة سواء رأه على صفته المعروفة او لم يكن و رؤيته عليه السلام حال كون الرائي جنبا صحيحة اعلم ان رؤية الله تعالى في المنام امر محقق و تحقيقه انه تعالى مع كونه مقدسا منزها عن الشكل و الصورة ينتهي تعريفاته تعالى الى العبد بواسطة مثال مخصوص من نور و غيره من الصور الجميلة يكون مثالا للنور الحقيقي المعنوي لا صورة فيه و لا لون هكذا في العثور على دار السرور ۰ اعلم ان السالك قد يكون في عالم النفس و الهوى فيرى في المنام او الحال انه الرب فيكون الرؤيا صحيحا محتاجا الى التعبير و تعبيره ان ذلك الشخص بعد عبد نفسه يحبه و يعمل له ما يحب فيكون بعد ممن اتخذ آلهة هواه فيرى في الواقعة انه الرب المعبود له فيجب عليه ان يجتنب من طاعة النفس و الهوى و القيام بما يشتهي و يهوي و يكسرها بالمجاهدة و الرياضة ولا يظن ان ما رأه هو عينه تعالى اذ ليس له تعالى حلول فهذه الرؤية مثل ما يرى سائر العوام في منامهم حيث يرى انه آدم او نوح او موسى او عيسى او جبرئيل او ميكائيل من ملائكة الله تعالى و انه طيرة او سبع او ما اشبه ذلك و يكون لذلك الرؤيا تعبير صحيح و ان لم يكن كما رأى يعني عامۀ مردمان اگر در خواب پيغامبر صلى الله عليه وآله وسلم را يا فرشته يا پرنده يا دد را بينند نه آنست كه عين ايشان را مى بينند بلكه اين ديدن را تعبير صحيح بود كذلك حال سالك مذكور كه پروردگار را در خواب بيند انتهى ما ذكر في مجمع السلوك في مواضع و يجيئ هذا ايضا في لفظ الوصال في فصل اللام من باب الواو ۰ اعلم انه قال في شرح المواقف في المقصد العاشر من مرصد القدرة و اما الرؤيا فخيال باطل عند جمهور المتكلمين قيل هذا بناء على الاغلب والاكثر اذ الغالب منه اضغاث الاحلام اوالمراد ان رؤيا من لا يعتاد الصدق في الحديث اصدقكم رويا اصدقكم حديثا او لمن كثر معاصيه لان من كان كذلك اظلم قلبه ۰ اما عند المعتزلة فلفقد شرائط الادراك حال النوم من المقابلة و غيرها و اما عند الاصحاب فلان النوم ضد للادراك فلا يجامعه فلا يكون الرؤيا ادراكا حقيقة بل من قبيل الخيال الباطل ۰ و قال الاستاذ ابو اسحاق انه اي المنام ادراك حق بلا شبهة انتهى و هذا هو المذهب المنصور الموافق للقرآن و الحديث و يؤيده ما وقع في العيني شرح صحيح البخاري في شرح قوله اول مابدء به رسول الله صلى الله عليه و سلم من الوحي الرؤيا الصالحة الحديث ۰ ان قيل ما حقيقة الرؤيا الصالحة اجيب بان الله تعالى يخلق في قلب النائم او في حواسه الاشياء كما يخلقها في اليقظان و هو سبحانه يفعل ما يشاء و لا يمنعه نوم ولا غيره عنه فربما يقع ذلك في اليقظة كما رأه في المنام و ربما جعل ما رأه علما على أمور آخر يخلقها في ثاني الحال او كان قد خلقها فتقع

تلك كما جعل الله تعالى انتهى • ثم قال في شرح المواقف و قال الحكماء المدرك في النوم يوجد و يرتسم في الحس المشترك و ذلك الارتسام على وجهين الاول ان يرد ذلك المدرك على الحس المشترك من النفس الناطقة التي تأخذه من العقل الفعّال فان جميع صور الكائنات مرتسم فيه ثم ان ذلك الامر الكلي المنتقش في النفس يلبسه و يكسوه الخيال صورا جزئية اما قريبة من ذلك الامر الكلي او بعيدة منه فيحتاج الى التعبير و هو ان يرجع المعبر رجوعا قهقريا مجردا له اي للمدرك في النوم عن تلك الصور التي صوّرها الخيال حتى يحصل المعبر بهذا التجريد اما بمرتبة او بمراتب على حسب تصرف المتخيلة في التصوير و الكسوة ما اخذته النفس من العقل الفعال فيكون هو الواقع • و قد لا يتصرف فيه الخيال فيؤديه كما هو بعينه اي لا يكون هناك تفاوت الا بالكلية و الجزئية فيقع من غير حاجة الى التعبير و الثاني ان يرد على الحس المشترك لا من النفس بل اما من الخيال مما ارتسم فيه في اليقظة ولذلك من دام فكره في شيء يراه في منامه • و قد تركب المتخيلة صورة واحدة من الصور الخيالية المتعددة و تنقشها في الحس المشترك فتصير مشاهدة مع ان تلك الصورة لم تكن مرتسمة في الخيال من الامور الخارجة وقد تفصل ايضا بعض الصور المتأدية اليه من الخارج و ترسمها هناك ولذلك قلما يخلو النوم عن المنام من هذا القبيل و اما مما يوجبه مرض كثوران خلط او بخار و لذلك الدموي يرى في المنام الحمر و الصفراوي النيران و الاشعة و السوداوي يرى الجبال و الادخنة و البلغمي المياه و الالوان البيض و بالجملة فالمتخيلة تحاكي كل خلط او بخار بما يناسبه وهذا المدرك بقسميه من قبيل اضغاث احلام لا يقع هو و لا تعبيره بل لا تعبير له انتهى • [شيخ عبد الحق دهلوي در شرح مشكوة فرموده بدانكه در تحقيق رؤيا اختلاف است درميان عقلاء بجهت اشكالي كه وارد مى شود دريٖنجا و آن اين است كه نوم ضد ادراك است پس آنچه ديده مى شود چيست اكثر متكلمين از اشاعره و معتزله ميگويند كه آن خيالي است باطل نه حقيقت ادراك اما نزد معتزله ازجهت آنكه ديدن را شرائط است مثل مقابله و خروج شعاع از باصره و توسط هواي شفاف و امثال آنها واين جمله مفقود است در منام پس نباشد مگر خيالات فاسده و اوهام باطله • واما نزد اشاعره از جهت آنكه نوم ضد ادراك است و جاري نشده عادت الهي تعالى بخلق ادراك در نائم پس آنچه دريافته مى‌شود حقيقت ادراك نباشد بلكه خيالي بود باطل اما مراد ايشان ببطلان آن همين است كه حقيقت ادارك نيست نه عدم صحت اعتبار آن بتعبير يا بى‌تعبير زيراچه بر صحت رؤياى صالحه و حقيقت و حقيت آن اجماع است مراهل حق را پس اشاعره ميگويند كه در رؤيا حقيقت ادراك نيست وليكن باوجود آن ثبوتي دارد و مرآنرا تعبيري هست و طيبي گفته كه حقيقت رؤيا پيدا كردن حق تعالى است در دل نائم علوم و ادراك را چنانچه در دل يقظان و وى سبحانه تعالى قادر است برآن نه يقظه موجب آن و نه نوم مانع ازان چنانچه مذهب اهل سنت

و جماعت در باب حواس خمسهٔ ظاهریه است که عادت او تعالی جاری است که وقت استعمال حواس ادراک را پیدا می کند نه آنکه حواس موجب است در ادراک بلکه بمحض خلق اوتعالی است نه بتاثیر حواس و خلق این ادراکات در نائم علامت نهاده است بر امور دیگر که عارض می شود در ثانی الحال که تعبیر آن می باشد چنانکه ابر دلیل است بر وجود باران و بر این قول رؤیا حقیقت ادراک است و میان نوم و یقظه درباب تحقق ادراک باطنی فرق نیست آری درباب ادراک حواس ظاهری البته فرق است زیراکه در حالت نوم حواس ظاهریه باطل ومعطل می باشد اما حواس ظاهریه را در ادراکاتیکه در حالت نوم حاصل می شود اصلا دخل نیست چنانچه در حالت یقظه درادراکاتیکه از کیفیات باطنیه حاصل میشود اصلا دخل نیست مانند ادراک جوع و عطش وحرارت باطنی وبرودت باطنی وحاجت بول وبراز وامثال آنها وتحقیق حکماء که در باب رؤیا است موقوف است بر تحقق حواس باطنه و ثبوت آنها مبنی است بر قواعد ایشان وحسب اصول اسلامیه نا تمام است چنانچه تفصیل آنها در کتب کلامیه است مجملا درینجا بیان نموده میشود که در آدمی قوتی است که آنرا متصرفه میگویند و از شان اوست ترکیب صور و معانی پس اگر درصور تصرف و ترکیب کند باین طور که بعضی را با بعضی دیگر ضم کند مانند انسانی صاحب دو سر یا چهار دست ومانند آنها و یا بعضی را از بعضی فصل کند چون انسانی بی سر و یا بی دست و امثال آنها آنرا متخیله می خوانند • واگر در معانی تصرف وترکیب کند چنانچه در صور تصرف میکند مفکره می نامند و این قوت در حالت یقظه و نوم همیشه درکار خود مشغول است خصوصا درحالت نوم زیاده تر اشتغال میدارد • ونفس ناطقهٔ انسانی را بعالم ملکوت اتصالی معنوی روحانی است و صور جمیع کائنات از ازل تا ابد در جواهر مجردهٔ آن عالم مرتسم و ثابت است وچون نفس را درحالت نوم از تدبیر بدن و از مشغله بعالم جسمانی و از اشتغال بادراک محسوسات فراغی حاصل می شود پس بجهت اتصالی که بآن جواهر مجردهٔ عالیه می دارد بعضی صور که درانها مرتسم است در نفس ناطقه نیز انطباع می پذیرد چنانچه در آئینه صورت مقابله منعکس می شود و از نفس ناطقه درحس مشترک می افتد و قوت متصرفه از حس مشترک گرفته تفصیل و ترکیب می دهد پس گاهی آن صور را لباسی و کسوتی دیگرمی پوشاند و بعلاقهٔ تماثل وتشابه از نظیری به نظیری دیگر انتقال می کند چنانچه صورت مروارید را مثلا لباس دانهای انار دهد و گاهی بعلاقهٔ تضاد و مباینت از ضدی به ضد دیگر رجوع کند چنانکه خنده را کسوت گریه بخشد و بالعکس و درین قسم احتیاج بتعبیر افتد و گاهی بجنسه بی تعییر و تلبیس بیرون آرد و این نوع را احتیاج بتعبیر نبود پس آنچه دیده است بعینه بوقوع آید وگاهی قوت متخیله این همه صور را از صور مخزونهٔ خیالی گیرد که درحالت یقظه دروی محفوظ شده اند و لهذا در اکثر احوال درخواب همان بیند که دربیداری

اکثر در فکر و خیال آن باشد و گاهی بجهت امراض نیز صور مناسب حال او دیده شود چنانچه دموی مزاج رنگهای سرخ بیند و صفراوی آتشها و اخگرها بیند و درحالت غلبهٔ ریاح پریدن خود را بیند و سوداوی مزاج کوهها و دودها بیند و بلغمی آبها و بارانها و رنگهای سفید بیند و دیدن این هر دو قسم در خواب اعتبار ندارد و تعبیری نشاید و این را اضغاث احلام خوانند ٭ و طائفهٔ صوفیه که قائل اند بعالم مثال درین مقام تحقیقی دیگر دارند وآن مذکوراست در کتب ایشان ٭ و اکثر اطلاق رویا بر خواب نیک آید و خواب بدرا حلم گویند بضم حا و این تخصیص شرعی است و در لغت بمعنی مطلق خواب است ٭ قال رسول الله صلی الله علیه وسلم الرؤیا الصالحة جزء من ستة و اربعین جزء من النبوة متفق علیه درین حدیث بچند وجوه اشکال وارد می شود یکی آنکه جزء نبوت یا نبوت باشد پس باید که غیر نبی را نباشد و حال آنکه رویای صالحه غیر نبی را نیز می باشد دیگر آنکه نبوت نسبتی وصفتی است پس بودن رویای صالحه جزء آن چه معنی دارد دیگر آنکه رویای صالحه مثل معجزات و کشف و دیگر صفات و حالات انبیا را است که از نتائج و آثار نبوت است نه اجزای آن پس وجه جزئیت وی از نبوت چیست دیگر آنکه دورنبوت گذشت و رویای صالحه باقی است پس جزئیت وی از نبوت چگونه درست بود زیراچه وجود جزء بدون کل محال است چنانچه وجود کل بدون جزء ٭ دیگر آنکه وجه تجزیهٔ نبوت به چهل و شش جزء و اعتبارکردن رویا یک جزء ازان چیست ٭ جواب از اشکال اول آنکه مراد آن است که جزء است از نبوت درحق انبیا چه ایشان را وحی درمنام می باشد و این جواب منتقض است بآنکه درحدیث دیگرآمده است که رؤیا المؤمن جزء من ستة و اربعین جزء الحدیث وجواب ازاشکال دوم وسیم و چهارم آنکه رویا جزوی است از اجزای علوم نبوت بلکه اجزای طرق علوم نبوت و علوم نبوت باقی است چنانکه درحدیث آمده است ذهبت النبوة و بقیت المبشرات و هی الرویا الصالحة ٭ و بعضی گفته اند که مراد آن است که رویای صالحه اثری است از آثار نبوت که بمحض از فیضان الهی و الهام ربانی است و این اثر باقی است از آثار نبوت وجزء بی کل می باشد اما در آن حالت وصف جزئیت نمی باشد مگرباعتبار ماکان ٭ وبعضی گفته اند که نبوت اینجا بمعنی انباء است یعنی رویای صالحه اخبار صدق است که کذب دروی نیست و در بعضی حدیث تصریح باین معنی آمده است ٭ و بعضی گفته اند که مراد بجزئیت متعارف اهل معقول نیست بلکه مراد آنست که رویای صالحه صفتی ازصفات نبوت است و فضیلتی است از فضائل نبوت وبعضی از صفات انبیا درغیر انبیا نیز یافته می‌شود چنانچه درحدیث دیگرآمده است که راه روشن و نیکو وحلم و میانه روی ازنبوت است ٭ حاصل آنکه اصل جمیع صفات کمال نبوت است و ماخوذ ازآنجا است و تخصیص رویا بجهت مزید اختصاص است در باب کشف و صفائی قلب و شك نیست که جمیع کرامات و تمامی مکاشفات

سایهٔ نبوت است و پرتوی است ازان • اما وجه تخصیص بعدد ستة و اربعین آن است که زمان نبوت بیست و سه سال است و ابتدای وحی برویای صالحه بود و آن درمدت شش ماه بوده ونسبت شش ماه با بیست و سه سال نسبت یکی بچهل و شش است و توربشتی گفته که حصر مدت وحی دربیست و سه سال مسلم است چه وارد است در روایات معتد بها اما بودن زمان رویا درین مدت شش ماه چیزی است که قائل آن در نفس خود اندازه کرده بی مساعدت نص و روایت انتهی • حاصل آنکه برای تعیین مدت مذکوره اصلی نیست و سندی صحیح نه آری مذهب اکثر محدثان آن است که آنحضرت صلی الله علیه و سلم درمدت شش ماه بمرتبهٔ نبوت مخصوص بود و مکلف بود بتهذیب نفس خود خاصةً پس ازآن مامور گشت بدعوت و ابلاغ که نزد ایشان عبارت از رسالت است و بمذهب ایشان لازم نیست که نبی داعی و مبلغ باشد بلکه اگر وحی کرده شود بسوی وی خاصةً برای تهذیب نفس وی کافی است در باب تحقق درجهٔ نبوت پس اگر ثابت شود که وحی درین مدت در منام بود ثابت شود مقصود قائل اما این محل کلام برحسب مذهب ایشان باشد پس احتیاط در باب تخصیص عدد مذکور تفویض است بعلم نبوت چه امثال این علوم از خواص انبیا ست وبقیاس عقل بکنه آن نتوان رسید • وهمچنین است حکم اعداد در جمیع مواضع مثل اعداد رکعات و تسبیحات و اعداد نصاب زکوٰة و مقادیر زکوٰة و اعداد افعال حج مانند اعداد طواف رمی جمار و سعی و امثال آنها • و در مواهب لدنیه میگوید که بعض علماء مراتب وحی و طریقهای آن را چهل و شش نوع ذکر کرده اند ورویای صادقه یکی از آنها است • قال النبی صلی الله علیه وآله و سلم من رآنی فی المنام فقد رآنی فان الشیطان لایتمثل فی صورتی متفق علیه • بعضی از ارباب تحقیق گفته اند که شیطان بمثال حق تعالی میتوان نمود ودروغ میتوان گفت و رائی را دروسواس میتوان انگند که این تمثال حق تعالی است اما بصورت آنحضرت صلی الله علیه و سلم هرگز نتواند برآمد وبروی دروغ نتوان بست چه آنحضرت مظهر هدایت است و شیطان مظهر ضلالت و میان هدایت و ضلالت ضد است و حضرت او تعالی مطلق است جامع صفت اضلال وهدایت وجمیع صفات متضاده و نیز دعوی الوهیت از مخلوقات صریح البطلان است و محل اشتباه نیست بخلاف دعوی نبوت و لهذا اگر یکی دعوی الوهیت کند صدور خوارق عادت از وی متصور است چنانچه از فرعون و امثال او شده بود و نیز از مسیح دجال خواهد شد و اگر بدروغ دعوی نبوت کند معجزه ظاهر نگردد و اگر گاهی خرق عادت ظاهرشود پس بر عکس دعوی او وبرخلاف طلب معتقدان اوواقع خواهد شد و لهذا هر خارق عادت که بر دست کاذب مدعی نبوت ظاهر گردد آنرا اهانت میگویند چنانکه از مسیلمهٔ کذاب ظاهر شده بود که هرگاه معتقدان اوگفتند که محمد برچشم رمد رسیده تف انداخت پس چشم اوشفا یافت تو نیز همچنان کن اونیز همچنان کرد پس چشم آنکس کورشد دیگربار

اورا گفتند که محمد درچاهیکه آبش درپائین بود تف انداخت پس آب آن چاه بجوش آمد تا آنکه برابرسر او رسید تونیز همچنان کن آخراو نیز همچنان کرد پس آب آن چاه فرو رفت تا آنکه خشک شد * بدانکه احادیث بسیار دلالت میکنند برآنکه هرکه آنحضرت را صلی الله علیه و سلم درخواب دید درحقیقت آنحضرت را دید وکذب وبطلان را دران راه نیست و شیطان که تمثل و تلبس بصور مختلفه نموده برآمدن چه در خواب و چه دربیداري کار اوست نمی تواند شد که بصورت آنحضرت برآید و خود را در صورتش نماید و دروغ بندد و آنرا درخیال بیننده درآرد وجمهور علماء این را از خصائص آنحضرت شمرده اند * اکنون جماعتی برآن رفته اند که محمل این احادیث آنست که کسی آنحضرت را صلی الله علیه و سلم بصورت و حلیهٔ مخصوص که آنحضرت داشت دیده باشد و بس * وبعضی توسعه کرده وگفته که بشکلی وصورتی بیند که دروقتی درمدت عمرشریف بران بوده خواه درجواني یا کهولت و یا آخرعمر * وبعضی تضییق کرده و گفته که لابد است که بصورتی بیند که درآخرعمربدان صورت از عالم رفته * و جماعتی گفته اند که دیدن آنحضرت بحلیهٔ مخصوص وصفات معلومهٔ دیدن آنحضرت بحقیقت و ادراک ذات کریمهٔ اوست و دیدن برغیر آن صفات ادراک مثال است و هردو رویاي حق است و از اضغاث احلام نه و تمثیل شیطان را در ان مجال نیست لیکن اول حق است و حقیقت و ثاني حق است و تمثیل اول را احتیاج به تعبیر نیست از جهت عدم تلبیس و ثاني محتاج است به تعبیر پس معني حدیث مرقوم آنست که بهرصورت که دیده شوم حق است نه باطل و از شیطان نه * و امام محي السنة نووي گفته که این قول نیز ضعیف است وصحیح آنست که آنحضرت را بحقیقت دیده خواه برصفت معروفهٔ وي دیده باشد یا جز آن واختلاف درصفات موجب اختلاف ذات نبود پس مرئي درهرلباس وبهرصفت ذات اواست * وامام غزالي را درین مقام تحقیقي دیگراست مبني برآنکه حقیقت انسان عبارت ازروح است مجرد و بدن آلت است که میرساند دیدن اوبادراک آن حقیقت و مراد آنحضرت ازان که فرمود مرا دید نه آنست که جسم مرا دید بلکه مثالی دید که آن مثال آلتي است که میرسد آن معني که درنفس من است بوي بواسطهٔ آن آلت وبدن جسماني دریقظه نیزازآلت نفس بیش نیست وآلت گاهی حقیقي است وگاهی خیالي پس آنچه دیده است ازشکل و صورت مثال روح مقدسه او است که محل نبوت است نه جسم وي و شخص وي * و مثل این است دیدن ذات او تعالی درمنام که منزه است از شکل و صورت و لیکن منتهي میشود تعریفات الٰهي بربندگان خود بواسطهٔ مثال محسوس نوراني یا جزآن ازصورجمیله و این مثال آلت میگردد در تعریف همچنین دیدن پیغمبر که ذات پاک او روح مجرد است ازشکل و صورت و لون لیکن چنانکه اورا درحالت حیات بدني بود که روح مقدس اوبدان متعلق بود و آلت ادراک روح و رویت آن

مي شد همچنين در حالت حيات ظاهري آنحضرت بعد از پوشيده شدن بدن مخصوص در روضهٔ مقدسه ابدان مختلفه بر حسب مصلحت وقت و بر طبق مناسب حال رائي آلات و وسائط ادراك روح آنحضرت مي شوند پس مرئي نه روح مجرد او است ونه آن جسم و بدن مخصوص چه حضور يك شخص متمكن در مكان مخصوص در يک زمان بصفات متغايره و صورتهاي مختلفه در مكانهاي متعدده صورت نه بندد الا بطريق تمثل مثل صورت يک شخص در آئينهاي متعدده متمثل مي گردد پس مرئي در منامات مثالات روح مقدس او است كه حق است و بطلان را در آن مدخل نيست * اما اختلاف امثله بجهت اختلاف احوال مراياي قلوب رائيان است چنانكه تفاوت احوال صورت بر حسب تفاوت حالات آئينها ظاهر ميگردد پس هركه او را در صورت حسن ديد از حسن دين او است و هركه برخلاف آن مشاهده كرد از نقصان دين او است وهمچنين يكي پير ديده و ديگري جوان و كسي كودك و يكي راضي ديده و ديگري غضبان و يكي باكي و يكي ضاحک همه مبني بر اختلاف احوال رائيان است پس ديدن آنحضرت معيار معرفت احوال باطن بيننده است * و در اينجا ضابطهٔ مفيده است مر سالكان را كه بدان احوال باطن خود را بدانند كه تا كجاست و در چه مقام اند و علاج آن بكنند و در حقيقت آنحضرت صلى الله عليه و سلم آئينهٔ مصيقل است كه همه صورت حال خودها را در آنجا مي توان ديد و بهمين قياس بعضي از ارباب تحقيق گفته اند كه كلامي كه از آن حضرت در منام بشنوند آنرا بر سنت قولي و فعلي عرض بايد كرد اگر موافق است حق است و اگر مخالفتي دارد پس از ممر خللي است كه در سامعهٔ اوست * اما ديدن آنحضرت در بيداري بعد از رفتن ازين عالم بعضي از محدثين گفته اند كه نقل اين از هيچ يكي از صحابه و تابعين نرسيده آري از بعضي صالحين حكايات درين باب آمده و بصحت رسيده و حكايات و روايات از مشايخ بسيار است نزديک بحد تواتر رسيده انكار اين در حقيقت انكار كرامات اولياء است و امام غزالي در كتاب المنقذ من الضلال گفته كه ارباب قلوب مشاهده ميكنند در يقظه ملائكه را و ارواح انبيا را و مي شنوند از ايشان كلمات را و اقتباس ميكنند فوائد را و گفته اند كه بحقيقت آن نيز تمثال است اگرچه در يقظه است انتهى من ترجمة المشكوة المسمى باشعة اللمعات *]

[مرآة الكون هو الوجود المضاف الوحداني لان الاكوان و اوصافها و احكامها لم تظهر الا فيه و هو يختفي بظهورها كما يختفي وجه المرآة بظهور الصور فيه * مرآة الوجود هي التعينات المنسوبة الى الشئون الباطنة التي صورها الاكوان فان الشئون باطنة و الوجود المتعين بتعيناتها ظاهر فمن هذا الوجه كانت الشئون مرايا للوجود الواحد المتعين بصورها * مرآة الحضرتين اعلى حضرة الوجوب و الامكان هو الانسان الكامل و كذا مرآة الحضرة الالهية لانه مظهر الذات مع جميع الاسماء كذا في كمال الدين *]

الرياء بالكسر و المد هو فعل لا تدخل فيه النية الخالصة و لا يحيط به الاخلاص كذا في خلاصة السلوك *

و در كشف اللغات ميگويد ريا در اعمال و عبادت ظاهر و باطن نظر بر خلق داشتن و از حق محجوب گشتن را گويند و اين در اصطلاح سالكان است •

[الرياء ترك الاخلاص في العمل بملاحظة غير الله فيه وحده فعل الخير لارادة الغير و الفرق بين الرياء و السمعة ان الرياء يكون في الفعل و السمعة تكون في القول هكذا في حاشية الاشباه •]

الآراء المحمودة هي المشهورات المطلقة و تجيئ في فصل الراء من باب الشين المعجمة •

ذوالروايتين هو مضمون اللغتين و يجيئ في فصل النون من باب الضاد المعجمة •

الرداء بالكسر و فتح الدال المهملة و بالمد چادر و نيز نام جامة كه بر سر و قد گيرند • و در اصطلاح صوفيه عبارتست از ظهور صفات حق بر عبد كه آن اظهار صفات حق است بحق از بنده كذا في لطائف اللغات •

مراعاة النظير هي التناسب و هو مع بيان رعاية التناسب تجيئ في فصل الباء الموحدة من باب النون •

الارتقاء بالقاف در لغت بر آمدن است و در اصطلاح بلغاء آنست كه صفتي آغاز كند و بمراتب بالا برد مثاله • بيت • در سراب افتد اگر يكقطرة خوي از لبت • چشمه را آب حياتش زايد و خيزد نبات • اول صفت لب معشوق ميكند و بترقي آن صفت را بالا برد كه اگر قطرة از لب تو بر زمين سراب افتد از و چشمة بيرون آيد و ليكن چشمة آبحيات و ازآن آب نبات خيزد لفظ نبات دو معنى دارد يكى سبزه دوم نبات از شكر پس درين بيت درين صفت بسه درجه ارتقا نموده كذا في جامع الصنائع •

الرواية بالكسر و الواو لغةً النقل و في عرف الفقهاء ما ينقل من المسئلة الفرعية من الفقيه سواء كان من السلف او الخلف و قد يخص بالسلف اذا قوبل بالخلف كذا في جامع الرموز • و في مجمع السلوك الرواية علم يطلق على فعل النبي عليه السلام و قوله و الخبر يطلق على قوله عليه السلام لا على فعله و الآثار افعال الصحابة و في علم القراءة تستعمل بمعنى يجيئ بيانه في لفظ القراءة في فصل الالف من باب القاف • و المحدثون قسموا الرواية الى اقسام فقالوا ان تشارك الراوي و من روى عنه في السن و اللقي فهو رواية الاقران و ان روى كل منهما عن الآخر فهو المديح و ان روى الراوي عمن دونه في السن او في اللقي او في المقدار اي القدر كقلة علمه او حفظه فهو رواية الاكابر عن الاصاغر و منه رواية الآباء عن الابناء و ان اشترك اثنان عن شيخ و تقدم موت احدهما على الآخر فهو السابق و اللاحق كذا في شرح النخبة و شرحه • و الراوي عند المحدثين ناقل الحديث بالاسناد كما مر في المقدمة •

الروي بالفتح وتشديد الياء عند اهل العربية هو الحرف الذي تبنى عليه القصيدة و تنسب اليه فيقال قافية لامية او ميمية كاللام في ان تفعلا و الميم في ان تسلما • وبعبارة أخرى هو الحرف الاخير من القافية الذي تبنى عليه القصيدة وتنسب اليه بان يقال قصيدة لامية او ميمية • وقيل الاولى ان يفسر الروي

بالحرف الاخير من القافية او الفاصلة • ويقال هو الحرف الذي تبنى عليه اواخر الابيات او الفقر ويجب تكرار الروي في كل منها • وقد يطلق الروي على القافية • وجميع الحروف يقع رويا الا حرف المد و اللين للاطلاق كالالف في ان يفعلا و الواو في مصرومو و الياء في تحويلي و كذلك اللواتي بعد هاء الضمير نحو بها و بهي و لهو و كذا اللواتي للتثنية و الجمع وضمير المونث نحو اضربا و اضربوا و اضربي فان انفتح ماقبل بعض هذه الحروف و هو الواو و الياء كان رويا نحو اخشو و اخشي • ومن ذلك التنوين و نون التاكيد كزيدن واضربن و الالف المبدلة من التنوين نحو رأيت زيدا و الهمزة المبدلة من الالف في الوقف نحو رأيت رجلأ و هو يضربهأ وكذلك هاء الضمير وهاء التانيث اذا تحرك ماقبلها نحو غلامهو و حمزه فان سكن ماقبلها كانت رويا نحو عصاها فهذه ستة احرف حروف المد و اللين و النون و الالف المبدلة والهمزة المبدلة والهاء على ما فصلت و ما عداها فهو روي هكذا يستفاد من بعض الرسائل وما ذكر المحقق التفتازاني في المطول وحواشي العضدي • و الروي عند شعراء العجم هو ما ذكره صاحب منتخب تكميل الصناعة قال روي عبارتست از آخرين حروف اصلي ازقافيه يعني از لفظي كه آن را در عرف قافيه گويند يا آنچه بمنزلهٔ آن حرف باشد في الواقع يا آنچه شاعر بتكلف بمنزلهٔ آن سازد مثال قسم اول حرف دال فريادم و آزادم و مراد بآنچه بمنزله آن حرف باشد في الواقع حرفيست زائد ظاهر التلفظ كه مشهور التركيب نباشد و بكثرت استعمال او با كلمه از نفس كلمه نمايد مثل الف دانا و بينا و راي مزدور و رنجور و اگر مثل اين حرف را روي سازند در چند بيت و اين بيتها را نزديك يكديگر آرند عيب نيست اما اولى آنست كه زياده از يكبار روي نسازند و اگر سازند نزديک يکديگر نيارند و مراد با آنچه شاعر بتكلف بمنزلهٔ آن سازد حرفيست از وسط كلمه كه شاعر آنرا بتكلف حرف آخرين سازد چنانچه را در قافيهٔ مصراع دوم اين بيت • بيت • دلم شد غرق آب از ياد لعلت ديده شد ترهم • جراحتهاى هجران را بوصل خويش كن مرهم • ويا حرفى زائد مشهور التركيب كه شاعر آنرا بتكلف از نفس كلمه گرداند و حرف آخرين اصلي سازد چون ميم در قافيهٔ مصراع دوم اين بيت • بيت • با رقيبان بينمت پيوسته و ميرم زغم • ميروم زين شهرتاكي چشمها برهم نهم • ومثل اين قافيهٔ دوم را زياده از يكبار و بى ضرورت نيارند واگر آرند نزديک يكديگر نيارند • و تكرار روي درقوافي واجب دانند • بدانكه بعضى روي را دو قسم كرده اند روي مفرد چنانكه گذشت و روي مضاف چنانكه در لفظ ردف مذكور شد در فصل فا • و نيز روي بر دو نوع است مقيد و آن آنست كه روي ساكن باشد و حرف وصل بدو نه پيوندد چون لفظ كار و بار و مطلق و آن آنست كه حرف وصل بدو پيوندد چون كارم وبارم وهريك از روي مقيد و مطلق اگر جمع نشده باشد بآن حرفي ديگر از حروف قافيه آن را بمجرد وصف كنند و اگر جمع شده باشد بآن حرف او را نسبت كنند مثلا روي مقيد را در كلمه تن مقيد مجرد گويند ودر كلمهٔ جان مقيد بردف مفرد گويند ودر كلمهٔ گداخت مقيد بردف مركب وعلى هذا القياس •

* باب الزاء المعجمة *

فصل الجيم * [الانزعاج تحرك القلب الى الله تعالى بتاثير الوعظ و السماع فيه كذا فى الاصطلاحات الصوفية •]

الزوج بالفتح و سكون الواو خلاف الفرد قال المحاسبون العدد الصحيح ان كان له نصف صحيح اى غير منكسر فزوج كالعشرة والا نفرد كالثلثة • و الزوج ان كان يقبل التنصيف الى الواحد يسمى زوج الزوج كالثمانية فان تنصيفاتها تبلغ الى الواحد اذ نصفها اربعة و نصف الاربعة اثنان و نصف الاثنين واحد و ان كان لايقبل التنصيف الى الواحد يسمى زوج الفرد سواء قبله مرة كالستة او اكثر منها كاثني عشر كذا في شرح خلاصة الحساب • وقال السيد الشريف في حاشية شرح المطالع الزوج ان انتهى فى القسمة الى الواحد فهو زوج الزوج كالاربعة و الاثنين و ان لم ينته فلا يخلو من ان ينقسم اكثر من مرة واحدة فهو زوج الزوج و زوج الفرد كالاثني عشر او لا ينقسم الامرة واحدة فهو زوج الفرد كالستة • و اهل رمل يک نقطهٔ شکل رمل را فرد نامند و دو نقطه را زوج بدينصورت مثلا ⁚⁚ که اين را لحيان گويند اما بجهت سهولت اين دو نقطه را متصل نويسند پس صورت لحيان اينطور نويسند ⚌ و برين قياس در باقي اشكال هكذا في بعض رسائل الرمل • وجمع فرد افراد است وجمع زوج ازواج است و ميگويند که از جمع دو فرد و يا دو زوج زوج حاصل مى شود و از جمع فرد و زوج فرد حاصل آيد •

المزدوج نزد شعراء مثنوي را گويند چنانكه گذشت درفصل يا از باب ثاي مثلثه • [وفى الجرجاني المزدوج و هو ان يكون المتكلم بعد رعايته للاسجاع يجمع في اثناء القرائن بين لفظين متشابهين الوزن و الروي كقوله تعالى و جئتك من سبأ بنبأ يقين وقوله صلى الله عليه وسلم المؤمنون هيّنون ليّنون انتهى •]

المزاوجة عند اهل البديع هي ان يزاوج بين معنيين فى الشرط و الجزاء وليس معناه ان يجمع بين معنيين فى الشرط و معنيين فى الجزاء اذ لايعرف احد يقول بالمزاوجة في مثل قولنا اذا جاءني زيد فسلم علي اجلسته فانعمت عليه بل معناه ان يُجعل معنيان واقعان فى الشرط والجزاء مزدوجين في ان يرتّب على كل منهما معنى على الآخر كقول البحتري • شعر • اذا ما نهى الناهي فلجّ بي الهوى • اصاخت الى الواشي فلجّ بها الهجر • يعني اذا منع لي مانع عن حب المعشوقة فلج بي اي لزمني هواها استمعت المحبوبة الى النمام الذي يشي حديثه و يزينه فصدّقته فيما افترى عليّ فلزم لها الهجر • فقد زاوج بين نهي الناهي و اصاختها الى الواشي الواقعين فى الجزاء و الشرط في ان رتب عليهما لجاج شيئ كذا فى المطول • و قال فى الاتقان المزاوجة ان يزاوج بين معنيين فى الشرط والجزاء وما جرى مجراهما و منه فى القرآن آتيناه آياتنا فانسلخ منها فاتبعه الشيطان فكان من الغاوين انتهى • والمزاوجة من المحسنات المعنوية •

الزيج بالكسر و سكون الياء نزد منجمان اسم كتابيست كه درآن ثبت كنند احوال حركات كواكب و مانند آن كه از رصد معلوم شود و آن معرب زيگ است بكاف فارسي و آن ريسماني است كه نقش بندان نقش جامها برآن بندند و آن قانونيست جامه باف را در معرفت بافتن جامهاي منقش چنانكه زيج قانونيست منجم را در شناختن نقوش و اوضاع فلكي و خطوط • وجداول او درطول و عرض شبيه است بآن ريسمانهاي زيگ در طول و عرض كه درهم كشيده اند زيراكه كيفيات نقوش ثياب ازان ريسمانها پيدا شود چنانكه كميات حركات كواكب از جداول زيج ظاهر گردد وآنكه بجيم فارسي خوانند از اغلاط عامه است كذا في سراج الاستخراج •

فصل الدال * الزهد بالضم و سكون الهاء و قد تفتح الزاء و هو لغةً الاعراض عن الشيئ احتقارا له من قولهم شيئ زهيد اي قليل و في خبر انك الزهيد و في خبر آخر افضل الناس مؤمن مزهد اي قليل المال و زهيد الاكل قليله و شرعا اخذ قدر الضرورة من الحلال المتيقن الحلّ فهو اخص من الورع اذ هو ترك المشتبه و هذا زهد العارفين و اعلى منه زهد المقربين و هو الزهد فيما سوى الله تعالى من دنيا و جنة و غيرهما اذ ليس لصاحب هذا الزهد مقصد الا الوصول اليه تعالى و القرب منه و يندرج فيه كل مقصود لغيرهم كلّ الصيد في جوف الفرا • و اما الزهد فى الحرام فواجب عام اي في حق العارفين و المقربين و غيرهم و فى المشتبه فمندوب عام وقيل واجب قال ابراهيم بن ادهم الزهد فرض فى الحرام و فضل في ترك الحلال ان كان ازيد مما لابد منه و مكرمة في ترك الشبهات فانّ ترك الشبهات سبب للكرامة • وقد قسم كثير من السلف الزهد الى ثلثة اقسام زهد فرض و هو اتقاء الشرك الاكبر ثم اتقاء الاصغر و هو ان يراد بشيئ من العمل قولا او فعلا غير الله تعالى وهو المسمى بالرياء فى الفعل وبالسمعة فى القول ثم اتقاء جميع المعاصي وهذا الزهد فى الحرام فقط وقيل يسمى هذا المزهد زاهدا وعليه الزهري و ابن عيينة وغيرهما وقيل لا يسمى زاهدا الا ان ضم ذلك الزهد بنوعيه الآخرين وسواهما ترك الشبهات رأسا وفضول الحلال و من ثم قال بعضهم لا زهد اليوم لفقد المباح المحض • وقد جمع ابو سليمان الداراني انواع الزهد كلها في كلمة فقال هو ترك ما شغلك عن الله عزوجل • و قيل قال العلماء الزهد قسمان زهد مقدور و هو ترك طلب ما ليس عنده و ازالة ما عنده من الاشياء وترك الطلب فى الباطن و زهد غير مقدور و هو ترك ان يبرد قلبه من الدنيا بالكلية فلا يحبها اصلا و اذا حصل للعبد القسم الاول يحصل الثاني ايضا بفضله تعالى و كرمه و قيل الزهد ترك الحلال من الدنيا و الاعراض عنها و عن شهواتها بترك طلبها فانّ طالب الشيئ مع الشيئ • و قال الجنيد الزهد خلو الايدي من الاملاك و القلوب من التتبع الى الطلب • و قال السرّي الزهد ترك حظوظ النفس من جميع ما فى الدنيا اي لا يفرح بشيئ منها و لا يحزن على فقده و لا يأخذ منها الا ما يعينه على طاعة ربه او ما امر في اخذه مع دوام الذكر والمراقبة

و التفكر في الآخرة و هذا ارفع احوال الزهد اذ من وصل اليه انما هو في الدنيا بشخصه فقط و اما بمعناه فهو مع الله بالمراقبة و المشاهدة لا ينفك عنه و قيل الزاهد الذي شغل نفسه بما امره مولاه و ترك شغله عن كل ماسواه و قيل من يخلو قلبه عن المراد كما يخلو يداه من الاسباب و قيل هو من لا يأخذ من الدنيا الا قوتا و جميع الاقوال متقاربة كما لا يخفى • اعلم ان العلماء اختلفوا في تفسير المزهود فيه من الدنيا فقيل الدينار و الدرهم و قيل المطعم و المشرب و الملبس و المسكن و قيل الحيوٰة • و الوجه كما علم مما سبق انه كل لذة و شهوة ملايمة للنفس حتى الكلام بين مستمعين له مالم يقصد به وجه الله تعالى • و في حديث مرفوع اخرجه الترمذي و قال غريب و في اسناده من هو منكر الحديث و ابن ماجة الزهادة في الدنيا ليست بتحريم الحلال و لا اضاعة المال و لكن الزهادة في الدنيا ان لا تكون بما في يديك اوثق مما في يد الله تعالى و ان تكون في ثواب المصيبة اذا انت اصبت بها ارغب فيها لوانها بقيت لك و لا يعارض مامر من تفسير الزهد لان الترمذي ضعّفه و لان احمد رواه موقوفا على ابي مسلم الخولاني بزيادة و ان يكون مادحك و ذامّك في الحق سواء و قد اشتمل ثلثة امور كلها من اعمال القلب دون الجوارح و من ثم كان ابو سليمان يقول لانشهد لاحد بالزهد لانه في القلب و منشأ اول تلك الامور الثلثة من صحة اليقين و قوته فانه تعالى يتكفل بارزاق عباده كما في آيات كثيرة و في حديث مرفوع مَنْ سَرّه ان يكون اغنى الناس فليكن بما في يد الله اوثق مما في يده • و قال الفضيل اصل الزهد الرضا عن الله عز و جل و القنوع هو الزهد و هو الغنى فمن حقق اليقين وثق في اموره كلها بالله و رضي بتدبيره له و غنى عن الناس و ان لم يكن له شيئ من الدنيا و منشأ ثانيها من كمال اليقين و من ثم روي ان من دعائه صلى الله عليه و آله و سلم اللهم اقسم لنا من خشيتك ما تحول به بيننا و بين معصيتك و من طاعتك ما تبلغنا به جنتك و من اليقين ما تهون به علينا من مصائب الدنيا و قال علي كرم الله وجهه من زهد في الدنيا هانت عليه المصائب و منشأ ثالثها من سقوط منزلة المخلوقين من القلب و امتلائه من محبة الحق و ايثار رضاه على رضا غيره و ان لا يرى لنفسه قدر الوجه و من ثم كان الزاهد في الحقيقة هو الزاهد في مدح نفسه و تعظيمها و لذا قيل الزهد في الرياسة اشد منه في الذهب و الفضة • و قيل لبعض السلف من معه مال هل هو زاهد فقال نعم ان لم يفرح بزيادته • و قال سفيان الثوري الزهد في الدنيا قصر الامل ليس باكل الغليظ و لا بلبس العباء • و من دعائه صلى الله عليه و سلم اللهم زهدنا في الدنيا و وسع علينا منها و لا تزوها عنا فترغبنا فيها • و قال احمد هو قصر الامل و اليأس مما في ايدي الناس اي لان قصره يوجب محبة لقاء الله تعالى بالخروج من الدنيا و هذا نهاية الزهد فيها و الاعراض عنها هذا كله خلاصة ما في فتح المبين شرح الاربعين في شرح الحديث الحادي و الثلثين و مجمع السلوك و خلاصة السلوك • و در صحائف ميآرد زهد را نزديك ما سه مرتبه است

مرتبهٔ اول زهد در دنیا و این بر سه قسم است یکی آنکه بظاهر تارک و بباطن مائل و آن را متزهد خوانیم و چنین شخص ممقوت باري تعالی بود دوم آنکه بظاهر و باطن تارک بود لیکن او را بر ترک شعوری باشد و بداند که من تارکم و او را ناقص گوئیم سیوم آنکه نزدیک وي هیچ قدري و قیمتي نبود تا بداند چیزیرا که تارکم و اورا در ترک دنیا کامل گوئیم و لیکن ترک بجهت آخرت و نعیم وي بود • و مرتبهٔ دوم تارک دنیا و آخرت بود الا نفسه یعني مولی را بجهت خود میخواهد و خواست او درینصورت برای خود بود و این نیز مرتبهٔ کامل نا رسیده باشد و مرتبهٔ سیوم تارک دنیا و آخرت و خودي خود است یعني او نظر کلي بر مولی دارد و از خود و غیر خود غافل بود و همه خود را بمولی دهد و خود را جز برای او نخواهد بدان خواست و نا خواست بی خبر اورا در کمال اکمل خوانیم و لکل درجات مما عملوا انتهی • و فرق میان زهد و فقر در لفظ فقر و در صوفي خواهد آمد •

الزيادة بالياء المثناة التحتانية في اللغة بمعنی افزوني و افزون شدن کما في المنتخب و قال الفقهاء الزيادة في المبيع اما متصلة او منفصلة وكل منهما اما متولدة من المبيع او غير متولدة منه فالمتصلة المتولدة كالسمن و الجمال و غير المتولدة كالصبغ و الخياطة و البناء و المنفصلة المتولدة كالولد و الثمر و الارش و غير المتولدة كالكسب و الغلة و الهبة كذا في جامع الرموز •

الزائد عند اهل العربية يطلق على الحرف الغير الاصلي و قد سبق في فصل الفاء من باب الحاء المهملة • و الزوائد الاربع هي حروف المضارعة و هي الالف و النون و الياء و التاء و قد يطلق الزائد على ما لا فائدة له كما في الاطول في بيان الغرابة و على كلمة وجودها و عدمها لا يخل بالمعنى الاصلي و ان لها فائدة ومنه حروف الزيادة كذا يستفاد من الفوائد الضيائية • [اعلم ان الزائد على قسمين لان اللفظ الذی لا فائدة فيه اما ان لا يكون متعينا كا يراد لفظين مترادفين وهو المسمى بالتطويل نحو وجدت قول فلان كذبا مينا فالكذب والمين بمعنى واحد لا فائدة في الجمع بينهما فاحدهما زائد لاعلى التعين و اما ان يكون الزائد متعينا و هو المسمى بالحشو نحو وجدت قول فلان قولا كاذبا فلفظ قولا زائد معين كذا في المطول •] و قد يطلق على المزيد و هو الحرف الذي يتصل بالخروج كما ستعرف • و عند المحاسبين هو العدد المستثنى منه كما مر • و زوائد نزد اهل رمل چهار اشكال را گويند كه در خانهٔ سيزدهم و چهاردهم و پانزدهم و شانزدهم واقع شوند و اينها را شواهد نيز نامند •

زائد الثقة عند المحدثين ثلثة اقسام الاول حديث يقع مخالفا لما رواه سائر الثقات و حكمه الرد كالشاذ و الثاني ما لا يكون منافيا لما رووه بان يكون زائدا لا منافاة له مع ما رووه و هو مقبول بالاتفاق و الثالث ما يتوسط بينهما اي يكون فيه قليل مخالفة بكون ما رووه عاما و ذلك خاصا كحديث جعلت لنا الارض مسجدا و طهورا فانه قد روي جعلت تربتها لنا طهورا و هو مشابه للاول من حيث خروج الحجر

والرمل ومشابه للثاني من حيث عدم المنافاة ـ و نقل الخطيب عن الجمهور قبول الزيادة من الثقة مطلقا سواء كان الزائد والناقص من شخص واحد ام لا وقيل بل مردودة مطلقا وقيل مردودة منه ومقبولة من غيره و الاول هو الصحيح اذا اسنده و ارسلوه او وصله و قطعوه او رفعه و وقفوه فهو كالزيادة هكذا في خلاصة الخلاصة و الارشاد الساري ـ

المزيد عند الصرفيين كلمة فيها حرف زائد و يسمى منشعبا ايضا ويقابله المجرد ـ وعند اهل القوافي اسم حرف من حروف القوافي ودر منتخب تكميل الصناعة مى آرد مزيد حرفيست كه بخروج پيوندد مانند شين بستمش و پيوستمش و اين اصطلاح فارسيان است و بعضي مزيد را زائد نام كنند و رعايت تكرار مزيد در قوافي واجب است و وجه تسميهٔ او بمزيد آنست كه زياده كرده شده است برخروج كه غايت حروف قافيهٔ فصحاي عرب است ـ و المزيد في متصل الاسانيد عند المحدثين هو الحديث الذي زيد في اثناء اسناده راو و من لم يزده يكون اتقن ممن زاده و شرطه ان يقع التصريح بالسماع في موضع الزيادة و الا فمتى كان معنعنا مثلا ترجحت الزيادة و يعمل بالاسناد المثبت للزيادة لان زيادة الثقة مقبولة كذا في شرح النخبة و شرحه ـ

المستزاد نزد شعراء كلاميست كه زياده كرده شود در آخر بيت يا آخر هر مصراع آن و شرط است رعايت قافيه در نثر مستزاد و ربط آن بحسب معني بكلام منظوم در سياق و سباق اما بيت بايد كه بى فقرهٔ مستزاد در نفس خويش تمام باشد چنانچه اگر مستزاد باشد يا نباشد معني بيت موقوف بران نباشد مثال آنچه مستزاد بعد از بيتى واقع شود ـ ـ رباعي ـ

[ـ رفتم به طبيب گفتمش بيمارم ـ از اول شب تا بسحر بيدارم ـ درمانم چيست ـ
ـ نبضم چو طبيب ديد گفت از سر لطف ـ جز عشق نداري مرضى پندارم ـ معشوق توكيست ـ

و مثال آنچه مستزاد در آخر هر مصراع زياده كرده شود ـ ـ رباعي ـ

ـ يک چند پي زينت و زيور گشتيم ـ در عهد شباب ـ
ـ يک چند پي كاغذ و دفتر گشتيم ـ خوانديم كتاب ـ
ـ چون واقف ازين جهان ابتر گشتيم ـ نقشي است بر آب ـ
ـ دست از همه شستيم و قلندر گشتيم ـ ما را درياب ـ]

و اين طريق متقدمانست اما اميرخسرو تصرفي لطيف كرده و ابيات را موقوف گردانيده و مستزاد را حامل ساخته مثال هردو يک رباعي بقلم آمد و مصراع چهارم حامل و موقوف است ـ رباعي ـ

ـ شاهي كه بدور دولتش در طربم ـ چون من همه كس ـ
ـ از بهر دوامش بدعا روز و شبم ـ در جمله نفس ـ

• هرچند که شاه شهر می بخشد • درگاه سخا •
• من بنده بتفویض ز شه میطلبم • یک ذره و بس •

كذا في مجمع الصنائع وجامع الصنائع •] [مثال مستزاد بعد از بیتی که بی فقرهٔ مستزاد درست نیست هم از امیرخسرو دهلوي است • • رباعي •

• تا خط معنبر ز رخت بیرون جست • از بادهٔ اشک خویش هرعاشق مست • رخ گلگون کرد •
• درجوي جمال تو مگر آب نماند • کان سبزه که زیر آب بودی پیوست • سربیرون کرد •

و بعضی از متاخرین دو فقرهٔ مستزاد زیاده کرده اند و آن لطفی دیگر پیدا کرده مثال آن درسه بیت بنظر در آمده • • غزل •

• آن کیست که تقریر کند حال گدا را • درحضرت شاهی • با عزت و جاهی •
• از نغمهٔ بلبل چه خبر باد صبا را • از ناله و آهی • هر شام و پگاهی •
• هرچند نیم لائق درگاه سلاطین • نومید نیم نیز • از طالع خویشم •
• شاهان چه عجب گر بنوازند گدا را • گاهی بنگاهی • درسالی وماهی •
• زاري وزر و زور بود مایهٔ عاشق • یا رحم ز معشوق • یا یاری طالع •
• نه زور مرا نه زر و نه رحم شمارا • بس حال تباهي • پا مال چوکاهی] •

الزيدية فرقة من الشيعة وهم المنسوبون الى زيد بن علي زين العابدين وهم ثلث فرق الاولى الجارودية اصحاب ابى الجارود الذي سماه الباقر سُرحوبا و فسره بانه شيطان يسكن البحر قالوا بالنص من النبي عليه السلام على امامة علي وصفا لا تسمية و الصحابة كفروا لتركهم الاقتداء بعلي بعد النبي و الامامة بعد الحسن و الحسين شُورى في اولادهما فمن خرج منهم بالسيف و هو عالم شجاع فهو امام • و اختلفوا فى الامام المنتظر اهو محمد بن عبد الله بن الحسين بن علي و زعموا انه لم يقتل ام هو محمد بن القاسم بن علي بن الحسين او هو يحيى بن عمر صاحب الكوفة من احفاد زيد بن علي و الثانية السليمانية اصحاب سليمان بن جرير قالوا الامامة شُورى فيما بين الخلق و انما تنعقد برجلين من خيار المسلمين و تصح امامة المفضول مع وجود الفاضل و ابوبكر و عمر امامان و ان اخطأت الامة فى البيعة بهما مع وجود علي لكنه خطأ لم ينته الى درجة الفسق و كفروا عثمان وطلحة و زبير و عايشة والثالثة البتيرية اصحاب بتير الثومي و افقوا السليمانية الا انهم توقفوا في عثمان و هذه فرق الزيدية و اكثرهم في زماننا مقلدون يرجعون فى الاصول الى الاعتزال و فى الفروع الى مذهب ابي حنيفة رح الا في مسائل قليلة كذا في شرح المواقف •

اليزيدية فرقة من الاباضية اصحاب يزيد بن انيسة و قد سبق في فصل الضاد المعجمة من باب الالف •

فصل الراء المهملة * **الزبر** بضم الزاء و الباء الموحدة در علم جفر حرف اول اسماي تهجي است و سواي آن حرف كه در تلفظ مي آيد آنرا بينة خوانند كذا في المنتخب و هكذا في رسائل الجفر وقد سبق في لفظ البسط ايضا ۔

الزبور بالفتح لفظ سرياني بمعنى الكتاب استعمله العرب حتى قال الله تعالى كل شيئ فعلوه في الزبر اي في الكتب و انزل الزبور على داؤد عليه السلام آيات مفصلات لكن لم يخرجه الى قومه الا جملة واحدة بعد ماكمّل الله نزوله عليه ۔ و اكثره مواعظ و باقيه ثناء على الله بما هو له و ما فيه من الشرائع الا آيات مخصوصة و لكن يحوي ذلك بالمواعظ و الثناء ۔ و اعلم ان كل كتاب انزل على نبي ما جعل فيه العلوم آلا حد ما يعلم به ذلك النبي حكمة الٰهية لئلا يجهل النبي ما اتي فيه و الكتب يتميز بعضها عن بعض بالافضلية بقدر تميز الرسول على غيره عنده تعالى و لذا كان القرآن افضل كتب الله لان محمدا صلى الله عليه و سلم كان افضل المرسلين فان قلت كلام الله لا افضلية في بعضه على بعض قلنا و رد الحديث ان سورة الفاتحة افضل القرآن فاذا صحت الافضلية في القرآن بعضه على بعض فلا امتناع في بقيته من حيث الجملة ۔ ثم الزبور في الاشياء عند الصوفية عبارة عن تجليات الافعال و التوراة عن تجليات جملة الصفات و الاسماء الذاتية و الصفاتية مطلقا و القرآن عبارة عن الذات المحض و كون الزبور عبارة عن تجليات صفات الافعال فانه تفصيل للتفاريع الفعلية الاقتدارية الالٰهية و لذلك كان داؤد عليه السلام خليفة الله على العالم فظهر باحكام ما اوحي اليه في الزبور و كان يسير الجبال الراسيات و يلين الحديد و يحكم على انواع المخلوقات ثم و رث سليمان ملكه و كان سليمان و ارثا عن داؤد و داؤد و ارثا عن الحق المطلق و كان داؤد افضل لان الحق اعطاه الخلافة ابتداء و خصه بالخطاب قال يا داؤد انا جعلناك خليفة في الارض ولم يحصل ذلك لسليمان الابعد طلبه منه على نوع الحصر و ان شئت الزيادة فارجع الى الانسان الكامل ۔

الزاجر بالجيم در اصطلاح صوفيه عبارتست از واعظ الله تعالى در دل مومن و آن نوريست انداخته شده كه داعي است بعبادت حق تعالى كذا في لطائف اللغات و الاصطلاحات الصوفية ۔

الزحير بالحاء المهملة مثل الامير هو حركة المعى المستقيم لدفع ما يحتبس فيه من المؤذي و لا يوجد في غير المعى المستقيم كذا في بحر الجواهر ۔ و في شرح القانونچة هو حركة المعى المستقيم تدعو الى البراز اضطرارا فيقوم صاحبه و لا يبرز منه شيئ الا كالبزاق ۔ و عرّفه المصنف اي ابن سينا بانه ازعاج البطن ازعاجا متواترا مع خروج رطوبات بلغمية ذات رغوة قليلة المقدار و منه حق و يسمى صادقا و منه باطل و يسمى كاذبا يوهم الجاهل ان سببه اسهال و هو في الحقيقة احتباس ۔

الزرارية بالراء المهملة فرقة من غلاة الشيعة اصحاب زرار بن اعين قالوا بحدوث صفات الله تعالى وقبل حدوثها له لا حيوٰة فلا يكون حينئذ حيا و لا عالما و لا قادرا و لا سميعا و لا بصيرا كذا في شرح المواقف ۔

[**الزنار** هو خيط غليظ بقدر الاصبع من الابريسم يشد على الوسط و هو غير الكستيج كذا في اصطلاحات السيد الجرجاني *]

الزعفرانية بالعين المهملة وبعدها فاء فرقة من النجارية قالوا كلام الله تعالى غيرذاته و كل ما هو غيره فهو مخلوق و من قال كلام الله مخلوق فهو كافر كذا في شرح المواقف *

المزورة لغةً اسم مفعول من الزور و هو الكذب و عند الاطباء يطلق على كل غذاء دبر للمريض بدون اللحم و قد يتوسع فيطلق على ما يلقى فيه اللحم ايضا هكذا في بحر الجواهر و الاقسرائي *

المزدارية هي المنسوب الى المزدار وهو من باب الافتعال من الزيارة وهم فرقة من المعتزلة اتباع ابي موسى عيسى بن صبيح المزدار تلميذ بشر قال ان الله تعالى قادر على ان يكذب و يظلم و لو فعل لكان الها كاذبا ظالما تعالى عما قاله علوا كبيرا و قال يجوز ان يقع فعل من فاعلين تولدا لا مباشرة و الناس قادرون على مثل القرآن و الاحسن نظما و بلاغة كما قاله النظام و هو الذي بالغ في حدوث القرآن و كفّر المتأمل بقدمه و قال و من لابس اي لازم السلطان فهو كافر و لا يرث و لا يورث منه و كذا من قال بخلق الاعمال و بالرؤية فهو كافر كذا في شرح المواقف *

فصل العين المهملة

* **المزارعة** مشتقة من الزرع و هو طرح الزرعة بالضم وهي البذر [فالمزارعة لغةً مفاعلة من الزرع وهي تقتضي فعلا من الجانبين كالمناظرة و المقابلة وفعل الزرع يوجد من احد الجانبين و انما سمي بها بطريق التغليب كالمضاربة من الضرب بمعنى السير في الارض و هو لا يكون الا من جانب المضارب دون رب المال كذا في الكفاية] وشرعا عقد على الزرع ببعض الخارج من ذلك الزرع وذلك بان يقول مالك الارض دفعتها اليك مزارعة بكذا ويقول العامل قبلت فركنها الايجاب و القبول و الاولى ان يقال عقد حرث ببعض الخارج اى الحاصل مما طرح في الارض من بذر البر و الشعير و نحوهما و الباء في قولنا ببعض متعلق بالزرع * ولا ينتقض بما اذا كان الخارج كله لرب الارض او العامل فانه ليس مزارعة اذ الاول استعانة من العامل و الثاني اعارة من المالك كما في الذخيرة كذا في جامع الرموز * و في المستصفى ان المزارعة مستعملة في الحنطة و الشعير و نحوهما و المعاملة و المساقاة في الاشجار ببعض الخارج منها كذا في شرح ابى المكارم *

فصل الفاء

* **الزحاف** بالكسر و فتح الحاء المهملة بمعني افتادن و ساقط شدن در شعر حرفي ميان دو حرف و آن شعر را مزاحف بفتح حا خوانند كذا في المنتخب * و در عروض سيفي ميگويد زحاف تغيريست كه واقع شود در ركن بزيادت يا بنقصان و آن ركن كه در آن اين تغير واقع شود آن را مزاحف وغير سالم خوانند* و زحاف بالكسر جمع زحف است بفتح اول و سكون ثاني و در اصطلاح عروضيان استعمال نكنند مگر زحاف انتهى * ودر جامع الصنائع گويد زحف آنست كه از ركني يكحرف يا دو حرف

را كم بايدش كند پس چون زحف در اول افتد يعني در صدر آن را ابتدا گويند و چون درعروض افتد فصل خوانند و چون درميان بيت يا در مصراع آخر بيت بضرب پيوندد لقب بغايت يابد و چون درهمه بيت افتد اعتدال نام نهند انتهى • و في بعض رسائل عروض اهل العرب زحاف الصدر ما زوحف لمعاقبة ماقبله و زحاف العجز ما زوحف لمعاقبة مابعده و زحاف الطرفين ما زوحف لمعاقبة وما قبله مابعده انتهى •

[الزيف ما يرده بيت المال من الدراهم والنبهرجة ما يرده التجار والستوقة مايغلب عليها الغش كذا في الهداية •] .

فصل القاف * الزرق عند السبعية هو تفرس حال المدعو اهو قابل للدعوة ام لا و يجيئ في فصل العين من باب السين •

الأزارقة فرقة من الخوارج اصحاب نافع بن الازرق قالوا كفر علي بالتحكيم و ابن ملجم محق في قتله و كفرت الصحابة اي عثمان و طلحة و زبير و عايشة و عبد الله بن عباس و سائر المؤمنين معهم و قضوا بتخليدهم في النار و كفّروا القعدة عن القتال و ان كانوا موافقين لهم و قالوا يحرم التقية في القول و العمل و يجوز قتل اولاد المخالفين و نسائهم و لارجم على الزاني المحصن و لاحد للقذف على النساء و اطفال المشركين في النار مع آبائهم و يجوز اتباع نبي كان كافرا و ان علم كفره بعد النبوة و مرتكب الكبيرة كافر كذا في شرح المواقف •

المزلق بكسر اللام عند الاطباء دواء يبل الفضلة المحتبسة في المجرى و يخرج كالإجّاص كذا في المؤجز • و مزلَق بفتح لام نزد بلغاء كلاميست كه بالفاظ درشت مركب شود و معاني سست دارد كذا في جامع الصنائع •

الزنديق بالكسر وسكون النون و كسر الدال ثنوي كه قائل دو صانع است و ازان هر دو بنور و ظلمت و يزدان و اهرمن تعبير كند خالق خير را يزدان گويد و خالق شر را اهرمن يعني شيطان و آنكه بحق تعالى و آخرت ايمان نداشته باشد و آنكه ايمان ظاهر كند و درباطن كافر باشد • و بعضى گفته اند معرب زن دين است يعني آنكه دين زنان دارد و صحيح معني اول است و معرب زندي است يعني آنكه اعتقاد بزند كتاب زر دشت دارد و قائل يزدان و اهرمن بود كذا في المنتخب • و درشرح مقاصد ميگويد كه زنديق كافريست كه با وجود اعتراف به نبوت محمد صلعم درعقائد او كفر باشد بالاتفاق • و زنادقه فرقه ايست متشبهة مبطله واصل بمجذوبان چنانچه در لفظ صوفي در باب صاد و فصل فا خواهد آمد •

فصل اللام * الزلل بفتح الزاء و اللام نزد اهل عروض اجتماع هتم وخرم است و چون از مفاعيلن هتم ميم بخرم بيفتد فاع بماند و ركنى كه درو زلل واقع است آن را ازل گويند و زلل در لغت تبى گوشتي ران و نصف پايان زنان است كذا في عروض سيفي •

الزلة بالفتح عند اهل الشرع هو وقوع المكلف في امر غير مشروع في ضمن ارتكاب امر مشروع كذا في مجمع السلوك و يؤيده ما في التوضيح في الركن الثاني في بيان افعال النبي عليه السلام الزلة هي فعل من الصغائر يفعله من غير قصد و في التلويح و توضيحه ما قال الامام السرخسي اما الزلة فلا يوجد فيها القصد الى عينها و لكن يوجد القصد الى اصل الفعل لانها مأخوذة من قولهم زل الرجل في الطين اذا لم يوجد القصد الى الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد الى المشي في الطريق و انما يؤاخذ عليها لانها لا تخلو عن نوع تقصير يمكن للمكلف الاحتراز عنه عند التثبت • واما المعصية حقيقة فهي فعل حرام يقصد الى نفسه مع العلم بحرمته انتهى ما قال الامام ففيه رد لما ذكره بعض المشايخ من ان زلة الانبياء هي الزلل من الافضل الى الفاضل و من الاصوب الى الصواب لا عن الحق الى الباطل و عن الطاعة الى المعصية لكن يعاتبون لجلالة قدرهم و لان ترك الافضل منهم بمنزلة ترك الواجب عن الغير كما قيل حسنات الابرار سيئات المقربين انتهى • و قد يطلق اسم المعصية على الزلة مجازا كما في بعض شروح الحسامي •

التزلزل نزد بلغاء آنست كه دبير يا شاعر لفظى استعمال كند كه از تغير حركت يك حرف مدح بذم مبدل گردد مثاله • بيت • روز و شب خواهم همه از كردگار • تا سرت باشد هميشه تاجدار • اگر جيم تاجدار ساكن خوانند مدح باشد و اگر بكسر خوانند هجو گردد • [مثال ديگر • رباعي •

• گفتم يا شيخ زرق بنياد مكن • • مى نوش و بزهد خشك ارشاد مكن •

• فرياد برآورد كه مستي گفتم • • خاموش آخر نعره و فرياد مكن •

اگر خاي آخر را مكسور خوانند هجو نيست و اگر مفتوح خوانند هجو است كذا في مجمع الصنائع •]
و در جامع الصنائع گويد متزلزل آنست كه بگردانيدن اعرابى معني بگردد انتهى • و ظاهر آنست كه مراد تغير مقيد است كه از مدح بسوي قدح كشد و لهذا مثال كه ذكر كرده است دلالت كند بر همين تغير مخصوص و مقيد •

الزائل در لفظ وتد در باب واو و فصل دال مهمله مذكور خواهد شد و در لفظ بيت در باب باي موحده در فصل تا مذكور شده •

فصل الميم * **الزرامية** بالراء المهملة فرقة من غلاة الشيعة قالوا الامامة بعد علي لمحمد بن الحنفية ثم ابنه عبد الله ثم علي بن عبد الله بن عباس ثم اولاده الى المنصور ثم حل الاله في ابي مسلم و انه لم يقتل و استحلوا المحارم و ترك الفرائض • و منهم من ادعى الالهية في المقنع كذا في شرح المواقف •

[**الزعم** هو القول بلا دليل كذا في اصطلاحات السيد الجرجاني •]

الزعيم بعين مهملة كالكريم ضامن و پيشوا و رئيس قوم و آنكه از جانب ايشان سخن كند • و نزد منجمان خداوند خط را گويند يعني صاحب خانه و مثلثه و حد و وجه و شرف • و مزاعمت طلب كردن

كوكبست زعامت برجي را كه درو خطي دارد باتصال نظريا باتصال محل و آن كوكب را مزاعم اين برج خوانند و شاهد و دليل نيز كذا في كفاية التعليم ٭

الزكام بالضم و فتح الكاف هو تجلب الفضول الرطبة من بطني الدماغ المقدمين الى المنخرين و تجلب الفضول من بطني الدماغ المقدمين الى الحلق و يسمى نزلة ٭ و منهم من يخص النزلة بما كان تجلبها الى الرئة و الصدر و منهم من يسمى الجميع نزلة كذا في بحر الجواهر ٭ و في الاقسرائي الزكام و النزلة مشتركان في ان كلواحد منهما سيلان مادة من الدماغ الا ان المشهور ان النزلة ما ينزل الى الحلق والزكام ماينزل من طريق الانف ومنهم من يسمى الجميع نزلة ويخص باسم الزكام ما كان منصبا الى مقدم اعضاء الوجه كالانف و العين مع رقته و منعه للشم ٭

الزمام بالكسر نزد اهل جفر سطر تكسير را گويند و زمام باب آن سطر باشد كه باب ازوي تكسير كنند كذا في بعض الرسائل ٭ و در رسالۀ انواع البسط ميگويد كه چون اسمي يا كلمۀ را يكي ازاقسام بسط حروف گيرند لازم است كه حروف مكرر را ساقط كنند و حروفيرا كه خالص باشند يعنى غيرمكرر برتوالي يكديگر ثبت نموده يک سطر سازند و آن سطر را در اصطلاح جفريان زمام گويند و اين عمل اسقاط را تخليص و دربسط تمازج تخليص نميكنند بخلاف بسطهاي ديگر ٭

فصل النون ٭ **المزابنة** بالموحدة في اللغة المدافعة من الزبن و هو الدفع و شرعا هو بيع تمر مجذوذ كيلا او مجازفة بمثله اي بمثل المجذوذ على النخل خرصا و المجذوذ المقطوع و الخرص الحزر و التخمين فهو تمييز عن نسبة المثل الى الضمير وحاصله بيع تمربما على النخل خرصا وفي القاموس الزبن بيع كل تمرعلى شجربتمر كيلا و المزابنة بيع رطب في النخل بالتمر ٭ وفي الكافي و الهداية هي بيع التمرعلى النخل بتمر مجذوذ مثل كيله خرصا ٭ و هذا بيع الجاهلية و هو فاسد عند ابيحنيفة رح لانه بيع مكيل بمكيل من جنسه خرصا ففيه شبهة الربوا وعند الشافعي تجوز المزابنة فيما دون خمسة اوسق و لا تجوز فيما زاد عليها هكذا يستفاد من جامع الرموز و شرح ابى المكارم في بيان البيع الفاسد و الباطل ٭

الزمان بالفتح في اللغة الوقت قليلا كان او كثيرا كما في القاموس و في العرف خصص بستة اشهر ٭ وفي المحيط اجمع اهل اللغة على ان الزمان من شهرين الى ستة اشهر كذا في جامع الرموز في كتاب الايمان ٭ وفي حقيقته مذاهب ٭ قال بعض قدماء الفلاسفة انه جوهر مجرد عن المادة لا جسم مقارن لها و لا يقبل العدم لذاته فيكون واجبا بالذات اذ لوعدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد القبل و ذلك هو البعدية بالزمان فمع عدم الزمان زمان فيكون محالا لذاته فيكون واجبا ٭ ثم ان حصلت الحركة فيه و وجدت لاجزائها نسبة اليه يسمى زمانا و ان لم توجد الحركة فيه يسمى دهرا ورد بان هذا ينفي انتفاء الزمان بعد وجوده ولاينفي عدمه ابتداء بان لا يوجد اصلا لانه لايصدق ان يقال لوعدم الزمان

اصلا و رأسا لكن عدمه بعد وجوده و العدم بعد الوجود اخص من العدم المطلق و امتناع الاخص لا يوجب امتناع الاعم ٭ وقال بعض الحكماء انه الفلك الاعظم لانه محيط بكل الاجسام المتحركة المحتاجة الى مقارنة الزمان كما ان الزمان محيط بها ايضا و هذا استدلال بموجبتين من الشكل الثاني فلاينتج كما تقرر على ان الاحاطة المذكورة مختلفة المعنى قطعا فلا يتحد الوسط ايضا و قيل انه حركة الفلك الاعظم لانها غير قارة كما ان الزمان غيرقارة ايضا وهذا الاستدلال ايضا من جنس ما قبله ٭ وقال ارسطو انه مقدار حركة الفلك الاعظم و هو المشهور فيما بينهم وذلك لان الزمان متفاوت زيادة ونقصانا فهوكم و ليس كما منفصلا لامتناع الجوهرالفرد فلايكون مركبا من آنات متتالية فهو كم متصل الا انه غير قار فهو مقدار لهيئة غير قارة و هي الحركة و يمتنع انقطاعها للدليل المذكور فى المذهب الاول فتكون الحركة مستديرة لان المستقيمة منقطعة لتناهي الابعاد و وجوب سكون بين كل حركتين و هي الحركة الفلكية التي يقدر بها كل الحركات سريعها بطيئها و ليس ذلك الاحركة الفلك الاعظم فهو مقدار لها ورد بانه لووجد الزمان لكان مقدارا للوجود المطلق حتى للواجب تعالى و التالي باطل و اما الملازمة فلانا كما نعلم بالضرورة ان من الحركات ما هو موجود الآن و منها ما كان موجودا فى الماضي و منها ما سيوجد نعلم ايضا بالضرورة ان الله تعالى موجود الآن و كان موجودا و سيوجد و لو جاز انكار احدهما جاز انكار الآخر فوجب الاعتراف بهما قطعا و اما بطلان اللازم فلان الزمان اما غير قار فلا ينطبق او قار فلاينطبق على غير القار فاستحال كونه مقدارا للموجودات باسرها فان قيل نسبة المتغير الى المتغيرهو الزمان و نسبة المتغير الى الثابت هو الدهر و نسبة الثابت الى الثابت هو السرمد فالزمان عارض للمتغيرات دون الثابتات قلنا هذا لاطائل تحته و قد يوجه ذلك القول بان الموجود اذا كانت له هوية اتصالية غير قارة كالحركة كان مشتملا على متقدم و متأخر لا يجتمعان فله بهذا الاعتبار مقدار غيرقار و هو الزمان فتنطبق تلك الهوية على ذلك المقدار و يكون جزؤها المتقدم مطابقا لزمان متقدم و جزؤها المتأخر مطابقا لزمان متأخر و مثل هذا الموجود يسمى متغيرا تدريجيا لا يوجد بدون الانطباق على الزمان و المتغيرات الدفعية انما تحدث في آن هو طرف الزمان فهي ايضا لا توجد بدونه ٭ واما الامور الثابتة التي لا تغير فيها اصلا لا تدريجيا و لا دفعيا فهي و انكانت مع الزمان العارض للمتغيرات الا انها مستغنية في حدود انفسها عن الزمان بحيث اذا نظر الى ذواتها يمكن ان تكون موجودة بلازمان ٭ فاذا نسب متغير الى متغير بالمعية و القبلية فلابد هناك من زمان في كلا الجانبين و اذا نسب ثابت الى متغير فلابد من الزمان في احد جانبيه دون الآخر و اذا نسب ثابت الى ثابت بالمعية كان الجانبان مستغنيين عن الزمان و ان كانا مقارنين له فهذه معان معقولة عبر عنها بعبارات مختلفة تنبيها على تفاوتها ٭ و اذا تؤمل فيها حق التأمل اندفع ما ذهب اليه ابوالبركات من ان الزمان مقدار الوجود حيث قال ان الباري تعالى لا يتصور بقاؤه الا في زمان و ما لا يكون حصوله في الزمان

و يكون باقيا لا بد ان يكون لبقائه مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود • و قال المتكلمون الزمان امر اعتباري موهوم ليس موجودا اذ لا وجود للماضي و المستقبل و وجود الحاضر يستلزم وجود الجزء مع ان الحكماء لا يقولون بوجود الحاضر فلا وجود للزمان اصلا و ان تقدم اجزائه بعضها على بعض ليس الا بالزمان فيتسلسل و لانه لو وجد لامتنع عدمه بعدمه لكونه زمانيا فيلزم وجوبه مع تركبه • و عرفه الاشاعرة بانه متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم لازالة ابهامه كما يقال آتيك عند طلوع الشمس فان طلوع الشمس معلوم و مجيئه موهوم فالزمان غير متعين فربما يكون الشيء زمانا لشيء عند احد و يكون الشيء الثاني زمانا للشيء الاول عند آخر فقد يقال جاء زيد عند مجيء عمرو و جاء عمرو عند مجيء زيد و فيه ضعف ايضا و ان شئت ان تعلمه مع زيادة تفصيل ما تقدم فارجع الى شرح المواقف • و قال الامام الرازي في المباحث المشرقية ان الزمان كالحركة له معنيان احدهما امر موجود في الخارج غير منقسم وهو مطابق للحركة بمعنى الكون في الوسط اي كونه بين المبدء و المنتهى و ثانيهما امر متوهم لا وجود له في الخارج فانه كما ان الحركة بمعنى التوسط تفعل الحركة بمعنى القطع كذلك هذا الامر الذي هو مطابق لها و غير منقسم مثلها يفعل بسيلانه امرا ممتدا وهميا هو مقدار الحركة الوهمية فالموجود في الخارج من الزمان هو الذي يسمى بالآن السيال • قيل فالتحقيق ان القائل بالمعنى الثاني غير قائل بوجوده في الخارج و غير قائل بانه قابل للزيادة و النقصان و بانه كم و غيره قائل بوجوده في الخارج • ثم اعلم ان الزمان عند الحكماء اما ماض او مستقبل فليس عندهم زمان هو حاضر بل الحاضر هو الآن الموهوم الذي هو حد مشترك بينهما بمنزلة النقطة المفروضة على الخط و ليس جزءا من الزمان اصلا لان الحدود المشتركة بين اجزاء الكم المتصلة مخالفة لها في الحقيقة فلا يصح حينئذ ان يقال الزمان الماضي كان حاضرا و المستقبل ما سيحضر و كما انه لا يمكن ان تفرض في خط واحد نقطتان متلاقيتان بحيث لا ينطبق احدهما على الاخرى كذلك لا يمكن ان يفرض في الزمان آنان متلاقيان كذلك فلا يكون الزمان مركبا من آنات متتالية و لا الحركة من اجزاء لا تتجزى * فائدة * الله تعالى لا يجري عليه زمان اي لا يتعين وجوده بزمان بمعنى ان وجوده ليس زمانيا لا يمكن حصوله الا في زمان هذا مما اتفق عليه ارباب الملل و لا يعرف فيه للعقلاء خلاف و ان كان مذهب المجسمة ينجر اليه كما ينجر الى الجهة و المكان اما عند الاشاعرة فلكون الزمان متغيرا غير متعين و اما عند الحكيم فلانه لا تعلق له بالزمان و انكان مع الزمان لان المتعلق بالزمان ما كان له وجود غير قار مندرج منطبق على اجزاء الزمان او على طرف الزمان و هو الآن السيال و الاول يسمى زمانيا و الثاني دفعيا و مثل هذا الشيء لا يوجد بدون الزمان بخلاف الامور الثابتة فانها بحيث اذا فرض انتفاء الزمان فهو موجود ففرق بين كان الله و يكون و بين كان زيد و يكون فان وجوده تعالى مستمر مع الزمان لا فيه بخلاف وجود زيد فانه في الزمان و منطبق

عليه ولا يوجد بدون هذا الزمان لتعلقه بامور منطبقة عليه * و كما ان الزمان لايجري عليه تعالى كذلك لا يجري على صفاته القديمة و في التفسير الكبير فعل الله يستغني عن الزمان لانه لو افتقر الى زمان وجب ان يفتقر حدوث ذلك الزمان الى زمان آخر فيلزم التسلسل * تنبيه * عُلم مما ذكر انا سواء قلنا العالم حادث بالحدوث الزماني كما هو راي المتكلمين او بالحدوث الذاتي كما هو راي الحكماء يتقدم الباري سبحانه عليه لكونه موجدا اياه ليس تقدما زمانيا و الا لزم كونه تعالى واقعا في الزمان بل هو تقدم ذاتي عند الحكماء و عند المتكلمين قسم سادس كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض * و يعلم ايضا ان بقائه تعالى ليس عبارة عن ان يكون وجوده في زمانين بل عن امتناع عدمه و مقارنته للازمنة ولا القدم عبارة عن ان يكون قبل كل زمان زمان و الا لم يتصف به الباري سبحانه و على هذا ما وقع من الكلام الازلي بصيغة الماضي و لو في الامور المستقبلة الواقعة فيما لايزال كقوله انا ارسلنا نوحا و ذلك لانه اذا لم يكن زمانيا لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته كان نسبة كلامه الازلي الى جميع الازمنة على السوية الا ان حكمته تعالى اقتضت التعبير عن بعض الامور بصيغة الماضي و بعضها بصيغة المستقبل فسقط ما تمسك به المعتزلة في حدوث القرآن من انه لو كان قديما لزم الكذب في امثال ما ذكر فان الارسال لم يكن واقعا قبل الازل و ايضا انا اذا قلنا كان الله موجودا في الازل و سيوجد في الابد و هو موجود في الان لم نرد به ان وجوده واقع في تلك الازمنة بل اردنا انه مقارن معها من غير ان يتعلق بها كتعلق الزمانيات و ايضا لو ثبت وجود مجردات عقلية لم يكن ايضا زمانيا و ايضا اذا لم يكن الباري تعالى زمانيا لم يكن بالنسبة اليه ماض وحال و مستقبل فلا يلزم من علمه بالمتغيرات تغير في علمه بل انما يلزم ذلك لو دخل فيه الزمان كذا في شرح المواقف * [و في كليات ابي البقاء الزمان عبارة عن امتداد موهوم غير قار الذات متصل الاجزاء يعني اي جزء يفرض في ذلك الامتداد يكون نهاية لطرف و بداية لطرف آخر او نهاية لهما او بداية لهما على اختلاف الاعتبارات كالنقطة المفروضة في الخط المتصل فيكون كل آن مفروض في الامتداد الزماني نهاية و بداية لكل من الطرفين قائمة بهما * و الزمان عند ارسطو و تابعيه من المشائين هو مقدار الفلك الاعظم الملقب بالفلك الاطلس لخلوه عن النقوش كالثوب الاطلس و بعض الحكماء قالوا ان الزمان من اقسام الاعراض و ليس من المشخصات فانه غير قار و الحالّ فيه اي الزماني قار و البداهة حاكمة بان غير القار لا يكون مشخصا للقار و كذا المكان ليس من المشخصات لان المتمكن ينتقل اليه و ينفك عنه و المشخص لا ينفك عن الشخص و معنى كون الزمان غير قار تقدم جزء على جزء الى غير النهاية لا انه كان في الماضي و لم يبق في الحال و الزمان ليس شيئا معينا يحصل فيه الموجود قال افلاطون ان في عالم الامر جوهرا ازليا يتبدل و يتغير و يتجدد و ينصرم بحسب النسب و الاضافات الى المتغيرات لا بحسب الحقيقة و الذات و ذلك الجوهر باعتبار نسبة ذاته الى الامور الثابتة يسمى

سرمدا و الى ما قبل المتغيرات يسمى دهرا و الى مقارنتها يسمى زمانا و لا استحالة في ان يكون للزمان معنى عند المتكلمين الذين يعرّفون الزمان بالامر المتجدد الذي يقدر به متجدد آخر انتهى من الكليات ٭]

فصل الواو ٭ **الزكوة** كالصلوة وزنا و كتابة اسم من التزكية و كلاهما مستعملان و في المفردات انها في اللغة النموّ الحاصل من بركة الله تعالى و في الشريعة قدر معين من النصاب الحولي يخرجه الحر المسلم المكلف لله تعالى الى الفقير المسلم الغير الهاشمي و لا مولاه مع قطع المنفعة عنه من كل وجه فالقدر يتناول الصدقة ايضا و قولنا معين يخرج الصدقة اذ لاتعين فيها و قولنا يخرجه الحر المسلم المكلف لان شرط وجوبها الحرية و الاسلام و العقل و البلوغ و قولنا الى الفقير المسلم الغير الهاشمي و لا مولاه اي مولى الهاشمي يخرج الغني و الكافر و الهاشمي و مولاه فان دفع الزكوة اليهم مع العلم لا يجوز و قولنا مع قطع المنفعة عنه احتراز عن الدفع الى فروعه و ان سفلوا واصوله و ان علوا و مكاتبه و دفع احد الزوجين الى الآخر ٭ [و معنى قوله من كل وجه اي شرعا و عادة فان انتفاع الاب بمال الابن عند الحاجة جائز شرعا و انتفاع الابن بمال الاب او احد الزوجين بمال الآخر جار عادة] و قيد لله تعالى لان الزكوة عبادة فلابد فيها من الاخلاص هكذا يستفاد من الدرر ٭ و في جامع الرموز ان الزكوة في الشريعة القدر الذي يخرجه الى الفقير و في الكرماني انها في القدر مجاز شرعا فانها ايتاء ذلك القدر و عليه المحققون كما في المضمرات انتهى ٭ و يؤيده انها توصف بالوجوب و هو من صفات الافعال و يؤيد الاول قوله تعالى و آتوا الزكوة اذ ايتاء الايتاء محال و الاظهر ان الزكوة في الشرع يجيء بكلا المعنيين كذا في البرجندي [و هكذا لفظ الصلوة فانها في الافعال المعهودة مجاز شرعا و لغة اتيانها و اداءها ٭] و قد تطلق الزكوة شاملة للعشر و صدقة الفطر و الكفارة و النذر و غير ذلك من الصدقات الواجبة كما يستفاد من جامع الرموز في فصل مصرف الزكوة و قد تطلق الزكوة على التزكية كما ستعرف ٭ و في شرح القصيدة الفارضية الزكوة لغة الطهارة و النمو و شرعا طهارة مال بلغ النصاب باخراج ما فضل عن الحاجة لانسداد خلّة المحتاجين به و في الحقيقة طهارة نفس بلغت حد الكمال بافاضة ما فضل عن حاجتها من الفيض الرباني على المحتاجين اليه انتهى ٭ و في الانسان الكامل و اما الزكوة فعبارة عن التزكي بايثار الحق على الخلق اعني يؤثر شهادة الحق في الوجود على شهود الخلق و يؤيده ما في بعض الرسائل قال زكوة دراصطلاح صوفيه ترك دنيا را گويند و پاك كردن نفس از خطرات غير ٭

التذكية في اللغة الذبح و الاسم الذكوة و في الشريعة تسييل الدم النجس كما في صيد المبسوط فيخرج المتردية و النطيحة و ما قيل ان التذكية قطع الاوداج فلا معنى له مع انه يخرج منه ذكوة الضرورة و هي المسمى بذكوة الاضطرار و هي جرح اين كان من بدن الذبيحة عند الاصطياد كما ان ذكوة الاختيار هي قطع الاوداج كذا في جامع الرموز ٭

[الزنا وطي اي غيبة حشفة او اكثر من الرجل في قبل اي فرج انثى خال عن الملك اي ملك النكاح و اليمين و شبهته اي شبهة ملك النكاح و شبهة ملك اليمين كوطي معتدة البائن ومنكوحته نكاحا فاسدا مثل النكاح بلا شهود و النكاح بالمحارم نسبا او رضاعا او صهرا فان الوطي المترتب على عقد لا يكون زنا شرعا و لغة هكذا في جامع الرموز •]

فصل الياء * الزاوية في اللغة بمعنى كنج و عند المهندسين تطلق بالاشتراك على معنيين • احدهما الزاوية المسطحة و تسمى بسيطة ايضا و هي هيئة عارضة للسطح المحدب عند ملتقى خطين يحيطان به سواء كانا مستقيمين او غير مستقيمين او كان احدهما مستقيما و الآخر غير مستقيم فانه اذا اتصل خطان عند نقطة في سطح من غير ان يتحدا خطا واحدا عرض لذلك السطح عند ملتقاهما هيئة انحدابية فيما بين الخطين و هي الزاوية هكذا ⌐ و قولنا من غير ان يتحدا احتراز عما اذا اتصل قوسان على نقطة و صارتا قوسا واحدة و امثالها ولا تعتبر في تحقق الزاوية احاطة الخطين بذلك السطح احاطة تامة بل ربما امتنع احاطتهما بلا كذلك كما اذا كان الخطان مستقيمين ولا يعتبر ايضا ان يكون هناك خط آخر يحيط مع الخطين المذكورين بذلك السطح و هو المسمى بوتر الزاوية ولا ان يكون الخطان متناهيين او غير متناهيين قصيرين او طويلين بخلاف الشكل اذ لابد فيه من الاحاطة التامة [لانه عبارة عن هيئة حاصلة باحاطة حد او حدود و المراد بالحدود ما فوق الواحد و احاطة الحد كما في الدائرة و غيرها] فالشكل العارض للمثلث يتوقف على اضلاعه الثلثة و كل واحد من زواياه يتوقف على خطين فقط و يسمى كلواحد منهما ضلع الزاوية فعلى هذا تكون الزاوية المسطحة من الكيفيات المختصة بالكميات • ومنهم من جعلها من باب الكم لقبولها التفاوت و التساوي ولذا عرفها صاحب التذكرة بانها سطح احاط به خطان يلتقيان عند نقطة من غير ان يتحدا خطا واحدا • و منهم من جعلها من باب الاضافة و لذا قال اقليدس هي تماس خطين من غير ان يتحدا و بطلانه ظاهر اذ التماس لا يوصف بالصغر و الكبر بخلاف الزاوية • و منهم من جعلها من مقولة الوضع • و ذهب جماعة الى انها امر عدمي اعني انتهاء السطح عند نقطة مشتركة بين خطين يحيطان به فهذه خمسة اقوال كذا في شرح المواقف في مبحث الكيفيات المختصة بالكميات • ثم اعلم ان الزاوية المسطحة انكانت بحيث اذا اخرج احد ضلعيها يحيط مع الضلع الآخر بزاوية متساوية للزاوية الاولى فكل واحد من الزاويتين قائمة سميت بها لكون احد ضلعيها قائما على الآخر و تسمى محدودا ايضا لكونهما غير مختلفة قلة و كثرة و معمودة ايضا اذ كل من الضلعين عمود على الآخر هكذا ┴ و ان تفاوتت الزاويتان فالصغرى حادة لقلة الانفراج فيها و الكبرى منفرجة لكثرة الانفراج فيها هكذا ∠ و ثانيهما الزاوية المجسمة و هي هيئة تحدث للجسم المحدب عند نقطة منه من حيث هو اي الجسم المحدب ذوحدود متصلة بها اي بتلك النقطة كزوايا المكعب او ذوحد كذلك اي متصل بها كزاوية رأس المخروط المستدير

و المراد بالحدود السطوح اذ نهاية الجسم بالذات سطح و هذا اشمل مما قيل الزاوية المجسمة هي ما يحصل عند تلاقي السطحين لانه لايشتمل لمثل زاوية رأس المخروط فعلى هذا هي من الكيفيات المختصة بالكميات * و في التذكرة الزاوية جسم احاط به سطوح ملتقية عند نقطة يتصل كل سطحين منها عند خط من غير ان يتحدا سطحا واحدا انتهى فعلى هذا هي من باب الكم * و قد تطلق الزاوية على المقدار ذي الزاوية كما يطلق الشكل على المشكل كذا في شرح المواقف * و زاوية القطعة عندهم هي التي يحيط بها قوس القطعة و قاعدتها و الزاوية التي في القطعة هي التي يحيط بها خطان يخرجان من طرفي قاعدة القطعة و يتلاقيان على اي نقطة تفرض من قوسها و الزاوية التي يحيط بها خطان يخرجان من نقطة ما على المحيط و يجوز ان قوسا منه يقال لها التي على تلك القوس كذا في تحرير اقليدس في حدود المقالة الثالثة * اعلم ان جيب الزاوية عندهم هو جيب قوس هي اي تلك القوس من مقدار تلك الزاوية و مقدار الزاوية المستقيمة الضلعين قوس بين الضلعين ومركز تلك القوس رأس تلك الزاوية و مقدار زاوية سطح الكرة التي ضلعها من الدوائر العظام قوس بين الضلعين من دائرة عظيمة قطبها رأس تلك الزاوية و المعتبر من زوايا سطح الكرة زاوية ضلعاها من الدوائر العظام كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح بيست باب و غيره *

باب السين

فصل الهمزة * **السبأية** بالفتح و تخفيف الموحدة فرقة من غلاة الشيعة اصحاب عبد الله بن سبأ قال عبد الله بن سبأ لعلي انت الاله حقا فنفاه علي الى المدائن و قيل انه كان يهوديا فاسلم فاظهر الاسلام للافساد في الدين و كان في اليهودية يقول في يوشع بن نون وصي موسى عليهما السلام مثل ما قال في علي و هو اول من اظهر القول بوجوب امامة علي و منه تشعب اصناف الغلاة وقال ابن سبأ ان العلي لم يمت و لم يقتل و انما قتل ابن ملجم شيطانا تصور بصورة علي و علي في السحاب و الرعد صوته و البرق سوطه و انه ينزل بعد هذا الى الارض و يملأها عدلا و متبعوه يقولون عند سماع الرعد عليك السلام يا امير المؤمنين كذا في شرح المواقف *

سوء المزاج بالضم وسكون الواو عند الاطباء هو المرض المختص بعروضه للاعضاء المفردة اوّلا و ما يعرض للاعضاء المركبة يسمى سوء التركيب * ثم سوء المزاج قد يكون ساذجا وقد يكون ماديا و يجيئ في لفظ المرض في فصل الضاد المعجمة من باب الميم و قد يكون مختلفا و قد يكون مستويا * و اختلفوا في تفسيرهما فقال جالينوس المختلف ماخص عضوا و المستوي ماعم جميع البدن و قال الشيخ المستوي هو الذي استقر جوهر العضو و صار في حكم المزاج الاصلي و المختلف ما لا يكون كذلك ولذلك لا يؤلم المستوي لانه بطلت المقاومة بينه و بين الطبيعة و يؤلم المختلف لوجود المقاومة

و ذلك ان المزاج العرضي اما ان يكون العضو معه قد بطل استعداده للرجوع الى المزاج بسهولة او لا يكون كذلك و الاول هو المتفق كالبرص و الثاني هو المختلف كحمى العفن و على التفسير الاول يكون البرص من المختلف وحمى العفن من المستوي و بالجملة فالشيخ انما سمى المستقر مستويا لصيرورته كالمزاج الاصلي في عدم ظهور الالم و غير المستقر مختلفا لانه مخالف لمقتضى الاصلي في جانب الالم و جالينوس انما سمى العام مستويا لعمومه البدن كعموم المزاج الاصلي و غير العام مختلفا من حيث انه خلاف مقتضى الاصلي في عدم العموم و قد يكون سوء المزاج خلقيا و هو ما يكون في اصل الخلقة غير معتدل و يسمى مزاجا غير فاضل و قد يكون عارضيا و هو ما يكون في اصل الخلقة معتدلا لكن تغير عن الاعتدال بسبب سوء التدبير *

سوء الهضم عندهم هو ان لا ينهضم الطعام انهضاما تاما ويتغير في المعدة الى بعض الكيفيات الردية *

سوء القنية بالقاف ثم النون عندهم هو مقدمة الاستسقاء و سببه ضعف الكبد و سوء مزاجها فيصير اللون و يبيض و ينهج الاطراف و الوجه و الاجفان خاصة و ربما فشا في البدن كله حتى صار كالعجين و يلزمه كثرة النفخ و القراقر و يخص هذا المرض باسم فساد المزاج كذا يستفاد من بحر الجواهر و الاقسرائي * وسوء التاليف وسوء التركيب وسوء اعتبار الحمل عند المنطقيين يذكر جميعها في لفظ المغالطة في فصل الطاء المهملة من باب الغين المعجمة *

فصل الباء الموحدة * السبب

السبب بفتح السين و الموحدة في اللغة الحبل وفي العرف العام هو كل شيئ يتوسل به الى مطلوب كما في بحر الجواهر * [وفي الجرجاني السبب في اللغة اسم لما يتوصل به الى المقصود وفي الشريعة عبارة عما يكون طريقا للوصول الى الحكم غير موثر فيه * و السبب التام هو الذي يوجد المسبب بوجوده فقط و السبب الغير التام هو الذي يتوقف وجود المسبب عليه لكن لا يوجد المسبب بوجوده فقط انتهى *] وعند اهل العروض يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما ما يسمى بالسبب الثقيل و هو حرفان متحركان نحو لك و ثانيهما ما يسمى بالسبب الخفيف و هو حرفان ثانيهما ساكن مثل من * وعند الحكماء و يسمى بالمبدأ ايضا هو ما يحتاج اليه الشيئ اما في ماهيته او في وجوده وذلك الشيئ يسمى مسببا بفتح الموحدة المشددة و ترادفه العلة فهو اما تام او ناقص و الناقص اربعة اقسام لانه اما داخل في الشيئ فان كان الشيئ معه بالقوة فسبب مادي او بالفعل فسبب صوري و اما غير داخل فان كان مؤثرا في وجوده فسبب فاعلي او في فاعلية فاعله فسبب غائي ويجيئ في لفظ العلة توضيح ذلك في فصل اللام من باب العين المهملة و قد صرح بكون هذا المعنى من مصطلح الحكماء هكذا في بحر الجواهر و شرح القانونچة * ثم انهم قالوا تأدي السبب الى المسبب ان كان دائميا او اكثريا يسمى ذلك السبب سببا ذاتيا و المسبب غاية ذاتية و ان كان التأدي

مساويا او اقليا يسمي ذلك السبب سببا اتفاقيا و المسبب غاية اتفاقية • قيل ان كان السبب مستجمعا لجميع شرائط التأدي كان التأدي دائما و السبب ذاتيا و المسبب غاية ذاتية و الا امتنع التأدي فلا يكون سببا اتفاقيا • و لا غاية اتفاقية و اجيب بان كل ما هو معتبر في تحقق التأدي بالفعل جزء من السبب اذ انتفاء المانع و استعداد القابل معتبر فيه مع انه ليس شيئ منهما جزء منه فالسبب اذا انفك عنه بعض هذه الامور انفكاكا مساويا لاقترانه او انفكاكا راجحا عليه فهو السبب الاتفاقي و المسبب الغاية الاتفاقية و الا فهو السبب الذاتي و المسبب الغاية الذاتية كذا ذكر العلمي في حاشية شرح هداية الحكمة في فصل القوة و الفعل • و عند الاطباء هو اخص مما هو عند الحكماء قال في بحر الجواهر و اما الاطباء فانهم يخصون باسم السبب ما كان فاعلا و لا كل سبب فاعل بل ما كان فعله في بدن الانسان اولا و لا كل ما كان فعله كذلك فانهم لا يسمون الامراض اسبابا مع انها فاعلة الاعراض في بدن الانسان بل ما كان فاعلا لوجود الاحوال الثلث اي الصحة و المرض و الحالة الثالثة او حفظها سواء كان بدنيا او غير بدني جوهرا كان كالغذاء و الدواء او عرضا كالحرارة و البرودة و لذا عرفوه بما يكون فاعلا اولا فيجب عنه حدوث حالة من احوال بدن الانسان او ثباتها و قد يكون الشيئ الواحد سببا و مرضا و عرضا باعتبارات مختلفة مثلا السعال قد يكون من اعراض ذات الجنب و ربما استحكم حتى صار مرضا بنفسه و قد يكون سببا لانصداع عرق و لفظ او في التعريف لتقسيم المحدود دون الحد فهو اشارة الى ان السبب على قسمين فالذي يجب عنه حدوث حالة من تلك الاحوال يسمى السبب الفاعل و المغير و الذي يجب عنه ثبوت حالة من تلك الاحوال يسمى السبب المديم و الحافظ • ثم السبب باعتبار دخوله في البدن و خروجه عنه ثلثة اقسام لانه اما ان لا يكون بدنيا بان لا يكون خلطيا او مزاجيا او تركيبيا بل يكون من الامور الخارجة مثل الهواء الحار او من الامور النفسانية كالغضب فان النفس غير البدن يسمى باديا لظهوره من حيث يعرفه كل احد من بدأ الشيئ اذا ظهر و عرف بانه الشيئ الوارد على البدن من خارج المؤثر فيه من غير واسطة و اما ان يكون بدنيا فان اوجب حالة من الاحوال المذكورة بغير واسطة كايجاب العفونة للحمى يسمى و اصلا لانه يوصل البدن الى حالة و ان اوجبها بواسطة كايجاب الامتلاء للحمى بواسطة العفونة يسمى سابقا لسبقها على الحمى بالزمان • و ايضا السبب ينقسم باعتبار آخر الى ضروري و غير ضروري لانه اما ان تمكن الحيوة بدونه و يسمى غير ضروري سواء كان مضادا للطبيعة كالسموم اولا كالتمرغ في الرمل و اما ان لا تمكن الحيوة بدونه و يسمى ضروريا و هو ستة جنس الحركة و السكون البدنيين و جنس الحركة و السكون النفسانيين و جنس الهواء المحيط و جنس النوم و اليقظة و جنس المأكول و المشروب و جنس الاستفراغ و الاحتباس و يسمى هذه بالاسباب الستة الضرورية و بالاسباب العامة ايضا و باعتبار آخر الى ذاتي و هو ما يكون تأثيره بمقتضى طبعه من حيث هو هو كتبريد الماء البارد و الى عرضي و هو ما لا يكون كذلك

كتسخين الماء بحقي الحرارة و باعتبار آخر الى مختلف و غير مختلف لانه اما ان يكون بحيث اذا فارق بقي تأثيره و هو المختلف او لا يكون كذلك و هو غير المختلف ٭ و من الاسباب الاسباب التامة هي الاسباب التي افادت البدن الكمال و منها الاسباب الكلية و هي ما يلزم من وجوده حدوث الكائنات ٭ و عند الاصوليين هو ما يكون طريقا الى الحكم من غير تأثير و لا توقف للحكم عليه ٭ فبقيد الطريق خرجت العلامة لانها دالة عليه لا طريق اليه اي مفضية اليه و بقيد عدم التأثير خرجت العلة و بالقيد الاخير خرج الشرط ٭ ثم طريق الشيء لابد ان يكون خارجا عنه فخرج الركن ايضا ٭ و قد جرت العادة بان يذكر في هذا المقام اقسام ما يطلق عليه اسم السبب حقيقة او مجازا و يعتبر في تعدد الاقسام اختلاف الجهات و الاعتبارات و ان اتحدت الاقسام بحسب الذوات و لهذا ذهب فخر الاسلام الى ان اقسام السبب اربعة سبب محض كدلالة السارق و سبب في معنى العلة كسوق الدابة لما يتلف بها و سبب مجازي كاليمين سبب لوجوب الكفارة وسبب له شبهة العلية كتعليق الطلاق بالشرط ٭ ولما رآى صاحب التوضيح ان الرابع هو بعينه السبب المجازي قسم السبب الى ثلثة اقسام و لم يتعرض للسبب الذي فيه شبهة العلل فقسمه الى ما فيه معنى العلة و الى ما ليس كذلك و سمى الثاني سببا حقيقيا ثم قال و من السبب ما هو سبب مجازا اي مما يطلق عليه اسم السبب فالسبب المحض الحقيقي ما يكون طريقا الى الحكم من غيران يضاف اليه وجوب الحكم و لا وجوده و لا تعقل فيه معانى العلل بوجه ما لكن تتخلل بينه و بين الحكم علة لا تضاف الى السبب كدلالته انسانا ليسرق مال انسان فانها سبب حقيقي للسرقة من غير ان يكون موجبا او موجدا لها و قد تخللت بينها و بين السرقة علة هي فعل السارق المختار غير مضافة الى الدلالة اذ لا يلزم من دلالته على السرقة ان يسرقه البتة فان سرق لا يضمن الدال شيئا لانه صاحب سبب و السبب في معنى العلة هو الذي اضيفت اليه العلة المتخللة بينه و بين الحكم كسوق الدابة فانه سبب لما يتلف بها و علة التلف فعل الدابة لكنه مضاف الى السوق لان الدابة لا اختيار لها في فعلها و لذا يضمن سائقها ما اتلفته لان السبب حينئذ علة العلة و السبب المجازي كاليمين بالله او الطلاق و العتاق لوجوب الكفارة او لوجود الجزاء فان اليمين شرعت للبر و البر لا يكون طريقا الى الكفارة او الجزاء ابدا و لكن لما كان يحتمل ان يفضي الى الحكم عند زوال المانع سمي سببا مجازا باعتبار مايؤل و لكن ليس هو بمجاز خالص بل مجاز يشبه الحقيقة هذا ٭ ثم اعلم ان ما يترتب عليه الحكم ان كان شيئا لا يدرك العقل تأثيره و لا يكون بصنع المكلف كالوقت للصلوة يخص باسم السبب و ان كان بصنعه فان كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة و يطلق عليه اسم السبب مجازا و ان لم يكن هو الغرض كالشراء لملك المتعة فان العقل لا يدرك تأثير لفظ اشتريت في هذا الحكم و هو بصنع المكلف و ليس الغرض من الشراء ملك المتعة بل ملك الرقبة فهو سبب و ان ادرك العقل تأثيره يخص

باسم العلة فاحفظ هذه الاصطلاحات المختلفة حتى لا يقع لك خبط في عبارات القوم هٰكذا يستفاد من نور الانوار شرح المنار و التوضيح و التلويح •

السحاب بالفتح بمعني ابر و يطلق ايضا علي قرحة اقل حجما من القتّام والقتام قشور شبيهة بالدخان منتشرة في سواد العين كذا في بحر الجواهر • و في الموجز والسحاب قرحة على سواد العين اصغر و اشد عمقا و بياضا انتهى • و يطلق ايضا على الرسوب الطافي • و يسمى غماما ايضا و قد سبق في فصل الباء الموحدة من باب الراء المهملة •

الانسحاب هو عند النحاة سبق في لفظ التابع في فصل العين المهملة من باب التاء المثناة الفوقانية •

السكوب بالفتح هو ان تغلى الادوية وتصبّ على العضو قليلا قليلا و يجيئ في لفظ النطول في فصل اللام من باب النون • و في بحر الجواهر السكوبات بالفتح هي السيالات التي تصب على الاعضاء قليلا قليلا عن قريب قال ابو الفرج الفرق بينه وبين النطول ان النطول يستعمل في الشيئ الغليظ و يشبه ان يكون من النطل و هو الدردي و السكوب يستعمل في الشيئ الرقيق •

السلب بفتح السين و اللام لغةً المسلوب اي ما ينزع من الانسان وغيره و شرعا مَركب القتيل و ما عليهما اي على المركب و القتيل من السلاح و الثياب و السرج و اللجام و غيرها بخلاف ما معه من غلام او مركب آخر او الامتعة و غيرها فانه ليس بسلبه بل من جملة الغنائم فلا يدخل تحت قول الامام من قتل قتيلا فله سلبه هكذا في البرجندي و جامع الرموز في كتاب الجهاد • و عند الصوفية السلب بسكون اللام هو ما في كشف اللغات سلب در اصطلاح سالكان سلب اختيار سالك را گويند در جميع احوال و اعمال ظاهري و باطني • و يطلق السلب عند المنطقيين والحكماء سواء كان بفتحتين او بفتح الاول و سكون الثاني على مقابل الايجاب قالوا الايجاب و السلب قد يراد بهما الثبوت و اللاثبوت فثبوت شيئ لشيئ ايجاب و انتفائه عنه سلب و قد يعبر عنهما بالوقوع و اللاوقوع و بوقوع النسبة و لا وقوعها و قد يراد بهما ايقاع النسبة و انتزاعها اي رفعها • و بعبارة اخرى الايجاب ايقاع النسبة الثبوتية و السلب رفع الايجاب اي الثبوت اذ لو اريد به الايقاع لزم ان لا يتحقق السلب الا بعد تحقق الايجاب فيجب ان توقع النسبة في كل سالبة و ترفعها و هل هذا الّا تناقض و يمكن ان يراد به الايقاع و يدفع الايراد بالفرق بين جزء الشيئ و جزء مفهومه فان البصر ليس جزءا من العمى و الا لم يتحقق الا بعد تحققه بل هو جزء من مفهومه فالايجاب جزء من مفهوم السلب و ليس جزءا من السلب • ثم اعلم ان هذا المعنى هو المعتبر في ايجاب القضية و سلبها لا المعنى الاول و الا لكانت كل قضية صادقة فالقضية الموجبة ما اشتمل على الايجاب و السالبة ما اشتمل على السلب اشتمال الدال على المدلول في القضية الملفوظة و اشتمال المشروط على الشرط في القضية المعقولة كاشتمال الكل على الجزء حتى لا يرد ان الايقاع علم فكيف يكون جزء

من المعلوم الذي هو القضية • اعلم انهم قالوا الموجبة تستدعي وجود الموضوع دون السالبة يعني ان صدق الموجبة يستلزم وجود الموضوع حال ثبوت المحمول له و اتحاده معه في ظرف ذلك الموضوع ان ذهنا فذهنا و ان خارجا فخارجا و ان ساعة فساعة و ان دائما فدائما بخلاف صدق السالبة فانه لا يستلزم وجود الموضوع بل قد يصدق بانتفائه ضرورة ان ما لاثبوت له في نفسه فكيف يبثت له غيره لكن تحقق مفهوم السالبة في الذهن يستلزم وجود موضوعه في الذهن حال الحكم فقط قال شارح اشراق الحكمة قولنا لابد للاثبات من ان يكون على ثابت بخلاف النفي فانه يجوز على المنفي ليس معناه ما يسبق الى الفهم و هو ان موضوع السالبة يجوز ان يكون معدوما في الخارج دون موضوع الموجبة على ماظن و علل به كون السالبة اعم من الموجبة لان موضوع الموجبة ايضا قد يكون معدوما في الخارج كقولنا اجتماع الضدين محال ولا ان موضوع الموجبة يجب ان يتمثل في خارج او ذهن دون موضوع السالبة لان موضوع السالبة لابد ان يكون كذلك بل معناه ان السلب يصح عن الموضوع الغير الثابت اي اذا اخذ من حيث هو غير ثابت على معنى ان للعقل ان يعتبر هذا في السلب بخلاف الاثبات فانه و ان صح على الموضوع الغير الثابت لكن لا يصح عليه من حيث هو غير ثابت بل من حيث ان له ثبوتا ما لان الاثبات يقتضي ثبوت شيء حتى يثبت له شيء و لذا صح ان يقال المعدوم من حيث هو معدوم ليس بزيد و لا يصح ان يقال بانه من حيث هو معدوم زيد بل من حيث له ثبوت في الذهن ولغفلة الجمهور عن هذه الحيثية لدقتها و غموضها ظن ان العموم انما هو لجواز كون موضوع السالبة معدوما في الخارج دون الموجبة و لا يصح ذلك الا بان يؤل بما ذكرنا و يقال مرادهم منه ان السلب يصح عن المعدوم من حيث هو معدوم دون الايجاب فيستقيم و لا يرد الاشكال فتمحض بما ذكرنا ان المراد بوجود الموضوع في الموجبة و السالبة شيء واحد وهو تمثله في وجود او وهم ليحكم عليه بحسب تمثله و ان السالبة البسيطة انما تكون اعم من الموجبة المعدولة المحمول اذا كان موضوعها غير ثابت و أخذ من حيث هو غير ثابت لاستحالة اثبات عدم محمول السالبة لموضوعها من حيث هو غير ثابت او منتف لتوقف اثبات الشيء للشيء على ثبوته في نفسه • و اما ان لم يؤخذ من حيث هو غير ثابت بل اخذ من حيث ان له ثبوتا ما في الذهن فيمكن اثبات عدم محمول السالبة لموضوعها من حيث له ثبوت و تتلازمان حينئذ لكن نحن لانأخذ موضوع السالبة من حيث هو غير ثابت بل من حيث هو ثابت اي متمثل في وجود او وهم على ما هو المصطلح و المتعارف و على هذا تتلازمان في جميع القضايا انتهى ما في شرح اشراق الحكمة • ثم اعلم ان متأخري المنطقيين اعتبروا قضية سالبة المحمول و حكموا بان موجبتها مساوية للسالبة البسيطة فكما ان السالبة لا تقتضي وجود الموضوع فكذلك الموجبة السالبة المحمول • و فرقوا بينهما بان في السالبة المحمول زيادة اعتبار اذ في السالبة نتصور الطرفين و النسبة بينهما و نرفع تلك النسبة و في سالبة المحمول نتصور الطرفين و النسبة و نرفعها ثم نعود

و نحمل ذلك السلب على الموضوع فانه اذا لم يصدق ايجاب المحمول على الموضوع يصدق سلبه عليه فتكرر اعتبار السلب فيها بخلاف السالبة فان فيها اربعة امور تصور الموضوع و تصور المحمول وتصور النسبة الايجابية و سلبها و فى السالبة المحمول خمسة اشياء و هي تلك الامور الاربعة مع حمل السلب على الموضوع و هكذا الحال فى السالبة الموضوع فانه قد حمل فيها سلب العنوان على الموضوع و من ههنا تسمعهم يقولون معنى السالبة المحمول ان الموضوع شيئ سلب عنه المحمول و معنى السالبة الطرفين ان شيئا سلب عنه الموضوع هو شيئ سلب عنه المحمول ومعنى السالبة ان الموضوع سلب عنه المحمول فالسالبة و سالبة المحمول تشتركان في ان السلب خارج عن المحمول فيهما جميعا و انما الفرق بينهما بزيادة اعتبار كما عرفت فلذا لاتستدعيان وجود الموضوع • واما الفرق بين السالبة و سالبة الطرف سواء كانت سالبة الموضوع اوسالبة المحمول او سالبة الطرفين و بين المعدولة الموضوع و معدولة المحمول و معدولة الطرفين فبخروج السلب و عدم خروجه هذا ما قالوا • و فيه نظر لان قولهم نعود و نحمل ذلك السلب على الموضوع يقتضي ان يكون السلب جزا من المحمول و هو يناقض قولهم ان السلب خارج عن المحمول فيهما معا • و كذا الحال في سالبة الموضوع الا ان يتكلف و يقيد الموضوع و المحمول بالاولين اللذين و رد عليهما السلب و على هذا يدخل اقسام سالبة الطرف فى المحصلة فلابد من تخصيص قولهم ان الموجبة المحصلة تقتضي وجود الموضوع بماعدا سالبة المحمول او تخصيص تقسيم المعدولة و المحصلة بما بقي على موضوعه و محموله الاولين بان لم يرجع في موضوعه من وضع الى وضع آخر ولا في محموله من حمل الى حمل آخر حتى تخرج اقسام سالبة الطرف من القسمين معا • و ايضا المقدمة القائلة بان ثبوت الشيئ للشيئ يستلزم ثبوت المثبت له لا يستثنى العقل منها الامر السلبي • و ايضا المفهوم من كلام الشيخ و غيره ان الايجاب مطلقا يقتضي و جود الموضوع و انه لا فرق بين ما سموه سالبة المحمول و المعدولة فالموجبة مطلقا تقتضي وجود الموضوع لاجل معنى الرابطة لا لاقتضاء المحمول ذلك • و الحق ان السالبة المحمول على ما اعتبره المتأخرون قضية ذهنية لان اتصاف الموضوع بسلب المحمول عنه انما هو فى الذهن فتقتضي وجود الموضوع فى الذهن لا فى الخارج فيكون بينها و بين السالبة الخارجية تلازم و يرد عليه ان نفس السلب و ان كان امرا اعتباريا ذهنيا لكن يجوز ان يكون الاتصاف به في الخارج لما تقرر ان الاتصاف الخارجي لا يستدعي وجود الصفة فى الخارج بل انما يقتضي وجود الموصوف فيه كما فى الاتصاف بالعمى • ويمكن ان يجاب بان الموجبة السالبة المحمول يصدق عند عدم موضوعها فى الخارج مطلقا كما في قولك العمى ليس بموجود و قد تقرر ان الايجاب مطلقا يستدعي وجود الموضوع فلابد ان تكون هذه القضية ذهنية لوجود الموضوع فى الذهن فكذا سائر الموجبات السالبة المحمول لعدم الفرق • و لا يخفى ان للمناقشة فيه مجالا و قد بقيت ههنا ابحاث تركناها

حذرا من الاطناب فان شئت فارجع الى كتب المنطق ٠

سلب المزيد وسلب القديم يذكر في لفظ السلوك في فصل الكاف من باب السين المهملة ٠

اسلوب الحكيم عند اهل المعاني هو تلقي المخاطب بغير ما يترقب بحمل كلامه على خلاف مراده تنبيها له على انه هو الاولى بالقصد و هو من خلاف مقتضى الظاهر كقول القبعثرى للحجاج حين قال الحجاج له مخوفا اياه لاحملنك على الادهم يعني به القيد مثل الامير يحمل على الادهم و الاشهب [فابرز القبعثرى وعيد الحجاج في معرض الوعد و تلقاه بغير ما يترقب بان حمل لفظ الادهم الذي في كلام الحجاج على الفرس الادهم اي الذي غلب سواده حتى ذهب البياض الذي فيه و ضم اليه الاشهب اي الذي غلب بياضه حتى ذهب ما فيه من السواد قرينةً على تعيين مراد القبعثرى و دفعا لمراد الحجاج فان مراد الحجاج انما هو القيد فنبه على ان الحمل على الفرس الادهم هو الاولى بان يقصده الامير اي من كان مثل الامير في السلطنة و بسط اليد فجدير بان يقصد بان يعطى المال لا ان يقصد بان يقيد و يعذب بالنكال ٠ ثم قال الحجاج له ثانيا اردت به الحديد فقال القبعثرى الحديد خير من البليد فحمل الحديد ايضا على خلاف مراد الحجاج اي الجلد الماضي في الامور ٠ و اصل القصة ان القبعثرى الشاعر كان جالسا في بستان مع جملة الادباء و كان الزمان زمان الحصرم فجرى ذكر الحجاج في ذلك المجلس فقال القبعثرى تعريضا على الحجاج اللهم سوّد وجهه واقطع عنقه و اسقني من دمه فاُخبر الحجاج بذلك فاحضر القبعثرى و هدده فقال القبعثرى اردت بذلك الحصرم فقال له الحجاج لاحملنك الى آخر القصة فانظر الى ذكاوة القبعثرى فقد سخر الحجاج بهذا الاسلوب حتى تجاوز عن جريمته واحسن اليه و انعم عليه هكذا في المطول و حاشية الچلپي في آخر الباب الثاني ٠] و لفظ الاسلوب بضم الهمزة و سكون السين بمعني روش و راه و وجه التسمية ظاهر [و في اصطلاحات الجرجاني اسلوب الحكيم هو عبارة عن ذكر الاهمّ تعريضا للمتكلم على تركه الاهم كما قال الخضر عم حين سلم عليه موسى عم انكارا لسلامه لان السلام لم يكن معهودا في تلك الارض بقوله أنى بارضك السلام فقال موسى عم في جوابه انا موسى كانه قال اجبت عن اللائق بك و هو ان تستفهم عني لا عن سلامي بارضي فقول موسى هو اسلوب الحكيم انتهى] ٠ [و في المطول و يلقى السائل بغير ما يترقب تنزيل سؤاله منزلة غيره تنبيها على ان ذلك الغير هو الاولى بحال السائل او المهم له كقوله تعالى يسئلونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس و الحج فقد سألوا عن السبب في اختلاف القمر في زيادة النور و نقصانه حيث قالوا ما بال الهلال يبدوُ دقيقا مثل الخيط ثم يتزايد قليلا قليلا حتى يمتلئ و يستوي ثم لايزال ينقص حتى يعود كما بدأ و لا يكون على حالة واحدة فاجيبوا ببيان الغرض من هذا الاختلاف و هو ان الاهلة بحسب ذلك الاختلاف معالم يوقت بها الناس امورهم من المزارع و المتاجر و آجال الديون

والصوم و معالم الحج و ذلك للتنبيه على ان الاولى بحال السائلين ان يسئلوا عن الغرض لا عن السبب فانهم ليحوا ممن يطلعون بسهولة على ما هو من دقائق علم الهيئة و ايضا لا يتعلق لهم به غرض و ايضا لم يعط الانسان عقلا بحيث يدرك به مايريد من حقائق الاشياء و ماهياتها و لهذا لم يجب في الشريعة البحث عن حقائقها انتهى *]

الاسهاب بالهاء عند اهل المعاني اعم من الاطناب و هو التطويل لفائدة اولا لفائدة * و قيل هو الاطناب و يجيئ في فصل الباء الموحدة من باب الطاء المهملة *

فصل التاء المثناة الفوقانية * السبات بالضم و فتح الموحدة النوم و اصله الراحة قال الله تعالى و جعلنا نومكم سباتا * و عند الاطباء نوم طويل غرق ثقيل و المراد بالطويل ان يكون زائد المقدار على النوم الطبيعي و بالغرق ان لا يكون مخلوطا بالتململ و الحركة كنوم الصحاح فانه لا يخلو عن ادنى تململ و حركة من جانب الى جانب و بالثقيل ان يكون صاحبه عسر التنبه بالتنبيه هكذا في بحر الجواهر و الاقسرائي *

السبات السهري عند الاطباء اسم لورم دماغي عن بلغم و صفراء فهو علة سرسامية مركبة من السرسام البارد و الحار * و علامته مركبة من علامتي السرسامين و قد يغلب البلغم فتغلب علاماته و يسمى سباتا سهريا و قد تغلب الصفراء فتغلب علاماتها و يسمى سهرا سباتيا * و علاجه مركب من علاجي السرسامين * و قد يسميه البعض بالشخوص و ليس كذلك بل الشخوص نوع من الجمود كذا قال الشيخ هكذا في بحر الجواهر و الموجز *

السكت بالفتح و سكون الكاف عند القراء هو قطع الصوت زمنا دون زمن من غير تنفس و اختلفت الفاظ الائمة في التأدية عنه بما يدل على طوله و قصره فعن حمزة رحمه الله في السكت على الساكن قبل الهمزة سكتة يسيرة * و قال الاشناني سكتة قصيرة * و عن الكسائي سكتة مختلسة من غير اشباع * و قال ابن غلبون وقفة يسيرة * و قال مكي و قفة خفيفة * و قال ابن شريح دقيقة * و عن قتيبة من غير قطع نفس * و عن الداني سكتة لطيفة * و عن الجعفر قطع الصوت زمانا قليلا اقصر من زمن اخراج النفس لانه ان طال صار وقفا * و في عبارات أخر قال ابن الجذري و الصحيح انه مقيد بالسماع و النقل و لا يجوز الا فيما صحت الرواية به بمعنى مقصود بذاته * و قيل يجوز في رؤس الآي مطلقا حالة الوصل لقصد البيان كذا في الاتقان * و قد يطلق على الوقف و يجيئ في فصل الفاء من باب الواو مع بيان الفرق بينه و بين القطع و الوقف *

و **السكتة** بالفتح عند الاطباء هي تعطل الاعضاء عن الحس و الحركة الا التنفس لسدة كاملة في بطون الدماغ الثلثة و مجاري روحه و هذا المرض قد يسمى باسم عرض يلزمه و هو السكوت كما يسمى الصرع باسم عرض يلزمه و هو السقوط * و الفرق بين الميت و المسكوت يعسر جدا و لذا حرم الدفن الى تيقن الحال و ظهور الموت هكذا في بحر الجواهر و الاقسرائي *

السمت بالفتح و سكون الميم في اللغة بمعنى راه و روش نيك و راه راست يافتن و عند اهل الهيئة قوس من الافق محصورة بين الدائرة السمتية اي دائرة الارتفاع المسماة بدائرة السمت ايضا وبين دائرة اول السموت المسماة ايضا بالدائرة المشرق و المغرب وهي دائرة عظيمة تمر بقطبي الافق و قطبي نصف النهار * وقطبا اول السموت نقطتا الشمال و الجنوب وهي تقطع نصف النهار على نقطتي سمت الرأس و القدم على زوايا قوائم * و قطبا نصف النهار نقطتا المشرق و المغرب * وقطبا الافق نقطتا سمت الرأس والقدم فدائرتا الافق و نصف النهار تمران بقطبي اول السموت * و دائرة الارتفاع وهي العظيمة المارة بقطبي الافق و بكوكب مّا تقطع الافق بنقطتين على زوايا قوائم وهما غير ثابتتين بل منتقلتان على دائرة الافق بحسب انتقال الكوكب من موضع الى موضع في الارتفاع و الانحطاط و تسمى كل واحدة من نقطتي التقاطع نقطة السمت و النقطة السمتية و الخط الواصل بين هاتين النقطتين يسمى خط السمت و بحسب انتقال التقاطعين ينتقل ايضا قطبا الدائرة السمتية على الافق * و القوس الواقعة من دائرة الافق بين احدى نقطتي التقاطع اي بين احدى نقطتي السمت و بين احدى نقطتي المشرق و المغرب تسمى قوس السمت * فمبدأ السمت نقطتا المشرق و المغرب و تمام السمت هي القوس الواقعة من الافق بين احدى نقطتي السمت و بين احدى نقطتي الجنوب و الشمال فابتداء السمت من دائرة اول السموت و لذا سميت بها فان دائرة الارتفاع اذا انطبقت عليها كانت دائرة الارتفاع بحيث ليس لها قوس سمت لان نقطتي التقاطع قد انطبقتا على نقطتي المشرق و المغرب فلا تنحصر من الافق قوس بين احدهما و بين احدى نقطتي المشرق و المغرب و اذا فارقتها دائرة الارتفاع ابتداء السمت و تتزايد الى ان تنطبق دائرة الارتفاع نصف النهار و حينئذ تصير قوس السمت ربعا من الدور و لا يكون هناك تمام سمت هذا * وقال عبد العلي البرجندي الظاهر ان نقطة السمت هي نقطة التقاطع التي هي اقرب الى الكوكب فتكون قوس السمت هي الواقعة بين تلك النقطة و مشرق الاعتدال و مغربه ايهما يكون اقرب * والقوس الواقعة في الربع المقابل بين التقاطع الآخر و مغرب الاعتدال او مشرقه و ان كانت مساوية لقوس السمت لكن لاتسمى قوس السمت كما لايخفى على من يزاول الاعمال الحسابية انتهى * و بالنظر الى هذا قال عبد العلي القوشجي في رسالة فارسية دائرة ارتفاع عظيمه آن بود كه بدو قطب افق و بنقطة مفروضه از فلك البروج گذرد و قوسي از افق كه ميان اين دائرة و دائرة اول السموت گذرد از جانب اقرب آن را قوس سمت آن نقطة مفروضه گويند و سمت ارتفاع آن نقطه نيز گويند اگر آن نقطه فوق الارض باشد و اگر تحت الارض بود سمت انحطاط آن نقطه گويند انتهى * پس قوس سمت اعم است از سمت ارتفاع و سمت انحطاط هذا الذي ذكر هو المشهور * و ذهبت طائفة الى عكس هذا فقالوا قوس السمت قوس من الافق بين نقطة السمت و نقطة الشمال و الجنوب بشرط ان لا يكون اكثر من الربع

وتمام السمت قوس منه بين نقطة السمت ونقطة المشرق و المغرب بشرط ان تكون اقل من الربع فعلى هذا مبدأ السمت نقطتا الشمال و الجنوب و تكون دائرة نصف النهار هي دائرة اول السموت و تكون اول السموت مسماة بدائرة المشرق و المغرب كذا ذكر عبد العلي البرجندي في حاشية الچغمني • وقال في شرح التذكرة اعلم ان عرض تسعين مستثنى من هذه الاحكام لعدم تعين نقطتي المشرق و المغرب ونقطتي الشمال و الجنوب هناك • و اعلم ايضا ان النقطة المطلوب ارتفاعها او انحطاطها ان كانت في شمال اول السموت فالسمت شمالي و ان كانت في جنوبها فالسمت جنوبي و ان كان الارتفاع او الانحطاط شرقيا فالسمت شرقي و ان كان غربيا فهو غربي انتهى • بدانكه اسطرلابى كه بران دوائر سموت رسم كنند يعنى دوائر ارتفاع آنرا اسطرلاب مسمت خوانند •

سمت الرأس عند اهل الهيئة نقطة من الفلك ينتهي اليها الخط الخارج من مركز العالم على استقامة قامة الشخص ويقابله سمت القدم وسمت الرجل بكسر الراء المهملة • اعلم انه اذا قام شخص على طرف قطر من اقطار الارض و اخرج ذلك القطر على استقامة قامته من الطرفين الى سطح الفلك الاعلى حدثت فيه نقطتان فالتي منهما اقرب من ذلك الشخص تسمى سمت الرأس لانها اقرب الى رأسه و الاخرى سمت القدم و سمت الرجل • واما ما قيل ان سمت الرأس هو ما يحاذي رأس ذلك الشخص ففيه ان المقصود و ان كان ظاهرا لكن يرد على ظاهره ان سمت القدم ايضا على محاذاة رأسه كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة •

سمت الطالع عندهم قوس من الافق بين فلك البروج اي نقطة الطالع و بين دائرة الارتفاع فان الافق و فلك البروج يتقاطعان على نقطتين تسمى احدهما وهي التي في جهة الشرق بالطالع و الاخرى وهي التي في جهة الغرب بالغارب وهما قد تكونان بعينهما نقطتي المشرق و المغرب كما اذا كان الاعتدالان على الافق و قد تكونان غيرهما فدائرة الارتفاع اذا قطعت الافق على غير نقطتي الطالع و الغارب فهناك قوس من الافق بين الطالع وبين نقطة تقاطع دائرة الارتفاع مع الافق و تلك القوس بشرط كونها من الافق الشرقي تسمى قوس السمت من الطالع اذ لو كانت من الافق الغربي فلا تسمى سمت الطالع فالمراد بالافق في التعريف هو الافق الشرقي • ثم ان سمت الطالع يتحد بسمت الارتفاع المذكور سابقا اذا كان الطالع احد الاعتدالين • و اعلم ان دوائر الارتفاع غير متناهية ولا يعلم ان المراد ههنا اي دائرة منها والاشبه ان تراد منها دائرة ارتفاع كوكب يستخرج الطالع منه و ان دائرة الارتفاع اذا مرت بالجزء الطالع لا يكون له سمت وكذا اذا انطبقت دائرة البروج على الافق في عرض يساوي تمام الميل الكلي فانه لا يكون حينئذ سمت طالع هذا خلاصة ما ذكرعبد العلي البرجندي في حاشية الچغمني •

سمت القبلة عندهم نقطة من الافق اذا واجهها الانسان كان مواجها للقبلة • و اما قوس سمت القبلة

للبلد وقد تسمى بقوس انحراف سمت القبلة ايضا و بانحراف سمت القبلة ايضا و قد يطلق سمت القبلة على هذه القوس ايضا على ما ذكره القاضي الرومي فقوس من دائرة الافق فيما بين دائرة نصف النهار و الدائرة المارة بسمت رؤس اهل البلد و رؤس اهل مكة فنقول البلد بالقياس الى مكة شرفها الله ان كان شماليا فقط او جنوبيا فقط فهما تحت نصف نهار واحد فيتوجه المصلي على الاول الى نقطة الجنوب و على الثاني الى نقطة الشمال فنقطتا الشمال و الجنوب هما سمت القبلة و ليس ههنا للبلد قوس سمت القبلة • و ان كان البلد شرقيا عنها او غربيا فقط او واقعا عنها بين الشرق و الشمال او الشرق و الجنوب تفرض هناك دائرة عظيمة تمر بسمتي رأس اهل البلد ومكة و تقاطع افق على نقطتين غيرنقطتي الشمال و الجنوب فتنحصر قوس من الافق بين احدهما و بين احدى نقطتي الشمال و الجنوب فتلك القوس هي سمت القبلة للبلد لان المصلي يجب ان ينحرف عن نقطة الجنوب او الشمال بمقدار تلك القوس ليكون مواجها للقبلة هكذا ذكر السيد الشريف في شرح الملخص • قال عبد العلي البرجندي في حاشية الجغمني هكذا وقع في كتب الهيئة من غير تعيين ان هذه القوس من اي ربع من ارباع الافق تؤخذ و التحقيق ان مكة ان كانت غربية عن البلد و كان طولها اقل من طوله فان وقعت نقطة تقاطع الدائرة السمتية في الربع الغربي الجنوبي كانت قوس السمت من ذلك الربع مبتدأة من نقطة الجنوب و ان وقعت في الغربي الشمالي كانت قوس السمت منه مبتدأة من نقطة الشمال و ان كان طول مكة اكثر من طوله كانت نقطة تقاطع السمتية في الجانب الشرقي و مبدأ السمت على قياس مامر و ان كان طول مكة مثل طول البلد لايكون للبلد سمت قبلة بهذا المعنى • و قال في شرح بيست باب خط سمت قبله فصل مشترك است ميان سطح افق حسي و دائرة عظيمه كه بسمت راس مكه و راس بلد مفروض گذرد و سمت قبله نقطة تقاطع اين دائره است با افق بلد آن تقاطع كه در جهت مكه بود و انحراف سمت قبله قوسي است از دائرة افق ما بين خط سمت قبله و خط نصف النهار بشرطيكه از ربع زياده نبود • وخط نصف النهار فصل مشترك است ميان سطح افق حسي و دائرة نصف النهار •

فصل الجيم * السحج بفتح السين و الحاء المهملة في اللغة خراشيدن و پوست باز كردن و يقال حقيقة عند الاطباء على تفرق اتصال منبسط في سطح عضو زال معه شيء من ظاهر ذلك السطح عن موضعه و مجازا على ما كان من هذا التفرق في السطح الباطن من الامعاء ثم اشتهر هذا المجاز عندهم حتى اذا اطلق لفظ السحج بادر منه هذا المعنى الى الفهم كذا في بحر الجواهر و قد سبق في لفظ الخدش ايضا في فصل الشين من باب الخاء المعجمتين •

[السفاتج جمع سفتجة معرب سفته و سفته بمعنى الشيء المحكم و سمي هذا القرض به لاحكام امره • و في المغرب السفتجة بضم السين و فتح التاء واحدة السفاتج و صورتها ان يدفع الى تاجر مالا قرضا

ليدفعه الى صديقه في بلده و انما يدفعه على سبيل القرض لا على طريق الوديعة لان ذلك التاجر لايدفع مين ذلك المال بل انما يؤديه مثله فلا يكون وديعة و انما يقرضه ليستفيد المقرض سقوط خطر الطريق وبعبارة اخرى هي ان يقرض انسانا ليقضيه المستقرض في بلد يريده المقرض ليستفيد به سقوط خطر الطريق وهو في معنى الحوالة وهذا مكروه لانه نوع نفع استفاد به المقرض و قد نهى رسول الله صلى الله عليه و سلم عن قرض جرّ نفعا هكذا في الهداية و الكفاية •]

فصل الحاء المهملة * [**السبحة** الهباء فانه ظلمة خَلَق الله فيها الخلقَ ثم رشّ عليهم من نوره فمن اصابه من ذلك النور اهتدى ومن اخطأ ضل و غوى كذا في الجرجاني • و في الاصطلاحات الصوفية هي الهباء المسماة بالهيولى لكونها غير واضحة ولا موجودة الا بالصور لا بنفسها •]

[**التسبيح** تنزيه الحقّ عن نقائص الامكان و امارات الحدوث و عن عيوب الذات و الصفات و كذلك التقديس كذا في الجرجاني •]

المنسرح اسم فاعل است از انسراح بمعني برهنه شدن و بيرون آمدن از جامه و در اصطلاح اهل عروض اسم بحريست از بحور مشتركه در ميان عرب و عجم و اصل اين بحر مستفعلن مفعولات بضم تا است چهار بار و اين بحر در نقصان اركان بحدي ميرسد كه آنچه بر وزن دو ركن است همچون من يشتري الباذنجان كه بر وزن مستفعلن مفعولات است در اشعار عرب آنرا مصراع تمام ميدارند و اين نقصان و اختصار را به بيرون آمدن از جامه تشبيه كرده اند و اين بحر را منسرح گفته و اين بحر مثمن و مسدس هردو مستعمل است كذا في عروض سيفي [و نيز در عروض سيفي مذكور است كه اين بحر را ازان جهت منسرح كونيه كه انسراح در لغت آساني و رواني است و چون در اركان اين بحر سببها مقدم اند بر وتد آسان تر گفته مى شود] و تحقيق زحافهاي اين بحر از كتب عربيه و فارسية عروض معلوم بايد كرد •

السطح بالفتح و سكون الطاء المهملة بمعنى بام و بالاي هر چيز كما في الصراح و عند بعض المتكلمين هو الجواهر الفردة المنضمة في جهتين فقط اي في الطول و العرض و قد يسمى سطحا جوهريا • و عند الحكماء هو العرض المنقسم في جهتين فقط [اى العرض الذي يقبل الانقسام طولا و عرضا لا عمقا و نهايته الخط و الخط عرض يقبل الانقسام في جهة واحدة اي طولا فقط و نهايته النقطة و النقطة عرض لا يقبل الانقسام اصلا اي لا طولا و لا عرضا و لا عمقا] و السطح يسمى بسيطا ايضا وهو عندهم قسم من المقدار الذي هو الكم المتصل كما يجيئ في موضعه وهو قسمان اما مفرد و هو ما يعبر عنه باسم واحد كثلثة و كجذر خمسة و اما مركب و هو ما يعبر عنه باسمين و يسمى ذا الاسمين كثلثة و جذر خمسة مجموعين وايضا اما مستو و هو مايكون الخطوط المستقيمة المفروضة عليه متحاذية اي متقابلة بان لا يكون بعضها ارفع و بعضها اخفض فخرج سطح الكرة لعدم كون الخطوط المفروضة عليه مستقيمة و سطح الاسطوانة و المخروط المستديرين لعدم

كون الخطوط المفروضة عليه متحاذية • او يقال هو ما يماسه جميع الخطوط المستقيمة المخرجة عليه في اي جهة تخرج فبقيد المستقيمة خرج سطح الكرة و بقيد اي جهة يخرج سطح الاسطوانة و المخروط المستديرين فانه و ان ماسته جميع الخطوط المستقيمة المخرجة عليه لكن لا في اي جهة بل في بعضها و اما غير مستو و هو بخلافه فان كان بحيث اذا قطع بسطح مستو حدثت فيه اي في ذلك السطح المقطوع دائرة اما في جميع الجهات كسطح الكرة او في بعضها كسطح المخروط و الاسطوانة المستديرين فهو مستدير • و قد يخص السطح المستدير بالاول اي بما اذا قطع بسطح مستو حدثت فيه الدائرة في جميع الجهات فيكون المستدير بهذا المعنى مرادفا للسطح الكروي • و قد يطلق على سطح الاسطوانة المستديرة و على سطح احدى نهايتيه نقطة و الاخرى محيط دائرة تكون بحيث تتساوى الخطوط المخرجة من تلك النقطة الى ذلك المحيط وهو السطح المخروطي • و ان لم يكن السطح الغير المستوي بحيث اذا قطع بسطح مستو حدثت فيه دائرة في جميع الجهات او في بعضها يسمى منحنيا و محدبا هكذا يستفاد من شرح خلاصة الحساب • قال عبد العلي البرجندي في حاشية الجغمني السطح المستدير يطلق على معنيين احدهما عام شامل لسطح الاسطوانة و المخروط و البيضي وغيرها وهو الذي اذا قطع بسطح مستو في بعض الجهات تحدث دائرة وثانيهما خاص وهو الذي اذا قطع بسطح مستو في اي جهة كانت تحدث دائرة وقد يطلق السطح المستدير على بعضه انتهى • ثم ان كلا من المستوي و المستدير اما متواز او غير متواز ويجيء في لفظ التوازي في فصل الياء التحتانية من باب الواو • و السطح المحدب و السطح المقعر من الفلك يجيء في فصل الكاف من باب الفاء •

السطح التنيني هو قطعة من سطح الكرة يحيط بها نصفا محيطي دائرتين عظيمتين المفروضتين على سطح تلك الكرة و المجسم الذي يحيط به هذا السطح و نصفا سطحي الدائرتين المذكورتين يسمى ضلع الكرة هكذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة في الفصل الاول من الباب الرابع •

السطوح المتشابهة هي التي زواياها متساوية و اضلاعها المحيطة بالزوايا المتساوية متناسبة •

السطوح المتكافية الاضلاع هي التي اضلاعها متناسبة على التقديم و التأخير اي يقع في كل منها مقدم و تال كما اذا كان شكلان نسبة ضلع من احدهما الى ضلعه من الآخر كنسبة ضلع آخر من الآخر الى ضلع آخر من الاول كذا في تحرير اقليدس و حواشيه في صدر المقالة السادسة •

السطح المطوق قد ذكر في لفظ الحلقة في فصل القاف من باب الحاء المهملة •

المسطح بفتح الطاء المشددة عند المحاسبين و المهندسين يطلق على شكل يحيط به خط واحد او اكثر كما يجيء في فصل اللام من باب الشين المعجمة وعلى شكل مسطح قائم الزوايا يحيط باحدى زواياه خطان مختلفان كما في حاشية تحرير اقليدس وهذا هو المستطيل فعلى هذا يكون مباينا للمربع • و في تلك

الحاشية ايضا و يقال المسطح هو الذي يحصل من ضرب احد الخطين المحيطين باحدى الزوايا القائمة في الآخر انتهى فعلى هذا يكون المسطح اعم من المربع • وفي تحرير اقليدس العدد المسطح هو المجتمع من ضرب عدد في عدد ويحيط به عددان هما ضلعاه متساويين كانا او مختلفين • والعدد المربع هو المجتمع من ضرب عدد في مثله و يحيط به عددان متساويان انتهى • و في تلك الحاشية فالعدد المربع اخص من العدد المسطح • و المفهوم من شرح خلاصة الحساب انهما متباينان حيث قال المسطح هو حاصل ضرب عدد في عدد آخر اي لا في نفسه كالعشرين الحاصل من ضرب الاربعة في الخمسة فان حاصل ضرب العدد في نفسه يسمى مربعا وقد صرح في تلك الحاشية بذلك ايضا حيث قال سمّوا كل عدد يجتمع من ضرب عددين مختلفين احدهما في الآخر مسطحا •

التسامح بالميم في عرف العلماء استعمال اللفظ في غير حقيقته بلا قصد علاقة مقبولة ولا نصب قرينة دالة عليه اعتمادا على ظهور الفهم في ذلک المقام كذا ذكر الچلپي في حاشية التلويح في الخطبة • [و في اصطلاحات السيد الجرجاني هو ان لا يعلم الغرض من الكلام و يحتاج في فهمه الى تقدير لفظ آخر •

السماحة هي بذل ما لا يجب تفضلا كذا في اصطلاحات السيد الجرجاني •

المسامحة ترک ما يجب تنزها كذا في الجرجاني •]

فصل الخاء المعجمة * السلخ

السلخ بالفتح و سكون اللام قسم من سرقة الاشعار و يسمى الماما ايضا [و هو ان تعمد الى بيت نتضع مكان كل لفظ لفظا آخر في معناه و تجعله بيتا آخر مثل ان تقول في قول الشاعر • شعر • دع المكارم لا ترحل لبغيتها • واقعد فانک انت الطاعم الكاسي • هكذا • شعر • ذر المآثر لا تذهب لمطلبها • واجلس فانك انت الآكل اللابس • كذا في الجرجاني] و يجيء في فصل القاف من هذا الباب •

فصل الدال المهملة * السجود

السجود بضم السين في اللغة الخضوع وفي الشرع وضع الجبهة او الانف على الارض و غيرها كذا في جامع الرموز في فصل صفة الصلوٰة • و عند الصوفية عبارة عن سحق آثار البشرية و محقها باستمرار ظهور الذات المقدسة كذا في الانسان الكامل • و سجود قلب در اصطلاح صوفيه عبارت است از فنا في الله نزد شهود عبد او را بحيثيتى كه استعمال جوارح باز ندارد او را ازآن حالت بلكه از استعمال جوارح خبر ندارد كذا في لطائف اللغات • و يجيء في لفظ الصلوٰة •

مسجد در لغت سجده گاه را گويند [اما در اصطلاح علماء پس بفتح جيم موضع سجود را گويند هر جا كه باشد و بكسر جيم مكان معين خاص كه براي اداى نماز وقف كنند •] و در اصطلاح سالكان مظهر تجلي جمالي را گويند و قيل آستانهٔ پير و مرشد كذا في كشف اللغات •

السجادة بالكسر بمعني جاي نماز و نشان سجده در پيشاني كما في المنتخب وعند اهل السلوك هو من يستقيم على الشريعة و الطريقة و الحقيقة و من لم يكن كذلک لا يسمى سجادة الا رسما

و مجازا و هو معرب سه جاده و المراد منها ثلث طرق الشريعة و الطريقة و الحقيقة كذا في مجمع السلوك في بيان معنى السلوك •

السدة بالضم و الدال المهملة المشددة عند الاطباء لزوجة و غلظ ينبعث في المجاري و العروق الضيقة فتمنع الغذاء و الفضلات من النفوذ فيها و السدد الجمع • و تطلق السدة ايضا على ما يمنع نفوذ بعضها دون البعض و مثال ذلك انا اذا قلنا ان رقة البول تدل على السدد فمعناه ان السدة منعت نفوذ الشيئ الثخين من الانحدار و صفاء البول و خرج رقيقه • قال العلامة و اعلم ان الانسداد عند الاطباء غير السدة لان الانسداد انما يطلقونه على مسام الجلد و افواه العروق اذا انضمت و قد تطلق السدة على صلابة تنبت على رأس الجراحة بمنزلة القشر • و السدة في الخيشوم هي الشيئ المحتبس في داخله حتى يمنع الشيئ النافذ من الحلق الى الانف و من الانف الى الحلق كذا في بحر الجواهر و على هذا فقس سدد الكبد و سدد الماساريقا و نحو ذلك •

المسدود نزد اهل رمل شكلي است كه يكمرتبهٔ او زوج باشد و باقي مراتبش افراد باشند پس اگر آن زوج در مرتبهٔ اول باشد چون ... آنرا مسدود اول گويند و اگر در مرتبهٔ دوم باشد چون ... آنرا مسدود دوم گويند و اگر در مرتبهٔ سيوم باشد چون ... آنرا مسدود سيوم گويند و اگر در مرتبهٔ چهارم باشد چون ... آنرا مسدود چهارم گويند و مقابل مسدود مفتوح است يعنى آنكه يكمرتبهٔ او فرد باشد و باقي ازواج پس اگر آن فرد در مرتبهٔ اول باشد آنرا مفتوح اول گويند مثل ... و اگر در دوم باشد آنرا مفتوح دوم گويند چون ... و اگر در سيوم باشد مفتوح سيوم گويند چون ... و اگر در چهارم باشد مفتوح چهارم گويند چون ... و نتيجهٔ مفتوح اول و دوم را نبيرهٔ اول گويند چون ... و نتيجهٔ مفتوح اول و مسدود دوم را شريك نبيرهٔ اول گويند چون ... و نتيجهٔ مفتوح اول و سيوم را نبيرهٔ دوم گويند چون ... و نتيجهٔ مفتوح دوم و سيوم را نبيرهٔ سيوم گويند چون ... و نتيجهٔ مسدود اول و مفتوح سيوم را شريك نبيرهٔ دوم گويند چون ... و نتيجهٔ مسدود دوم و مفتوح سيوم را شريك نبيرهٔ سيوم گويند چون ... پس چهارده شكل تمام شدند • و شكل طريق كه ام الاشكال است پانزدهمي است و جماعت شكل شانزدهمي و اين هر دو شكل بمنزلهٔ والدين اند و مسدودات و مفتوحات بمنزلهٔ اولاد كما لا يخفى هذا خلاصة ما في رسائل الرمل •

السعادة بالعين المهملة نزد صوفيه خواندن ازلي را گويند •

الساعد نزد صوفيه صفت قوت را گويند كذا في بعض الرسائل و در كشف اللغات گويد ساعد عبارت از محض قدرت باشد •

السند بفتح السين و النون عند اصحاب المناظرة هو ما يذكر لتقوية المنع سواء كان مفيدا في الواقع او لم يكن و يسمى استنادا و مستندا ايضا و يندرج فيه الصحيح و الفاسد و الاول اي السند الصحيح اما ان يكون

الخص من نقيض المقدمة الممنوعة او مساويا له و الثاني اي السند الفاسد انما هو الاعم منه مطلقا او من وجه وقيل ان الاعم ليس بسند مصطلح و لذا يقولون فيه ان هذا لا يصلح للسندية • وفيه ان معنى قولهم ما ذكرت للتقوية ليس مفيدا لها لا انه ليس بسند • و بالجملة فالسند الاخص عندهم هو ان يتحقق المنع مع انتفاء السند ايضا من غير عكس و هو ان يتحقق السند مع انتفاء المنع فان هذا هو السند الاعم مطلقا او من وجه • و السند المساوي ان لا ينفك احدهما عن الآخر في صورتي التحقق و الانتفاء هكذا في الرشيدية [و في الجرجاني السند ما يكون المنع مبنيا عليه اي ما يكون مصححا لورود المنع اما في نفس الامر او في زعم السائل و للسند صيغ ثلث الاولى ان يقال لانسلم هذا لم لا يجوز ان يكون كذا و الثانية لا نسلم لزوم ذلک و انما يلزم لو كان كذا و الثالثة لا نسلم هذا كيف يكون هذا و الحال انه كذا •]
و عند المحدثين هو الطريق الموصل الى متن الحديث و المراد بالطريق رُواة الحديث وبمتن الحديث الفاظ الحديث و اما الاسناد فهو الحكاية عن طريق متن الحديث فهما متغايران • و قال السخاوي في شرح الالفية هذا اي التغاير بينهما هو الحق انتهى • ومعنى الحكاية عن الطريق الاخبار عنه وذكره و لذا قال صاحب التوضيح الاسناد ان يقول حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله صلى الله عليه و سلم و يقابل الاسناد الارسال وهو عدم الاسناد انتهى • وقد يستعمل الاسناد بمعنى السند قال في شرح مقدمة المشكوة سند رجال حديث را گويند كه روايت كرده اند و اسناد نيز بمعنى سند آيد و گاهى بمعني ذكرسند و اظهار آن نيز آيد • و قال الطيبي السند اخبار عن طريق المتن و الاسناد رفع الحديث و ايصاله الى قائله • قيل لعل الاختلاف وقع بينهم في الاصطلاح في السند و الاسناد ففسر بناء على ذلک الاختلاف • اعلم ان اصل السند خصيصة فاضلة من خصائص هذه الامة و سنة بالغة من السنن المؤكدة قال ابن المبارک من الدين ما لولاه لقال من شاء ماشاء • و طلب العلو فيه سنة فهو قسمان عال و نازل اما مطلقا او بالنسبة و يجيئ في محله اي في لفظ العلو • و اعلم ايضا انهم قد يقولون هذا حديث صحيح باسناد جيد و يريدون بذلک ان هذا الحديث كما انه صحيح باعتبار المتن كذلك صحيح باعتبار الاسناد كذا يستفاد من فتح المبين شرح الاربعين للنووي في الحديث السابع و العشرين وعلى هذا القياس قولهم حديث صحيح باسناد صحيح اوباسناد حسن و معنى السند الصحيح و الحسن قدسبق في لفظ الحسن في فصل النون من باب الحاء • و سند القرآن عبارة عن رواة القرآن كما يستفاد من الاتقان •

السناد بالكسر عند اهل القوافي العربية عبارة عن كل عيب يحدث قبل حرف الروي و ذلک اما باجتماع قافية مُرْدَفة مع قافية غير مُرْدَفة كان تكون احدى القافيتين قوسي والاخرى خمسي او باجتماع قافية موسسة مع غيرها كقافية اسلمي مع عالم او باختلاف الحَذْو اما بالضم و الكسر او بالضم و الفتح او بالفتح والكسر او باختلاف الاشباع او باختلاف التوجيه كذا في بعض رسائل القوافي العربية • واما شعراي عجم سناد

بمعنى اخص اطلاق كنند • و در رسالهٔ منتخب تكميل الصناعة گويد سناد اختلاف ردف است مانند داد و دود و ديد و سناد در لغت بمعنى با كسى ياربودنست و چون دو قافيه در شعرى بحسب ردف مختلف باشند دران شعر اتحاد قافيه نباشد بلكه اين دو قافيه مانند دو كس باشند كه يار يكديگر اند و گفته اند كه سناد بمعنى اختلاف آمده و وجه تسميه برين تقدير ظاهر است •

الاسناد عند اهل النظر و المحدثين عرفت في لفظ السند • وعند اهل العربية يطلق على معنيين احدهما نسبة احدى الكلمتين الى الاخرى اي ضمها اليها و تعلقها فالمنسوب يسمى مسندا و المنسوب اليه مسندا اليه و هذا فيما سوى المركبات التقييدية شائع و اما فيها فالمستفاد من اطلاقاتهم ان المنسوب يسمى مضافا او صفة و المنسوب اليه يسمى مضافا اليه او موصوفا • قال المولوي عبد الحكيم في حاشية حاشية الفوائد الضيائية ما حاصله ان الشائع في عرفهم ان النسبة عبارة عن الثبوت و الانتفاء و هي صفة مدلول الكلمة فاضافتها الى الكلمة اما بحذف المضاف اي نسبة مدلول احدى الكلمتين الى مدلول الاخرى او بحمل النسبة على المعنى اللغوي فعلى الاول يكون اطلاق المسند و المسند اليه على الالفاظ مجازا تسمية للدال بوصف المدلول و على الثاني حقيقة ثم المراد بالاسناد و النسبة و الضم الحاصل بالمصدر المبني للمفعول و هي الحالة التي بين الكلمتين او مدلولهما و لذا عبر عنه الرضي بالرابط بين الكلمتين و المراد بالكلمة ههنا اعم من الحقيقية ملفوظة كانت او مقدرة ومن الحكمية و الكلمة الحكمية ما يصح وقوع المفرد موقعه فدخل فيه اسناد الجمل التي لها محل من الاعراب وكذا الاسناد الشرطي اذ الاسناد في الشرطية عندهم في الجزاء و الشرط قيد له نعم يخرج الاسناد الشرطي على ما حققه السيد السند و المنطقيون من ان مدلول الشرطية تعليق حصول الجزاء بحصول الشرط لا الاخبار بوقوع الجزاء وقت وقوع الشرط اذ ليس المسند اليه و المسند فيهما كلمة حقيقة وهو ظاهر و لا حكما اذ المقصود حينئذ تعليق الحكم بالحكم فتكون النسبة في كلواحد منهما ملحوظة تفصيلا لا بد فيها من ملاحظة المسند اليه و المسند قصدا لا اجمالا فلا يصح التعبير عنها بالمفرد انتهى فالموافق لمذهبهم هو ان يقال الاسناد ضم كلمة او ما يجري مجراها الى الاخرى او ضم احد الجملتين الى الاخرى • تنبيه • قال صاحب الاطول في بحث المسند في قوله واما تقييد الفعل بالشرط الخ الكلام التام هو الجزاء و الشرط قيد له اما لمسنده نحو ان جئتني اكرمك اي اكرمك على تقدير مجيئك و اما لمجموعه نحو ان كان زيد ابا عمرو فانا اخ له فان التقييد ليس للفعل و لا لشبهه بل للنسبة و هذا هو المنطبق بجعل الاسناد اليه من خواص الاسم وبحصر الكلام في المركب من اسمين او فعل و اسم فقد رجع الشرطيات عندهم الى الحمليات الا انه يخالف ما ذهب اليه الميزانيون من ان كلا من الشرط و الجزاء خرج عن التمام بدخول اداة الشرط على الجملتين و الجزاء محكوم به و الشرط محكوم عليه و النسبة المحكوم بها بينهما

و ليس من نسبتي الشرط * قال السيد السند ليس كون الشرط قيدا للجزاء الا ما ذكره السكاكي * وفي كلام النحاة برمّتهم حيث قالوا كلم المجازاة تدل على سببية الاول ومسببية الثاني اشارة الى ان المقصود هو الارتباط بين الشرط و الجزاء فينبغي ان تحفظ هذه الاشارة و تجعل مذهب عامتهم ما يوافق الميزانيين وكيف لا و لو كان الحكم في الجزاء لكان كثير من الشرطيات المقبولة في العرف كواذب و هو ما لا يتحقق شرطه فيكون قولك ان جئتني اكرمك كاذبا اذا لم يجيء المخاطب مع انه لا يكذبه العرف و ذلك لان انتفاء قيد الحكم يوجب كذبه * وفيه انه لا يخص كلام السكاكي لان حصر الكلام في القسمين المذكورين يقتضيه اقتضاء بيّنا و جعل الاسناد اليه من خواص الاسم ظاهر فيه و لا يلزم كذب القضايا المذكورة لانه يجوز ان يكون المراد بالجزاء في قولك ان جئتني اكرمك اني بحيث اكرمك على تقدير مجيئك و في قولك ان كان زيد حمارا فهو حيوان انه كائن بحيث يكون حيوانا على تقدير الحمارية و في قولك ان كان الآن طلوع الشمس كان النهار موجودا انه يكون النهار بحيث يتصف بالوجود على تقدير طلوع الشمس الآن و على هذا القياس * و اشارة قولهم كلم المجازاة تدل الخ الى ان المقصود هو الارتباط بينهما غير سديدة بل هو كقولهم في للظرفية اي لظرفية مجرورها لغيره وله نظائر لا تحصى ولم يقصد بشيء ان المقصود الارتباط بينهما * فان قلت اذا دار الامر بين ما قاله الميزانيون و بين ما قاله النحاة فهل يعتبر كل منهما مسلكا لاهل البلاغة او يجعل الراجح مسلكا و ايتهما ارجح * قلت الارجح تقليل المسلك تسهيلا على اهل الخطاب و الاصطلاح و لعل الارجح ما اختاره النحاة لئلا يخرج الجزاء عن مقتضاه كما خرج الشرط اذ مقتضى التركيب ان يكون كلاما تاما و ايضا هو اقرب الى الضبط اذ فيه تقليل اقسام الكلام و لو اعتبره الميزانيون لاستغنوا عن كثير من مباحث القضايا و الاقيسة فكن حافظا لهذه المباحث الشريفة * **التقسيم** * الاسناد بهذا المعنى اما اصلي و يسمى بالتام ايضا و اما غير اصلي و يسمى بغير التام ايضا فالاسناد الاصلي هو ان يكون اللفظ موضوعا له و يكون هو مفهوما منه بالذات لا بالعرض و غير الاصلي بخلافه فقولنا ضرب زيد مثلا موضوع لافادة نسبة الضرب الى زيد و هي المفهومة منه بالذات و التعرض للطرفين انما هو لضرورة توقف النسبة عليهما و قولنا غلام زيد موضوع لافادة الذات و التعرض للنسبة انما هو للتبعية و كذا الحال في اسناد المركبات التوصيفية و اسناد الصفات الى فاعلها فانها موضوعة لذات باعتبار النسبة و المفهوم منها بالذات هو الذات باعتبار النسبة و النسبة انما تفهم بالعرض و لا شك ان اللفظ انما وضع لافادة ما يفهم منه بالذات لا ما يفهم منه بالعرض و تلوح لك حقيقة ذلك بالتأمل في المركبات التامة انشائية كانت او خبرية وفي غيرها من المركبات التقييدية و ما في معناها هذا خلاصة ما حققه السيد الشريف في حاشية العضدي في تعريف الجملة في مبادى اللغة ومن الاسناد الغير الاصلي اسناد المصدر الى فاعله و لذا لا يكون المصدر مع فاعله كلاما و لا جملة كما يجيء.

في لفظ الكلام في فصل الميم من باب الكاف • و منه اسناد اسم الفاعل و اسم المفعول و الصفة المشبهة و اسم التفضيل و الظرف ايضا على ما قالوا • و الاسناد الاصلي هو اسناد الفعل او ما هو فعل في صورة الاسم كالصفة الواقعة بعد حرف النفي او الاستفهام كذا في الاطول في باب المسند اليه في بحث التقوي • اعلم ان المراد بالاسناد الواقع في حد الفاعل هوهذا المعنى صرح به في غاية التحقيق حيث قال المراد بالاسناد في حد الفاعل اعم من ان يكون اصليا اولا مقصودا لذاته اولا • و ثانيهما الاسناد الاصلي فالاسناد الغير الاصلي على هذا لايسمى اسنادا و عرف بانه نسبة احدى الكلمتين حقيقة او حكما الى الاخرى بحيث تفيد المخاطب فائدة تامة اي من شانه ان يقصد به افادة المخاطب فائدة يصح السكوت عليها اي لو سكت المتكلم لم يكن لاهل العرف مجال تخطيته و نسبته الى القصور في باب الافادة و ان كان بعدُ محتاجا الى شيئ كالمفعول به و الزمان و المكان و نحوها فدخل في الحد اسناد الجملة الواقعة خبرا او صفة اوصلة و نحوها فان تلك الجمل بسبب وقوعها موقع المفرد و ان كانت غير مفيدة فائدة تامة لكن من شانها ان يقصد بها الافادة اذا لم تكن واقعة في مواقع المفرد • و كذا دخل اسناد الجملة التي علم مضمونها المخاطب كقولنا السماء فوقنا فانها و ان لم تكن مفيدة باعتبار العلم بمضمونها لكنها مفيدة عند عدم العلم به فالاسناد الاصلي على نوعين احدهما ما هو مقصود لذاته بان يلتفت الى النسبة قصدا بان يلاحظ المسند و المسند اليه مفصلا كما في قولنا زيد قائم و اقائم الزيدان و ثانيهما ما هو غير مقصود لذاته بان لا يلتفت الى النسبة قصدا بل الى مجموع المسند و المسند اليه من حيث هو مجموع كاسناد جملة قائمة مقام المفرد و الواقعة صلة و نحو ذلك و يتضح ذلك في لفظ القضية في فصل الياء من باب القاف فبقيد الافادة خرج الاسناد الغير الاصلي و لما كانت الافادة غير مقيدة بشيئ يشتمل الحد الاسناد الخبري و هو النسبة الحاكية عن نسبة خارجية • و الاسناد الانشائي وهو ما لا يكون كذلك و عرف الاسناد الخبري بانه ضم كلمة اوما يجري مجراها كالمركبات التقييدية و ما في معناها الى الاخرى بحيث يفيد ان مفهوم احدهما ثابت لمفهوم الاخرى او منفي عنه فان مفاد الخبر هو الوقوع و اللاوقوع لا الحكم بهما وهذا اوفق باطلاق المسند و المسند اليه على اللفظ على ما هو اصطلاحهم فهو اولى من تعريف المفتاح بانه الحكم بمفهوم لمفهوم بانه ثابت له او منفي عنه لكن صاحب المفتاح اراد التنبيه على ان هذا الاطلاق على ضرب من المسامحة و تنزيل الدال منزلة المدلول لشدة الاتصال بينهما • و تعريفه المنطبق على مذهب الميزانيين هو انه ضم كلمة اوما يجري مجراها الى الاخرى او ضم احدى الجملتين بحيث يفيد الحكم بان مفهوم احدهما ثابت لمفهوم الاخرى او عنده او مناف لمفهوم الاخرى او ينفي ذلك كذا في الاطول * فائدة * قيل في نحو زيد عرف ثلثة اسانيد مترتبة في التقديم و التاخير اولها اسناد عرف الى زيد بطريق القصد و امتناع اسناد

الفعل الى المبتدأ قبل عود الضمير ممنوع و ثانيها اسناده الى ضمير زيد و ثالثها اسناده الى زيد بطريق الالتزام بواسطة ان عود الضمير الى زيد يستدعي صرف الاسناد اليه مرة ثانية * اما وجه تقديم الاول على الثاني فلان الاسناد نسبة لا تتحقق قبل تحقق الطرفين و بعد تحققهما لا تتوقف على شيئ آخر و لا شك ان ضمير الفاعل انما يكون بعد الفعل و المبتدأ قبله فكلما يتحقق الفعل اسند الى زيد لتحقق الطرفين ثم اذا تحقق الضمير انعقد بينهما الحكم * و اما وجه تقديم الثاني على الثالث فظاهر كذا في المطول في آخر باب المسند * فائدة * المسند فعلي و سببي فالمسند الفعلي كما ذكر في المفتاح ما يكون مفهومه محكوما بثبوته للمسند اليه او بالانتفاء عنه بخلاف السببي فان زيد ضرب حُكم فيه بثبوت الضرب لزيد و زيد ما ضرب حُكم فيه بنفي الضرب عنه بخلاف زيد ضرب ابوه فانه لم يحكم فيه بثبوت ضرب ابوه لزيد بل بثبوت امر يدل عليه ذلك المذكور و هو كائن بحيث ضرب ابوه فالمسند السببي سمي مسندا لانه دال على المسند الحقيقي و المسند السببي ما اسند فيه شيئ الى ما هو متعلق المسند اليه و صار ذلك سببا لاسناد امر حاصل بالقياس اليه الى المسند اليه نحو زيد ابوه منطلق فان ابوه منطلق اسند فيه شيئ الى متعلق زيد وصار ذلك سببا لاسناد كون زيد بحيث ينطلق ابوه اليه و على هذا يلزم ان يكون منطلق ابوه في زيد منطلق ابوه مسندا سببيا و لا يكون نحو زيد مررت به و زيد كسرت سرج فرس غلامه فعليا ولا سببيا هذا هو مختار صاحب الاطول * و ذكر الفاضل في شرح المفتاح ان المسند في زيد منطلق ابوه فعلي بخلافه في زيد ابوه منطلق فان في المثال الاول اسم الفاعل مع فاعله ليس بجملة فالمحكوم به في زيد منطلق ابوه هو المفرد بخلاف زيد ابوه منطلق و هذا خبط ظاهر لان اللازم مما ذكر ان لا يكون منطلق مع ابوه جملة و لم يلزم منه ان يكون المسند هو منطلق وحده * وقال صاحب التلخيص والمراد بالسببي نحو زيد ابوه منطلق و قال في المطول لم يفسر المصنف له لاشكاله وتعسر ضبطه و كان الاولى ان يمثل بالجملة الفعلية ايضا نحو زيد انطلق ابوه و يمكن ان يفسر بانه جملة علقت على المبتدأ بعائد بشرط ان لا يكون ذلك العائد مسندا اليه في تلك الجملة فخرج نحو زيد منطلق ابوه لانه مفرد و نحو قل هو الله احد لان تعليقها على المبتدأ ليس بعائد و نحو زيد قائم وزيد هو قائم لان العائد مسند اليه و دخل فيه نحو زيد ابوه قائم و زيد ما قام ابوه وزيد مررت به و زيد ضرب عمرا في داره و زيد كسرت سرج فرس غلامه و زيد ضربته و نحو قوله تعالى ان الذين آمنوا و عملوا الصالحات انا لا نضيع اجرَ من احسن عملا لان المبتدأ اعم من ان يكون قبل دخول العوامل او بعدها و العائد اعم من الضمير وغيره فعلى هذا المسند السببي هو مجموع الجملة التي وقعت خبر مبتدأ و ههنا بحث طويل الذيل وتحقيق شريف لصاحب الاطول تركناه حذرا من الاطناب *

اعلم ان الاسناد في الحديث ان يقول المحدث حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله صلى الله

عليه و آله وسلم و هو يسمى بعلم اصول الحديث ايضا وقد سبق في المقدمة ٭

المسند على صيغة اسم المفعول من الاسناد عند اهل العربية هو فعل او ما في معناه نسب الى شيء و ذلك الشيء يسمى مسندا اليه ٭ و المراد بمعنى الفعل المصدر و اسم الفاعل و اسم المفعول و الصفة المشبهة و افعل التفضيل و الظرف و اسم الفعل و الاسم المنسوب وايضا الخبر مسند و المبتدأ مسند اليه ٭ و عند المحدثين المسند حديث هو مرفوع صحابي بسند ظاهره الاتصال فالمرفوع كالجنس يشتمل المحدود و غيره و قوله صحابي كالفصل يخرج به ما رفعه التابعي بان يقول قال رسول الله صلى الله عليه و سلم كذا فانه مرسل و كذا يخرج ما رفعه من دون التابعي فانه معضل او معلق و قوله ظاهره الاتصال يخرج ما يكون ظاهره الانقطاع كالمرسل الجلي ٭ و يدخل فيه ما يحتمل فيه الاتصال و الانقطاع كالمرسل الخفي و ما توجد فيه حقيقة الاتصال من باب الاولى و يفهم من التقييد بالظهور ان الانقطاع الخفي كعنعنة المدلّس وعنعنة المعاصر الذين لم يثبت لُقياهما عن شيخهما لا يخرج الحديث عن كونه مسندا لاطباق الائمة الذين خرّجوا المسانيد على ذلك ٭ و هذا التعريف موافق لقول الحاكم المسند ماروا المحدث عن شيخ يظهر منه سماعه منه و كذا شيخه عن شيخه متصلا الى صحابي الى رسول الله صلى الله عليه و سلم و وجه الموافقة انه خص بالمرفوع و اعتبر الظهور كما في تعريف الحاكم ٭ و قال الخطيب المسند ما اتصل سنده الى منتهاه فعلى هذا الموقوف اذا جاء بسند متصل يسمى عنده مسندا فيشتمل المرفوع و الموقوف بل المقطوع ايضا اذ يصدق عليه انه متصل الى التابعي الا كذا يشتمل ما بعد المقطوع لكنه قال ان ذلك اي مجيء الموقوف مسندا قد ياتي بقلة و اكثرما يستعمل فيما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم دون غيره من الصحابة و مَن بعدهم ٭ و قيل المراد باتصال اسناده هو الاتصال ظاهرا فيندرج فيه الانقطاع و الارسال الخفيين لما مر من الاطباق ٭ و قال ابن عبد البر المسند المرفوع و هو ماجاء عن النبي صلى الله عليه و سلم خاصة متصلا كان او منقطعا و هذا ابعد اذ لم يتعرض فيه للاسناد فانه يصدق على المرسل و المعضل و المنقطع اذا كان المتن مرفوعا و لا قائل به ٭ و بالجملة ففي المسند ثلثة اقوال الاول انه المرفوع المتصل و قال به الحاكم و غيره و هو المشهور المعتمد عليه والثاني مرادف المتصل و قال به الخطيب والثالث انه مرادف المرفوع وقال به ابن عبد البر هذا كله خلاصة ما في شرح النخبة و شرحه و شرح الغريب للسخاوي و مقدمة شرح المشكوة ٭ و يطلق المسند عندهم ايضا على كتاب جمع فيه مسند كل صحابي على حدة اي جمع فيه ما رواه من حديثه صحيحا كان او ضعيفا واحدا فواحدا وجمع المسند المسانيد و في ذلك مسند الامام احمد و غيره و هو الاكثر و منهم من يقتصر على الصالح للحجة ٭ ثم ان شاء رتبه على سوابقهم في الاسلام بان يقدم العشرة المبشرة ثم اهل بدر فأحد مثلا و ان شاء رتبه على حروف المعجم في اسماء الصحابة كان يبتدأ بالهمزة ثم بما بعدها كذا في شرح شرح النخبة

الاستناد عند الاصوليين هو ان يثبت الحكم في الزمان المتأخر و يرجع القهقرى حتى يحكم بثبوته في الزمان المتقدم كالمغصوب فانه يملكه الغاصب باداء الضمان مستندا الى وقت الغصب حتى اذا استولد الغاصب المغصوبة فهلكت فادى الضمان يثبت النسب من الغاصب كذا في التوضيح في فصل المأمور به المطلق و الموقت • [اعلم ان الاحكام تثبت بطرق اربعة الاول الاقتصار وهو ان يثبت الحكم عند حدوث علة الحكم لا قبله و لا بعده كما في تنجيز الطلاق و الطلاق بان قال انت طالق و الثاني الانقلاب و هو صيرورة ما ليس بعلة علة كما في تعليق الطلاق بالشرط بان قال ان دخلت فانت طالق فعند حدوث الشرط ينقلب ما ليس بعلة علة يعني ان قوله انت طالق في صورة التعليق ليس بعلة قبل وجود الشرط و هو دخول الدار وانما يتصف بالعلية عند الدخول و الثالث الاستناد وهو ان يثبت الحكم في الحال بوجود الشرط في الحال ثم يستند الحكم في الماضي بوجود السبب في الماضي و ذلك كالحكم في المضمونات فانها تملك عند اداء الضمان مستندا الى وقت وجود سبب الضمان و هو الغصب و كالحكم في النصاب فانه تجب الزكوة عند تمام الحول بوجود الشرط عنده مستندا الى وقت وجود سبب الزكوة و هو ملك النصاب و الرابع التبيين و هو ان يظهر في الحال ان الحكم كان ثابتا من قبل في الماضي بوجود علة الحكم و الشرط كليهما في الماضي مثل ان يقول في يوم الجمعة ان كان زيد في الدار فانت طالق ثم تبين يوم السبت وجوده فيها يوم الجمعة فوقع الطلاق في يوم الجمعة و يعتبر ابتداء العدة منه لكن ظهر هذا الحكم يوم السبت هكذا في الاشباه و حاشية الحموي •]

المستند عند اهل النظر هو السند كما عرفت •

مستند المعرفة هي الحضرة الواحدية التي هي منشأ جميع الاسماء كذا في الاصطلاحات الصوفية •]

السوداء كحمراء عند الاطباء نوع من انواع الاخلاط كما سبق وهي قسمان طبيعية و يسميها جالينوس خلطا اسود وهي عكر الدم الطبيعي و غير طبيعية و هي كل خلط محترق حتى السوداء المحترقة في نفسها و يسمى بالمرة السوداء و السوداء الاحتراقية و السوداء المحترقة كذا في شرح القانونچه و المؤجز •

سواد اعظم در اصطلاح صوفيه عبارت از فقر است كه الفقر سواد الوجه في الدارين و هرچه در تمامه موجودات مفصل است درين مرتبه بطريق اجمال است كالشجر في النواة كذا في كشف اللغات ودر لفظ فقر ذكر اين نيز خواهد آمد •

[السرمدي ما لا اول له ولا آخر و الازلي ما لا اول له و الابدي ما لا آخر له كذا في الاصطلاحات الصوفية •]

فصل الراء المهملة *

[الستر بالكسر كل ما يحجبك عما يغنيك كغطاء الكون و الوقوف مع العادات و الاعمال كذا فيها •]

[الستائر صور الاكوان لانها مظاهر الاسماء الإلهية تعرف من خلفها كما قال الشيباني • شعر •

تجليت للاكوان خلف ستورها، فنمت بما ضمّت عليه الستائر، كذا فيها ايضا.]

[**الستور** تخص بالهياكل البدنية الانسانية المرخاة بين عالم الغيب و الشهادة و الحق و الخلق كذا فيها.]

السترة بالضم وسكون المثناة الفوقانية في الاصل الستر غلبت في الشرع على ماينصبه المصلي بين يديه سواء سترجسمه بتمامه اولا كذا في البرجندي.

المستور عند المحدثين هو مجهول الحال و قيل انه قسم منه و قد سبق في فصل اللام من باب الجيم. و عند الصوفية يطلق على المكتوم و يجيئ في فصل الميم من باب الكاف.

الاستتار درلغت در پرده شدن است و نزد شعرا آنست كه حرفي بجهت استقامت وزن بحرفي بپوشد مثلا عين را الف خوانند و اين از عيوب است. و مستتر نزد نحويان قسمي است از ضمير و آنرا مستكن نيز نامند و يجئي في لفظ الضمير في فصل الراء من باب الضاد المعجمة.

السحر بالكسر و سكون الحاء المهملة هو فعل يخفى سببه و يوهم قلب الشيئ عن حقيقته كذا قال ابن مسعود. و في كشف الكشاف السحر في اصل اللغة الصرف حكاه الازهري عن الفراء و يونس و قال و سمي السحر سحرا لانه صرف الشيئ عن جهته فكان الساحر لما أري الباطل حقا اي في صورة الحق وخُيّل الشيئ على غير حقيقته فقد سحر الشيئ عن وجهه اي صرفه. و ذكر عن الليث انه عمل يتقرب به الى الشيطان و معونة منه و كل ذلك الامر كينونة السحر فلم يصل اليّ تعريف يعول عليه في كتب الفقه. و المشهور عند الحكماء منه غير المعروف في الشرع و الاقرب انه الاتيان بخارق عن مزاولة قول او فعل محرم في الشرع اجرى الله سبحانه سنته بحصوله عنده ابتلاءً فان كان كفرا في نفسه كعبادة الكواكب او انضم معه اعتقاد تأثير من غيره تعالى كفر صاحبه والا فسق و بدع. نقل في الروضة عن كتاب الارشاد لامام الحرمين ان السحر لا يظهر الا على فاسق كما ان الكرامة لا تظهر الا على متقٍ و ليس له دليل من العقل الا اجماع الامة و على هذا تعلمه حرام مطلقا و هو الصحيح عند اصحابنا لانه توسل الى محظور عنه للغنى انتهى. و في البيضاوي في تفسير قوله تعالى يعلمون الناس السحر المراد بالسحر ما يستعان في تحصيله بالتقرب الى الشيطان مما لا يستقل به الانسان و ذلك لا يحصل الا لمن يناسبه في الشرارة و خبث النفس فان التناسب شرط في التضام و التعاون و بهذا يميز الساحر عن النبي و الولي و اما ما يتعجب منه كما يفعله اصحاب الحيل بمعونة الآلات و الادوية او يريه صاحب خفة اليد فغير مذموم و تسميته سحرا على التجوز او لما فيه من الدقة لان السحر في الاصل موضوع لما خفي سببه انتهى. و في الفتاوى الحمادية السحر نوع يستفاد من العلم بخواص الجواهر و بامور حسابية في مطالع النجوم فيتخذ من تلك الجواهر هيكل مخصوص على صورة الشخص المسحور و يترصد له

وقت مخصوص في المطالع و تُقرن به كلمات تتلفظ بها من الكفر و الفحش المخالف للشرع و يتوصل في تسميتها الى الاستعانة بالشياطين و تحصل من مجموع ذلك بحكم اجراء الله العادة احوال غريبة في الشخص المسحور انتهى * وكونه معدودا من الخوارق مختلف فيه كما عرفت في فصل القاف من باب الفاء المعجمة * وقال الحكماء السحر مزج قوى الجواهر الارضية بعضها ببعض * [قال الامام فخر الدين الرازي في التفسير الكبير اعلم ان السحر على اقسام القسم الاول سحر الكلدانيين و الكسدانيين الذين كانوا في قديم الدهر وهم قوم يعبدون الكواكب و يزعمون انها هي المدبرة لهذا العالم ومنها تصدر الخيرات والشرور و السعادة و النحوسة و هم الذين بعث الله تعالى عليهم ابراهيم عليه السلام مبطلا لمقالتهم ورادّا عليهم في مذاهبهم و عقائدهم و القسم الثاني من السحر سحر اصحاب الاوهام و النفوس القوية قالوا اختلف الناس في الانسان فاما اذا قلنا بان الانسان هو هذه البنية فلا شك ان هذه البنية مركبة من الاخلاط الاربعة فلم لا يجوزان يتفق مزاج من الامزجة يقتضي القدرة على خلق الجسم و العلم بالامور الغائبة عنّا و امّا اذا قلنا ان الانسان هو النفس فلم لا يجوز ان يقال ان النفوس مختلفة فيتفق في بعض النفوس ان تكون قادرة على هذه الحوادث الغريبة مطلعة على الاسرار الغريبة * ثم الذي يؤكد هذا الاحتمال على وجوه الاول ان الجذع يتمكن الانسان من المشي عليه لوكان موضوعا على الارض ولا يمكنه لوكان كالجسر موضوعا على هاوية تحته و ما ذاك الا ان يخيل السقوط و متى قوي اوجب السقوط الثاني انه اجمعت الاطباء على نهي المرعوف عن النظر الى الاشياء الحُمْر و المصروع عن النظر الى الاشياء القوية اللمعان او الدوران و ما ذاك الا لان النفوس خلقت على الاوهام الثالث حكي عن ارسطو ان الدجاجة اذا تشببت و بلغت و اشتاقت الى الديك و لم تجده فتصورت الديك و تخيلته و تشبهت بالديك في الصوت و الجوارح نبتَ على ساقها مثل الشيئ النابت على ساق الديك و ارتفع على راسها مثل تاج الديك و ليس هذا الا بسبب كثرة التوهم و التخيل و هذا يدل على ان الاحوال الجسمانية تابعة للاحوال النفسانية الرابع اجمعت الامم على ان الدعاء مظنة الاجابة و اجمعوا على ان الدعاء اللساني الخالي من الطلب النفساني قليل العمل عديم الاثر فدل ذلك على ان للهمم و النفوس آثارا و هذا الاتفاق غير مختص بمسئلة معينة و بحكمة مخصوصة الخامس ان المبادي القوية للافعال النفسانية ليست الا التصورات النفسانية لان القوة المحركة مودعة في العضلات صالحة للفعل و تركه و لان يرجح احد الطرفين على الآخر لا لمرجح و ما ذاك الا تصوركون الفعل لذيذا او قبيحا او مولما بعد ان كانت كذلك بالقوة فتلك التصورات هي المبادي لصيرورة القُوى العقلية مبادي بالفعل لوجود الافعال بعد ان كانت بالقوة و اذا كانت هذه التصورات هي مباد لمبادي هذه الافعال فايّ استبعاد في كونها مبادي للافعال لنفسها و الغاء الواسطة عن درجة الاعتبار و السادس ان التجربة و العيان تشاهدان بان هذه التصورات مباد قريبة لحدوث الكيفيات في

الابدان فان الغضبان تشتد سخونة مزاجه عند هيجان كيفية الغضب لاسيما عند ارادة الانتقام من المغضوب عليه و اذا جاز كون التصورات مبادي لحدوث الحوادث في البدن فاي استبعاد من كونها مبادي لحوادث في خارج البدن السابع ان الاصابة بالعين امر قد اتفق عليه العقلاء و نطقت به الاحاديث و الحكايات و ذلك ايضا يحقق امكان ما قلنا و اذا عرفت هذا فنقول ان النفوس التي تفعل هذه الافعال قد تكون قوية جدا فتستغني في هذه الافعال عن الاستعانة بالآلات و الادوات وقد تكون ضعيفة فتحتاج الى الاستعانة بهذه الآلات ٭ و تحقيقه ان النفس ان كانت مستعلية على البدن شديدة الانجذاب الى عالم السموات كانت كانها روح الارواح السماوية فكانت قوية على التاثير في مواد هذا العالم ٭ و اما اذا كانت ضعيفة شديدة التعلق بهذه اللذات البدنية فحينئذ لايكون لها تصرف البتة الا في البدن فاذا اراد الانسان ميرورتها بحيث يتعدى تأثيرها من بدنها الى بدن آخر اتخذ تمثال ذلك الغير و وضعه عند الحس و اشتغل الحس به فتبعه الخيال عليه و اقبلت النفس الناطقة عليه فقويت التأثيرات النفسانية و التصرفات الروحانية و لذلك اجمعت الامم على انه لابد لهذه الاعمال من الانقطاع عن المألوفات و المشتهيات و تقليل الغذاء بل الاعتزال عن الخلق و كلما كانت هذه الامور اتم كانت هذه التاثيرات اقوى و السبب فيه ان النفس ان اشتغلت بالجانب الواحد اشتغلت جميع قواها في ذلك الفعل و اذا اشتغلت بالافعال الكثيرة تفرقت قواها و توزعت على تلك الافعال و لهذا من حاول الوقوف على مسئلة فانه حال تفكره فيها لابد ان يفرغ خاطره عما عداها فانه عند تفريغ الخاطر يتوجه بكليته اليها فيكون الفعل احسن و اسهل واذا كانت كذلك كان الانسان المشغول الهم و الهمة بقضاء الشهوات و تحصيل اللذات كانت القوة النفسانية مشغولة بها مشغوفة اليها مستغرقة فيها فلايكون انجذابها الى تحصيل ذلك الفعل قويا شديدا و القسم الثالث من السحر الاستعانة بالارواح الارضية و اعلم ان القول بالجن انكره بعض المتأخرين من الفلاسفة اما اكابر الفلاسفة فانهم ما انكروا القول به الا انه سموها بالارواح الارضية بعضها خيرة و بعضها شريرة فالخيرة هم مؤمنو الجن و الشريرة هم الكفار و هي قادرة عالمة و اتصال النفوس بها اسهل من اتصالها بالارواح السماوية الا ان القوة الحاصلة للنفوس الناطقة بسبب اتصالها بهذه الارواح الارضية اضعف من القوة الحاصلة لها بسبب الاتصال بالارواح السماوية ٭ ثم ان اصحاب الصنعة و ارباب التجربة لشاهدوا ان الاتصال بهذه الارواح الارضية يحصل باعمال سهلة قليلة من الرقى و التجريد و القسم الرابع من السحر التخيلات و الاخذ بالعيون و هذا النوع مبني على مقدمات احدئها ان اغلاط البصر كثيرة فان راكب السفينة ان نظر الى الشط رأى السفينة واقفة و الشط متحركا و ذلك يدل على ان الساكن يرى متحركا و المتحرك ساكنا و القطرة النازلة ترى خطا مستقيما و الشعلة التي تدار بسرعة ترى دائرة و الشخص الصغير يرا في الضباب عظيما و يرى العظيم من البعيد صغيرا فعلم ان القوة الباصرة

فقد تبصر الشيئ على خلاف ما عليه في الجملة لبعض الاسباب العارضة ثانيتها ان القوة الباصرة انما تقف على المحسوس وقوفا تاما اذا ادركت المحسوس في زمان له مقدارها فاما اذا ادركته في زمان صغير جدا ثم ادركت محسوسا آخر وهكذا فانه يختلط البعض بالبعض ولايتميز بعض المحسوسات عن البعض الآخر و مثال ذلك ان الرحى اذا اخرجت من مركزها الى محيطها خطوط كثيرة بالوان مختلفة ثم استدارت فان الحس يرى لونا واحدا كانه مركب من الالوان و ثالثها ان النفس اذا كانت مشغولة بشيئ فربما حضر عند الحس شيئ آخر فلا يتبعه الحس البتة كما ان الانسان عند دخوله على السلطان قد يلقاه انسان و يتكلم معه فلايعرفه و لا يفهم كلامه لما ان قلبه مشغول بشيئ آخر وكذا الناظر في المرآة فانه ربما قصد ان يرى قذاة في عينه فيرىها و لا يرى ما اكثر منها و ربما قصد ان يرى سطح المرآة هل هو مستو ام لا فلا يرى شيئا مما في المرآة • فاذا عرفت هذه المقدمات سهل عند ذلك تصور كيفية هذا النوع من السحر وذلك لان المشعبذ الحاذق يُظهر عمل شيئ يُشغل انظار الناظرين به و يأخذ عيونهم اليه حتى اذا استفرغهم الشغل بذلك الشيئ و التحديق نحوه عمل شيئا آخر بسرعة شديدة فيبقى ذلك العمل خفيا و حينئذ يظهر لهم شيئ آخر غير ما انتظروه فيتعجبون منه جدا و لو انه سكت ولم يتكلم بما يصرف الخواطر الى ضد ما يريد ان يعمله و لم يحرك الناس و الاوهام و الانظار الى غير ما يريد اخراجه لفطن الناظرون بكل ما يفعله فهذا هو المراد من قولهم ان المشعبذ يأخذ بالعيون لانه بالحقيقة يأخذ العيون الى غير الجهة التي يحتال لها • فاذا عرفت هذه الاقسام فاقول المعتزلة انكروا السحر بجميع اقسامها الا التخييل • اما اهل السنة فقد جوزوا ان يقدر الساحر على ان يطير في الهواء و يقلب الانسان حمارا و الحمار انسانا الا انهم قالوا ان الله تعالى هو الخالق لهذه الاشياء عند ما يقرء الساحر رقى مخصوصة و كلمات معينة فاما ان المؤثر لذلك هو الفلك او النجوم فلا و قد اجمعوا على وقوع السحر بالقرآن و الخبر اما القرآن فقوله تعالى و ماهم بضارين من احد الا باذن الله و اما الاخبار احدها ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم سُحر و ان السحر عمل فيه حتى قال انه ليخيل اليّ اني اقول الشيئ و افعله ولم اقله ولم افعله و ان امرأة يهودية سحرته و جعلت ذلك السحر راعوفة البير فلما استخرج ذلك زال عن النبي عليه الصلوة والسلام ذلك العارض و نزلت المعوذتان بسببه و ثانيها ان امرءة اتت عند عايشة رضي الله عنها فقالت اني سلحرة فهل لي من توبة فقالت و ما سحرك فقالت صرت الى الموضع الذي فيه هاروت و ماروت ببابل لطلب علم السحر فقالا لي يا امة الله لا تختاري عذاب الآخرة بامر الدنيا فابيتُ فقالا لي اذهبي فبولي على ذلك الرماد فذهبتُ لابولَ عليه ففكرت في نفسي فقلت لا افعل وجئت اليهما فقلت قد فعلت فقالا لي ما رأيت لمّا فعلت فقلت مارأيت شيئا فقالالي انت على رأس امرك فاتقي الله و لاتفعلي فابيت فقالا لي اذهبي فافعلي فذهبت

ففعلت فرأيت كانّ فارسا مقنعا بالحديد خرج من فرجي فصعد الی السماء فجئتهما فاخبرتهما فقالا ايمانک خرج عنک و قد احسنت السحر فقالت و ما هو قالا ما تريدين شيئا يتصور في وهمک الا كان فتصورت في نفسي حبا من حنطة فاذا انا بحب انزع فخرج من ساعته سنبله فقلت انطحن فانطحن و انخبز و انا لا اريد شيئا الا حصل فقالت عايشة رضي الله عنها ليس لک توبة انتهی من التفسير الكبير * و شيخ عبد الحق دهلوي در مدارج النبوة فرموده اند كه سحر در شرع حرام است وبعضی گفته اند كه تعلم وي به نيت دفع سحر از خود حرام نيست و ساحر كه در سحر وي كفر نباشد توبه كنانيده شود و اگر كفر باشد قتل كرده شود و در قبول توبهٔ وي اختلاف است مثل زنديق كه منكر دين نبوت و حشر و نشر و قيامت باشد * و در حقيقت سحر اختلاف است بعضی گويند كه مجرد تخيل و ايهام است و اختيار ابوبكر استرابادي از شافعيه و ابوبكر رازي از حنفيه و طائفهٔ ديگر همين است * و اما جمهور علماء اتفاق دارند براين كه سحر را حقيقت است و ظاهر كتاب و سنت مشهوره براين دلالت دارد اما اختلاف دارند درين امر كه مر اورا تاثير است فقط در تغيير مزاج پس نوعی از مرض است و يا تاثير او منتهي می شود باحالت يعنی انقلاب حقيقت شيئ بحقيقت ديگر چنانچه حيوان جماد گردد و بالعكس و انسان حمار وگوسپند وشير گردد و بالعكس وجمهور قائل اند بآن * و بعضی گويند كه سحر ثبوت و وقوع ندارد و اين سخن مكابره و باطل است و كتاب و سنت بخلاف آن ناطق است و سحر از حيل صناعيه است كه حاصل می شود باعمال و اسباب بطريق اكتساب و اكثر وقوع آن از اهل فسق و فساد است و اگر در حالت جنب باشد زياده تاثير كند بلكه اگر جنب از وطي حرام بلكه با محارم بود زياده تر موثر ميباشد اعاذ نا الله من السحر و من الساحر * و بنقل صحيح ثابت شده است كه يهود سحر كردند آنحضرت صلی الله عليه و سلم را و تاثير آن در ذات جليل وي ظاهر شد از عروض نسيان و تخيل و ضعف قوت جماع و امثال آنها و وقوع اين حادثه بعد از رجوع از حديبيه بود در ذي حجه در آخر سنهٔ سادسه از هجرت ومدت بقاي اين عارضه بقولی چهل روز و بروايتی شش ماه و بنقلی يک سال بود تا آنكه شبی نزد عايشه رضي الله عنها بود و دعا كرد و بسيار گريه كرد پستر گفت يا عايشه آگاهي داري تو بآنكه خداي تعالی فتوی داد مرا در آنچه استفتا كردم يعنی اجابت كرد آنچه سوال كردم از وي فرود آمدند مرا دو مرد و بنشست يكی ازان دو نزد من و ديگری نزد پايهاي من پس گفت يكی ازان دو مرد يار خود را چه حال است اين مرد را و درد وي از چيست گفت مسحور است گفت كدام سحر كرده است اورا گفت لبيد بن اعصم يهودي گفت در چه چيز سحر كرده است گفت در مشاطه يعنی مويها كه از شانه كردن می ريزد از سر و ريش و در وعاي شكوفهٔ نخل نر گفت كجا نهاده است گفت درچاه ذروان و در روايتی چاه اردان پس آمد آنحضرت با چند صحابه

بران چاه و فرمود که همین چاه است که نمودند مرا آب وي پس بر آوردند ازان چاه آن سحر را • و در روايتي آمده که يافتند در وي زه کمان که در وي يازده گره بود پس نازل شد سورهٔ فلق و ناس و هر آيتي که ميخواندند گرهي ازان کشاده ميشد و آيات اين دو سوره نيز يازده اند • و در روايتي آمد که يافتند طلعهٔ نخل را در وي تمثال آنحضرت از موم ساخته و در وي سوزنها خلانيده و رشتهٔ در وي يازده گره کرده پس معوذتين ميخواندند و گرهي کشاده ميشد و هر سوزني که ميکشيدند تسکين مي يافت و راحت پيدا ميشد • پستر دانستني است که تاثير سحر در ذات مبارك آنحضرت موجب منقصت نيست بلکه ظهور تاثير سحر در وي عليه الصلوة والسلام از دلائل نبوت است زيراکه کفار آنحضرت را ساحر ميخواندند و مقرر است که سحر در ساحر تاثير نمي کند و نيز ظهور سحر و آلات سحر از جاي مخفي که بجز از ساحر ديگري نداند از شواهد نبوت است و هم دفع تاثير سحر و ابطال اثر آن بغير از سحر ديگر از براهين نبوت است الغرض تاثير سحر در آنحضرت براي اين حکمتها و مصلحتها است و احاديث درين باب صحيح آمده است که قابل انکار نيستند انتهى من مدارج النبوة •]

المسخرة بفتح ميم و خاي معجمة آنکه مردم باو سخريه و استهزا کنند • و در اصطلاح صوفيه آنکه در هنگامهٔ مردمان کشف و کرامات خود بيان کند و لاف درويشي و معرفت زند کذا في کشف اللغات •

السدر بفتح السين و الدال المهملة في اللغة تحير البصر • و في الطب ظلمة تعرض البصر اذا اراد صاحبه القيام و ربما وجد طنينا في اذنيه و ثقلا عظيما في رأسه و ربما زال عقله و الشديد منه يشبه الصرع الا انه لا يكون له تشنج كما يكون للصرع كذا في الاقسرائي و بحر الجواهر •

السر بالكسر و التشديد يطلق على مرادين احدهما امر خفي ضد العلانية و الآخر القلب و هذا من باب اطلاق لفظ الحال على المحل كاطلاق لفظ الخاطر الموضوع لما يخطر بالبال على محله لان القلب محل السر يقال ظهر سر قلبي و وقع في سري كذا كما يقال و رد لي خاطر و وقع في خاطري كذا • و السر بالمعنى الثاني مختلف فيه فهو عند طائفة فوق الروح و القلب • و عند طائفة فوق القلب دون الروح و عند المحققين انه هو القلب و ان ما زعموه فوق الروح و القلب هو عين الروح المتجلي في النهاية بوصف غريب مستعجم على الطائفة الاولى و عين القلب المتجلي في النهاية بوصف غريب مستعجم على الطائفة الثانية كذا في شرح قصيدة فارضية • و في مجمع السلوك و اما الصوفية فيقولون النفس جسم لطيف كلطافة الهواء في اجزاء البدن كالزبد في اللبن و الدهن في الجوز و اللوز و القلب داخل في النفس و هو الطف و اهوء منها و اما السر فقال الله تعالى فانه يعلم السر و اخفى و السر نور روحاني آلة النفس فان النفس تعجز عن العمل و لا تفيد فائدة ما لم يكن السر الذي هو همة مع النفس فالنفس بدون اعانة السر لها عاجزة • و قال بعض الصوفية السر بعد القلب و قبل الروح و قيل بعد الروح و اعلى

منه والطف ٭ وقيل السر محل المشاهدة والروح محل المحبة والقلب محل المعرفة وشيخ شيوخ گويد آن را كه سر نام نهادہ اند نيست آن سر چيزى مستقل بنفس خويش بلكه چون نفس پاك مى گردد قلب از مقام خويش عروج مى كند ويا روح از مقام خويش عروج مى كند اين را سر مى گويند واين سر هم از قلب وهم از روح پيدا مى شود ٭ و اما الروح فهو نور روحاني آلة النفس ايضا كالسر فان الحيوٰة انما تبقى فى البدن بشرط وجود الروح فى النفس اجرى الله تعالى العادة بذلك و اما الروح الخفي فانهم يسمونه اخفى و الاصوب اخفى لموافقته قوله تعالى فأنه يعلم السر و اخفى و انما سمي اخفى لانه ابلغ من السر و الروح و القلب فى الاستتار والاختفاء عن الخواطر والفهوم يعني يكايك ورود وهم و فهم سالك عارف در مرتبۂ روح خفي نميرسد الا باعانة الله و هو نور الطف من السر و الروح وهو اقرب الى عالم الحقيقة فهو كالحاجب للنفس فى الحضرة الصمدية اذا ذهل النفس و القلب و السر والروح عن الحضرة يلتفت اليهم الاخفى شرزا بلمحة لطيفة فينتبه الكل لله تعالى عقيب ذلك فذلك التنبيه من الله تعالى بوسيلة الروح الاخفى و هذا الذهول عن الحضرة الصمدية لعامة الاولياء او لعامة المؤمنين فاما الانبياء وكبار الاولياء فان اسرارهم قلّما يلتفت عن الا على الى الاسفل وهم الذين قال الله فيهم يخشونه و لا يخشون احدا الا الله و فيهم ايضا ان لله عبادا لوحجبوا عن الله طرفة عين فى الدنيا والآخرة لارتدّوا ٭ اعلم ان ثمة روحا آخر الطف من هذه الارواح كلها وهي لطيفة داعية لهذه الاطوار الى الله و هذا الروح لا يكون لكل واحد بل هو للخواص قال الله تعالى يلقى الروح من امره على من يشاء من عباده وهذا الروح ملازم عالم القدرة مشاهد عالم الحقيقة لا يلتفت الى خلقه قط واعلم ايضا ان من قال هذه الاطوار من النفس الى آخرها كلها شيئ واحد لا يلتفت الى قوله

* فائدة * الفرق بين السر و العقل ان العقل نور روحاني و مقامه في جانب السر الا ان السر ميّال الى الاعلى و العقل ميّال الى الدنيا والآخرة و ازينجا است كه بعضى گويند عقل بر دو نوع است نوعيست كه مي بيند بدان عقل امر دنيا را و نوعيست كه مى بيند بدان عقل امر آخرت را وبعضى مسكن آن عقل كه بدان تدبير كار آخرت ميكند در دل ميگويند ومسكن آن عقل كه بدان تدبير كارهاي دنيا كند در دماغ ميگويند وجايگاه كار هر دو در سينه است ٭ وشيخ شيوخ ميگويد عقل زبان روح است وترجمان بصيرت و بصيرت مر روح را بمثابۂ دل است وعقل بمثابۂ زبان است و اين عقل عقلي واحد است ليس على ضربين و قد ورد في اخبار داوٗد عليه السلام انه سأل ابنه سليمان عليه السلام اين موضع العقل منك قال القلب لانه قالب الروح والروح قالب الحيوٰة انتهى ما في مجمع السلوك ٭

[السر هو ما يختص بكل شيئ من جانب الحق عند التوجه الايجادي اليه المشار اليه بقوله انما امرنا لشيئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون و لهذا قيل لا يعرف الحق الا الحق و لا يطلب الحق الا الحق

ولا يحب الحق الا الحق لان ذلك السر هو الطالب للحق و المحب له و العارف به كما قال النبي عليه الصلواة والسلام عرفت ربي بربي •

سر العلم هو حقيقة سر العالم به لان العلم عين الحق في الحقيقة و غيره بالاعتبار •

سر الحال ما يعرف من مراد الله فيها •

سر الحقيقة ما لا يفشى من حقيقة الحق في كل شيئ •

سر التجليات هو شهود كل شيئ في كل شيئ و ذلك بانكشاف التجلي الاول للقلب فيشهد احدية الجمعية بين الاسماء كلها لاتصاف كل اسم بجميع الاسماء لاتحادها بالذات الاحدية و امتيازها بالتعينات التي تظهر في الاكوان التي هي صورها فيشهد كل شيئ في كل شيئ •

سر القدر ما علمه الله من كل عين في الازل مما انطبع فيها من احوالها التي تظهر عليها وجودها فلا يحكم على شيئ الا بما علمه في حال ثبوتها •

سر الربوبية هو توقفها على المربوب لكونها نسبة لابد لها من المنتسبين واحد المنتسبين هو المربوب و ليس الا الاعيان الثابتة في العدم و الموقوف على المعدوم معدوم و لهذا قال سهل للربوبية سر لو ظهر لبطلت الربوبية و ذلك لبطلان ما يتوقف به •

سرائر الربوبية هو ظهور الرب بصور الاعيان فهي من حيث مظهريتها للرب القائم بذاته الظاهر بتعيناته قائمة به موجودة بوجوده فهي عبيد مربوبون من هذه الحيثية و الحق رب لها فما حصلت الربوبية في الحقيقة الا بالحق و الاعيان معدومة بحالها في الازل فلسر الربوبية سربه ظهرت و لم تبطل •

سرائر الآثار هي الاسماء الالٰهية التي هي بواطن الاكوان •

السرار انمحاق السالك في الحق عند الوصول التام و اليه الاشارة بقوله عليه الصلوة و السلام لي مع الله وقت الحديث و قوله تعالى و اولئك تحت قبائي لا يعرفهم غيري من قوله السر هو ما يختص لكل شيئ الى هٰهنا كلها من الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابى الغنائم عبد الرزاق الكاشي السمرقندي •]

السفر بفتح السين و الفاء في اللغة الخروج المديد و في الشريعة قصد المسافة المخصوصة كذا في الكرماني و المسافة المخصوصة هي مسافة ثلثة ايام و لياليها بسير وسط و هذا ادنى مدة السفر و لا حد لاكثرها و لا يخفى ان مجرد القصد لا يكفي في كون الشخص مسافرا و لذا قال في التلويح انه الخروج عن عمرانات الوطن على قصد سير تلك المسافة فالمسافر من فارق و خرج من بيوت بلده و عماراته اي عن سوره و حده قاصدا مسافة ثلثة ايام و لياليها بسير وسط و المراد بالقصد هو الارادة المعتبرة شرعا بان يكون على سبيل الجزم و السير الوسط المشي بين البطوء و السرعة و ذلك ما سار الا بل الحمول و الراجل و الفلك اذا اعتدلت الريح و ما يليق بالجبل في الجبل هكذا في جامع الرموز • [و في الاصطلاحات الصوفية

السفر هو توجه القلب الى الحق و السير مترادف له و الاسفار اربعة الاول هو السير الى الله من منازل النفس الى الوصول الى الافق المبين و هو نهاية مقام القلب و مبدأ التجليات الاسمائية الثاني هو السير في الله بالاتصاف بصفاته و التحقق باسمائه الى الافق الاعلى و هو نهاية مقام الروح و الحضرة الواحدية الثالث هو الترقي الى عين الجمع و الحضرة الاحدية و هو مقام قاب قوسين فما بقيت الاثنينية فاذا ارتفعت فهو مقام او ادنى و هو نهاية الولاية الرابع هو السير بالله عن الله للتكميل و هو مقام البقاء بعد الفناء و الفرق بعد الجمع ۔ نهاية السفر الاول هي رفع حجب الكثرة عن وجه الوحدة و نهاية السفر الثاني هو رفع حجاب الوحدة عن وجوه الكثرة العلمية الباطنية و نهاية السفر الثالث هو زوال التقييد بالضدين الظاهر و الباطن بالحصول في احدية عين الجمع و نهاية السفر الرابع عند الرجوع عن الحق الى الخلق في مقام الاستقامة هو احدية الجمع و الفرق بشهود اندراج الحق في الخلق و اضمحلال الخلق في الحق حتى ترى العين الواحدة في صور الكثرة و الصور الكثيرة في عين الوحدة ۔]

السكر بالضم و سكون الكاف بمعنى مستي و مست شدن و نبيذ خرما و هرچه مست كننده باشد كما في المنتخب و قال العلماء السكر بمعنى مستي حالة تعرض للانسان من امتلاء دماغه من الابخرة المتصاعدة من الخمر و ما يقوم مقامها اليه فيتعطل معه عقله المميز بين الامور الحسنة و القبيحة ۔ قيل السكر غفلة تعرض للانسان مع الطرب و النشاط و فتور الاعضاء من غير مرض و لا علة بمباشرة مايوجبها من المأكول و المشروب و المشموم ۔ و قيل هو فتور يغلب على العقل من غير ان يزيله ۔ و قيل هو معنى يزيل به العقل ۔ و في كشف الكبير قيل هو سرور يغلب على العقل بمباشرة بعض الاسباب الموجبة له فيمنع الانسان عن العمل بموجب عقله من غير ان يزيله و لهذا بقي السكران اهلا للخطاب انتهى ۔ و قال ابو حنيفة رح السكران هو الذي لايعقل مطلقا قليلا و لا كثيرا و لا الرجل من المرأة و عندهما هو الذي يهذي و يختلط جده بهزله و لا يستقر على شيئ في جواب و خطاب و اليه مال اكثر المشايخ كما في الهداية ۔ و في فتاوى قاضيخان قال ابو حنيفة السكران من لا يعرف الارض من السماء و لا الرجل من المرأة و قال صاحباه اذا اختلط كلامه بالهذيان فهو سكران و عليه الفتوى ۔ و في الملتقط عن ابي يوسف رح هو الذي لا يستطيع ان يقرء قل يا ايها الكافرون كذا في البرجندي [اقول هذا الاختلاف انما هو في وجوب الحد بالسكر في غير الخمر يعني ما قال الامام الاعظم في حد السكران انما هو في وجوب الحد عليه بالمسكر غير الخمر اما في حد الحرمة فقوله مثل قولهما و اما في وجوب الحد بالخمر فلا يشترط السكر بل يجب الحد بشرب القليل من الخمر و لو بقطرة كما قال في شرح الوقاية حد الشرب ثمانون سوطا بشرب الخمر و لو قطرة فمن اخذ بريح الخمر او سكران زائل العقل بنبيذ الى قوله يحد صاحياه اعلم ان السكر عند ابيحنيفة رح في وجوب الحد بشرب الاشربة التي هي غير الخمر هو ان لايعرف شيئا

حتى الارض من السماء و في حق الحرمة ان يهذو و عندهما يهذو مطلقا اي في وجوب الحرمة و الحد و اليه مال اكثر المشائخ • و عند الشافعي ان يظهر اثره في مشيه و حركاته و اطرافه هذا خلاصة ما في شرح الوقاية] • و السكر عند الصوفية دهش يلحق سر المحب في مشاهدة جمال المحبوب فجأة لان روحانية الانسان التي هي جوهر العقل لما انجذبت الى جمال المحبوب بُعْد شعاع العقل عن النفس و ذهل الحس عن المحسوس و الم بالباطن فرح و نشاط و هزة و انبساط لتباعده عن عالم التفرقة و اصاب السر دهش و وله و هيجان لتحير نظره في شهود جمال الحق و تسمى هذه الحالة سكرا لمشاركتها السكر الظاهر في الاوصاف المذكورة الا ان السبب لاستتار نور العقل في السكر المعنوي غلبة نور الشهود و في السكر الظاهر غشيان ظلمة الطبيعة لان النور كما يستتر بالظلمة كذلك يستتر بالنور الغالب كاستتار نور الكواكب بغلبة نور الشمس و قلنا فجأة لان صدمة نور الجمال في النظرة الاولى اكثر و في النظرات بعدها تقل على التدريج لحصول الانس بوصول الجنس حتى اذا استقر نازل حال المشاهدة و نزل كل جزء من اجزاء الوجود الى اصله عاد شعاع العقل الى عالم النفس و العقل و ظهر التمييز بين المتفرقات من المعقولات و المحسوسات و تسمى هذه الحالة صحوا نظيره في هذا العالم محبوب دخل على محبه فجاءة فاذهله عما فيه من الامر بحيث غاب متحيرا في مشاهدته عن العقل و التمييز فلما كرر النظر الى محاسنه وجماله و استأنس بلقائه و وصاله عاد التمييز و التبصير و زال الدهش و التحير • و السكر حال شريف يعتور عليه صحوان صحو قبله و هو تفرقة محضة ليس من الاحوال بشيء و صحو بعده و يسمى الصحو الثاني و صحو الجمع و الصحو بعد المحو و هو حال يصير مقاما و يكون اعز من السكر لاشتماله على الجمع و التفرقة و لكونه لا ينال الا بعد العبور على ممر السكر و الجمع فالصحو الاول حضيض النقصان لافادته اثبات الحدث و السكر معراج السالكين لافادته محو الحدث و الصحو الثاني اوج الكمال لافادته اثبات القدم و افادة السكر محو الحدث لانه نتيجة مشاهدة جمال القدم و نور القدم يزيل ظلمة الحدث الا ان حال الشهود لاتدوم في البداية بل تلوح و تخفي سريعا كالبوارق فلا يزيل نوره ظلمة وجود السيّار بالكلية بل يزول تارة و يعود اخرى و يتردد السائر بين الصحو الاول المثبت للحدث و السكر الماحي له و تسمى هذه الحالة تلوينا فاذا استقر حال المشاهدة دام محو الحدث و اثبات القدم و تسمى هذه الحالة تمكينا لدوام الوجدان و صاحب السكر لايدوم وجدانه بل يجد تارة و يفقد اخرى و يكون مأسورا تحت تصرف التلوين و مناط تلوينه الوجود الذي هو منار الصحو الاول و السالك لايستغني عن السكر ما لم يخلص عن الصحو الاول فاذا خلص الى الصحو الثاني صار غنيا عن السكر • اعلم ان السكر الزائل في الصحو الثاني هو الذي يظهر من مشاهدة جمال الصفات و لا تستقر من حال الشهود الا هذه و السكر الواقع في الصحو الثاني هو الذي يظهر من مشاهدة جمال الذات فلايزول لعدم استقرار حال شهود

الذات فانه لا تحصل لاحد منها في الدنيا الالمحات يسيرة كقوله عليه السلام لي مع الله وقت عبارة عنها وموطن استقرارها الآخرة و الروية الموجودة في الآخرة لاهلها هي هذه و المقام المحمود لعله عبارة عنها كذا في شرح القصيدة الفارضية •

[المسامرة خطاب الحق للعارفين و محادثته لهم في عالم الاسرار و الغيوب كذا في الجرجاني •]

المسامير جمع مسمار بكسر الميم و هي عند الاطباء ثآليل كبار عظيمة الروس مستدقة الاصول كذا في بحر الجواهر •

السور بالضم وسكون الواو عند المنطقيين هو اللفظ الدال على كمية الافراد في القضايا الحملية كلفظ كل و بعض و على كمية الاوضاع في القضايا الشرطية كلفظ كلما و مهما و متى و ليس كلما و ليس مهما و ليس متى و لفظ مهما و ان كان بحسب اللغة موضوعا لعموم الافراد لكنهم نقلوه الى عموم الاوضاع فجعلوه سور الشرطية الكلية المتصلة صرح به في بديع الميزان و القضية المشتملة على السور تسمى مسورة و محصورة و هي اما كلية او جزئية و قد سبق في فصل الراء و اللام من باب الحاء المهملة في لفظ المحصورة و لفظ الحملية •

السورة بالضم في الشرع بعض قرآن يشتمل على آي ذو فاتحة وخاتمة و اقلها ثلث آيات كذا قال الجعبري و السور بالضم و سكون الواو و فتحها الجمع • و قيل السورة الطائفة المترجمة توقيفا اي الطائفة من القرآن المسماة باسم خاص بتوقيف من النبي صلى الله عليه وسلم و قد ثبتت اسماء السور بالتوقيف من الاحاديث والآثار [و قيل السورة بعض من كلام منزل مبين اوله وآخره اعلاما من الشارع قرآنا كان او غيره بدليل ما يقال سورة الزبور و سورة الانجيل هكذا في التلويح] قال القتبي السورة تهمز ولا تهمز فمن همزها جعلها من اسأرت اي افضلت من السؤر وهو الباقي من الشراب في الاناء كانها قطعة من القرآن و من لم يهمزها وجعلها من المعنى المتقدم سهل همزتها • و منهم من شبهها بسورة النبأ اي القطعة منه اى منزلة بعد منزلة و قيل من سور المدينة لاحاطتها بآياتها و اجتماعها كاجتماع البيوت بالسور و منه السوار لاحاطته بالساعد • وقيل لارتفاعها لانها كلام الله و السورة المنزلة الرفيعة • و قيل لتركيب بعضها على بعض من التسور بمعنى التصاعد و التركب و منه اذ تسوروا المحراب كذا في الاتقان و ممن لم يهمزها صاحب الصراح حيث جعلها اجوف • و السورة عند الصوفية عبارة عن الصور الذاتية الكمالية و هي تجليات الكمال كذا في الانسان الكامل في باب ام الكتاب * فائدة * قسم القرآن الى اربعة اقسام و جعل لكل قسم منه اسم اخرج احمد و غيره من حديث واثلة بن الاسقع ان رسول الله صلى الله عليه و سلم قال اعطيت مكان التورية السبع الطوال و اعطيت مكان الزبور المئين و اعطيت مكان الانجيل المثاني و فضلت بالمفصل • قالت جماعة السبع الطوال اولها البقرة و آخرها براءة لكن اخرج الحاكم و النسائي وغيرهما عن ابن عباس

قال السبع الطوال البقرة و آل عمران و النساء و المائدة و الانعام و الاعراف قال الراوي و ذكر السابعة فنسيتها * و في رواية صحيحة عند ابي حاتم و غيره عن مجاهد و سعيد بن جبير انها يونس و في رواية عند الحاكم انها الكهف * و المئون ما وليها سميت بذلك لان كل سورة منها تزيد على مائة آية او تقاربها و المثاني ما ولي المئين لانها تثنيها اي كانت بعدها فهي لها ثوان و المئون لها اوائل * و قال الفراء هي السور التي آيها اقل من مائة آية لانها تثنى اكثر مما تثنى الطوال و المئون * و قد تطلق المثاني على القرآن كله وعلى الفاتحة * والمفصل ما ولي المثاني من قصار السور سمي بذلك لكثرة الفصول التي بين السور بالبسملة * وقيل لقلة المنسوخ منه ولهذا يسمى بالمحكم ايضا وآخره سورة الناس بلا نزاع واختلف في اوله فقيل الحجرات وقيل القتال وقيل الجاثية وقيل الصافات وقيل الصف وقيل تبارك وقيل الفتح وقيل الرحمن وقيل الانسان وقيل سبح وقيل الضحى * وعبارة الراغب في مفرداته المفصل من القرآن السبع الاخير * اعلم ان للمفصل طوالا و اوساطا و قصارا قال ابن معن وطواله الى عم و اوساطه منها الى الضحى و قصاره منها الى آخر القرآن و هذا اقرب ما قيل فيه كذا في الاتقان * و في جامع الرموز المفصل السبع الاخير وطواله من الحجرات وقيل من ق و قيل من النجم وقيل من الفتح * وفي المنية قال الاكثرون من سورة محمد الى البروج طوال و من البروج الى سورة لم يكن و قيل الى البلد اوساط و منها اي من لم يكن الى الآخر وقيل من البلد الى الآخر قصار * و في النهاية من الحجرات الى عبس ثم التكوير الى والضحى ثم الم نشرح الى الآخر انتهى * قال في الاتقان وفي جمال القراء قال بعض السلف في القرآن ميادين وبساتين و مقاصير و عرائس و ديابيج ورياض فميا دينه ما افتتح بآلم وبساتينه ما افتتح بآلر و مقاصيره الحامدات و عرائسه المسبحات و ديابيجه آل حم و رياضه المفصل و قالوا و الطواسين و الطواسيم و آل حم و الحواميم * و اخرج الحاكم عن ابن مسعود قال الحواميم ديباج القرآن * قال السخاوي و قوارع القرآن الآيات التي يتعوذ بها سميت بها لانها تقرع للشيطان و تدفعه و تقمعه كآية الكرسي و المعوذتين و نحوهما * و في مسند احمد من حديث معاذ بن انس مرفوعا آية العز الحمد لله الذي لم يتخذ ولدا الآية * فائدة * عدد سور القرآن مائة و اربعة عشر باجماع من يعتد به [و قال في الاتقان و تعديد الآي من معضلات القرآن فان من آياته طويلا و قصيرا و منه ما ينقطع ومنه ما ينتهي الى تمام الكلام و منه ما يكون في اثنائه * و قيل سبب اختلاف السلف في عدد الآي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقف على رؤس الآي للتوقيف فاذا علم محلها وصل للتمام فيحسب السامع حينئذ انها ليست فاصلة * وعن ابن عباس قال جميع آي القرآن ستة آلاف آية و ستمائة وست عشرة آية وجميع حروف القرآن ثلاثمائة الف حرف وثلاثة و عشرون الف حرف وستمائة حرف واحد وسبعون حرفا * وقيل اجمعوا على ان عدد آيات القرآن ستة آلاف آية ثم اختلفوا فيما زاد على ذلك فمنهم من لم يزد ومنهم

من قال ومائتا آية و اربع آيات وقيل و اربع عشرة وقيل وتسع عشرة و قيل وخمس و عشرون وقيل ست و ثلثون • وفي الشعب للبيهقي عن عائشة رضي الله عنها مرفوعا عدد درج الجنة عدد آي القرآن فمن دخل الجنة من اهل القرآن فليس فوقه درجة انتهى من الاتقان • [اما مشهور در ميان حفاظ و قراء همان است كه در شعر مشهور است • بيت • آيت قرآن كه جان را دلكش است • شش هزار و ششصد و شصت و شش است] واعلم انه قد يكون للسورة اسم واحد وهو كثير وقد يكون لها اسمان فاكثر • منها الفاتحة لها نيف و عشرون اسما فاتحة الكتاب و فاتحة القرآن لانه يفتتح بها في المصحف وام الكتاب وام القرآن لتقدمها و تأخر ما سواها تبعالها لانها امته اي تقدمته ولذا يقال لراية الحرب ام لتقدمها والقرآن العظيم لاشتمالها على المعاني التي في القرآن و السبع المثاني لكونها سبع آيات بالاتفاق الا ان بعضهم من عد التسمية آية واحدة دون انعمت عليهم ومنهم من عكس و لانها تثنى في الصلوة او لانها انزلت مرتين ان صح انها نزلت بمكة حين فرضت الصلوة و بالمدينة لما حوّلت القبلة و الا صح انها مكية لقوله تعالى و لقد اتيناك سبعا من المثاني و هو مكي و لما فيها من الثناء على الله تعالى او لانها اشتملت على الوعد و الوعيد بقوله مالك يوم الدين او لانها اشتملت على حال المؤمنين و الكافرين هكذا في البيضاوي و حواشيه] و الوافية لانها وافية بما في القرآن من المعاني و الكنز لما عرفت و الكافية لانها تكفي عن غيرها في الصلوة و لا يكفي غيرها عنها و الاساس لانها اصل القرآن و النور و سورة الحمد و سورة الشكر و سورة الحمد الاولى و الرقية و الشفاء و الشافية لقول النبي عليه الصلوة و السلام فاتحة الكتاب شفاء لكل داء و سورة الصلوة لتوقف الصلوة عليها • و قيل ان من اسمائها الصلوة ايضا و سورة الدعاء لاشتمالها عليه في قوله اهدنا و سورة السؤال لذلك و سورة تعليم المسئلة و سورة المناجاة و سورة التفويض لاشتمالها عليه في قوله اياك نستعين • و منها سورة البقرة تسمى سنام القرآن و سنام كل شيئ اعلاه و منها آل عمران تسمى طيبة و في صحيح مسلم تسميتها و البقرة الزهراوين و المائدة تسمى ايضا العقود و المنقذة لانها تنقذ صاحبها من ملائكة العذاب و الانفال تسمى ايضا بسورة بدر و براءة تسمى ايضا التوبة لقوله تعالى فيها لقد تاب الله و الفاضحة و سورة العذاب و المقشقشة اي المبرئة من النفاق و المنقرة لانها نقرت عما في قلوب المشركين و البحوث بفتح الموحدة و المعبرة لانها تعبر عن اسرار المنافقين و المخزومة و المتكلمة و المشردة و المدمدمة و النحل تسمى ايضا سورة النعم و الاسراء تسمى ايضا سورة سبحان و سورة بني اسرائيل و الكهف تسمى ايضا سورة اصحاب الكهف و الحائلة لانها تحول بين قارئها و بين النار و طه تسمى ايضا سورة الكليم و الشعراء تسمى ايضا سورة الجامعة و النمل تسمى ايضا سورة سليمان و السجدة تسمى ايضا سورة المضاجع و الفاطر تسمى ايضا سورة الملائكة و يس تسمى ايضا قلب القرآن و المعمة لانها تعم صاحبها

بخير الدنيا و الآخرة و المدافعة القاضية لانها تدفع عن صاحبها كل سوء و تقضي له كل حاجة • وسورة الزمر تسمى ايضا سورة الغرف • وسورة الغافر تسمى ايضا سورة الطول و المؤمن • و سورة فصلت تسمى ايضا السجدة وسورة المصابيح • وسورة الجاثية تسمى ايضا الشريعة • وسورة الدهر و سورة محمد تسميان ايضا القتال • وسورة ق تسمى ايضا سورة الباسقات • و سورة اقتربت تسمى ايضا القمر و المبيضة لانها تبيّض وجه صاحبها يوم تسوّد الوجوه • وسورة الرحمٰن تسمى ايضا عروس القرآن • وسورة المجادلة تسمى في مصحف ابيّ الظهار • وسورة الحشر تسمى ايضا سورة بني النضير • و الممتحنة بفتح الحاء وقد تكسر تسمى ايضا سورة الامتحان • وسورة المودّة وسورة الصف تسمى ايضا سورة الحواريين • و سورة الطلاق تسمى ايضا سورة النساء القصرى • و سورة التحريم تسمى ايضا سورة التحرم و سورة لم تحرم • و سورة تبارك تسمى ايضا سورة الملك و المانعة و المنّاعة و الواقية • و سورة سال تسمى المعارج • و سورة الواقع و عم تسمى النبأ و التساؤل و المعصرات • و سورة لم يكن تسمى سورة اهل الكتاب و سورة القيّمة و سورة البينة وسورة البرية و سورة الانفكاك • وسورة ارأيت تسمى سورة الدين • وسورة الماعون و الكافرون تسمى المقشقشة و سورة العبادة • و سورة النصر تسمى سورة التوديع • و سورة تبت تسمى سورة المسد • و سورة الاخلاص تسمى سورة الاساس • و سورتا الفلق و الناس تسميان المعوذتين بكسر الواو و المقشقشتين كذا في الاتقان • و في الصراح المشقشقتان سورة الكافرون و سورة الاخلاص •

الاسوارية فرقة من المعتزلة اصحاب الاسواري وافقوا النظامية فيما ذهبوا اليه و زادوا عليهم ان الله لا يقدر على ما اخبر بعدمه او علم عدمه و الانسان قادر عليه لان قدرة العبد صالحة للضدين على سواء فاذا قدر على احدهما قدر على الآخر كذا في شرح المواقف •

السهر بفتح السين و الهاء في اللغة اليقظة و عند الاطباء هو اليقظة المفرطة اى المتجاوزة عن الحد الطبيعي • و السهر السباتي و السبات السهري قد سبق ذكرهما في فصل التاء المثناة الفوقانية •

[**السبر** بالكسر و بالباء الموحدة و قيل بالفتح و الياء المثناة كما يجيء بعد هذا و يقال له التقسيم هو حصر الاوصاف في الاصل و الغاء بعض التيقن الباقي للعلة كما يقال علة حرمة الخمر اما الاسكار او كونه ماء العنب المجموع و غير الماء و غير الاسكار لا يكون علة بالطريق الذي يفيد ابطال علة الوصف فتيقن الاسكار للعلة كذا في الجرجاني •]

السير بالفتح و سكون الياء عند اهل التصوف و اهل الوحدة يطلق بالاشتراك على معنيين درمجمع السلوك در بيان معني سلوك مي آرد سير دو نوع است سير الى الله و سير في الله سير الى الله نهايت دارد و اهل تصوف گويند سير الى الله آنست كه سالك چندان سير كند كه خدايرا بشناسد و چون خدايرا شناخت سير تمام شد و ابتداي سير في الله حاصل شد پس سير الي الله را غايت و نهايت است و سير في الله بي انتها • و اهل وحدت گويند سير الي الله آنست كه سالك چنداني سير كند كه

يقين بدانند كه وجود يكي است بيش نيست وجز وجود خداي تعالي وجودي ديگر نيست وابن لجز حصول فنا و فناي فنا حاصل نشود و سير في الله نزد اهل تصوف آنست كه سالك بعد شناختن خداي چنداني ديگر سير كند كه تمام صفات و اسامي و علم و حكمت خداي كه بسيار اند بلكه بي نهايت در يابد و تا زنده باشد هم درين كار باشد ، و نزد اهل وحدت آنست كه سالك بعد حصول سير الى الله ديگر چنداني سير كند كه تمام حكمتهاي جواهر اشيا كماهي بداند و به بيند ، و بعضي گويند سير في الله امكان ندارد چراكه عمر اندك و علم و حكمت خداي بيشمار و بعضي گويند امكان دارد چراكه استعداد آدمي متفاوت است استعداد بعضي چون قوي باشد ممكن است كه همه دريابد انتهى ، وفي حاشية جدي على حاشية البيضاوي في تفسير سورة الفاتحة اعلم ان المحققين قالوا ان السفر سفران سفر الى الله وهو منتناه لانه عبارة عن العبور على ما سوى الله واذا كان ما سوى الله متناهيا فالعبور عليه متناه وسفر في الله وهو غير متناه لان نعوت جماله و جلاله غير متناهية لا يزال العبد يترقى من بعضها الى بعض وهذا اول مرتبة حق اليقين كذا قال الفاضل ، و در توضيح المذاهب آرد سير الى الله وقتي منتهي شود كه باديهٔ وجود بقدم صدق يكباركي قطع كند وسير في الله آنگاه متحقق شود كه او سبحانه تعالى بنده را بعد از فناي مطلق ذاتي مطهر از آلايش حدثان ارزاني فرمايد تا بدان در عالم اتصاف باوصاف الهي و تخلق باخلاق رباني ترقي كند ، وعند الاصوليين و اهل النظر هو من مسالك اثبات العلة و يسمى بالسير و التقسيم ايضا وبالتقسيم ايضا وبالترديد ايضا فالتسمية بالسير فقط او بالتقسيم فقط او بالترديد فقط اما تسمية الكل باسم الجزء و اما اكتفاء عن التعبير عن الكل بذكر الجزء كما تقول قرأت الم و تريد سورة مسماة بذلك ويفسر بانه حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة للعلية في عدد ثم ابطال علية بعضها لتثبت علية الباقي وعند التحقيق الحصر راجع الى التقسيم و السير الى الابطال [وحاصلة ان تتفحص اولا اوصاف الاصل اي المقيس عليه و يردد بان علة الحكم فيه هل هذه الصفة او تلك او غير ذلك ثم تبطل ثانيا علة كل صفة من تلك الصفات حتى يبقى وصف واحد فيستقر و يتعين للعلية فيستفاد من تفحص اوصاف الاصل و ترديدها لعلية الحكم و بطلان الكل دون واحد منها ان هذا الوصف علة للحكم دون الاوصاف الباقية كما يقال علة حرمة الخمر اما الاتخاذ من العنب او الميعان او اللون المخصوص او الطعم المخصوص او الريح المخصوص او الاسكار لكن الاول ليس بعلة لوجوده في الدبس بدون الحرمة وكذلك البواقي ماسوى الاسكار فتعين الاسكار لعلية الحرمة في الخمر هكذا في شرح التهذيب لعبد الله اليزدي] ، فان قيل المفروض ان الاوصاف كلها صالحة لعلية ذلك الحكم و الابطال نفي لذلك لان معناه بيان عدم صلوح البعض فتناقض ، قلنا المراد بصلوح الكل صلوحه في بادئ الراي و بعدم صلوح البعض عدمه بعد التأمل و التفكر فلا تناقض ، وبالجملة فالسير و التقسيم هو حصر الاوصاف الصالحة للعلية في بادئ الراي ثم ابطال بعضها بعد النظر و التأمل كما تقول في

قياس الشرك على البرفي الربوية بحثت عن اوصاف البرفما وجدت ثمه علة للربوية في بادي الراي الا الطعم او القوت او الكيل لكن الطعم او القوت لا يصلح لذلك عند التأمل فتعين الكيل [لان الاشياء التي يوجد فيها الطعم و التي يحصل منها القوت من اعظم وجوه المنافع لانها اسباب بقاء الحيوان و وسائل حيوة النفوس فالسبيل في امثالها الاطلاق بابلغ الوجوه و الاباحة با وسع طرائق التحصيل لشدة الاحتياج اليها و كثرة المعاملات فيها دون التضييق فيها لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر و لا يريد بكم العسروقوله تعالى و ما جعل عليكم في الدين من حرج و قوله عليه السلام لعليّ و معاذ حين ارسلهما الى اليمن يسّرا و لاتعسّرا و لقول المجتهدين المشقة تجلب التيسير هكذا في الهداية و حواشيه] و هناك مقامان احدهما بيان الحصر و يكفي في ذلك ان يقول بحثت فلم اجد سوى هذه الاوصاف و يصدّق لان عدالته و تدينه مما يغلب ظن عدم غيره اذ لو وجد لما خفي عليه او لان الاصل عدم الغير و حينئذ للمعترض ان يبين وصفا آخر و على المستدل ان يبطل عليته و الا لما ثبت الحصر الذي ادعاه و ثانيهما ابطال علية بعض الاوصاف و يكفي في ذلك ايضا الظن و ذلك بوجوه الاول الالغاء وهو بيان ان الحكم بدون هذا الوصف موجود في الصورة الفلانية فلو استقل بالعلية لانتفى الحكم بانتفائه و الثاني كون الوصف طرديا اي من جنس ما علم الغاؤه مطلقا في الشرع كالاختلاف بالطول و القصر او بالنسبة الى الحكم المبحوث عنه كالاختلاف بالذكورة و الانوثة في العتق و الثالث عدم ظهور المناسبة فيكفي للمستدل ان يقول بحثت فلم اجد له مناسبة و يصدّق في ذلك لعدالته • و الحنفية لا يتمسكون بهذا المسلك و يقولون الترديد ان لم يكن حاصرا لا يقبل و ان كان حاصرا بان يثبت عدم علية غير هذه الاشياء التي و رد فيها بالاجماع مثلا بعد ما ثبت تعليل هذا النص يقبل كاجماعهم على ان العلة للولاية اما الصغر او البكارة فهذا اجماع على نفي ما عداهما هذا كله خلاصة ما في التلويح و العضدي و حواشيهما •

التسيير نزد منجمان نام عملي است و بيانش در لفظ حد در فصل دال مهمله ارباب حاي مهمله گذشت •

السير بكسر الاول وفتح الثاني جمع سيرة و السيرة هي اسم من السير ثم نقلت الى الطريقة ثم غلبت في الشرع على طريقة المسلمين في المعاملة مع الكافرين و الباغين و غيرهما من المستأمنين و المرتدين و اهل الذمة كذا في البرجندي و جامع الرموز • و في فتح القدير السير غلب في عرف الشرع على الطريق المأمور به في غزو الكفار • و في الكفاية السير جمع سيرة و هي الطريقة في الامور و في الشرع يختص بسير النبي عليه السلام في المغازي • و في المنشور السير جميع سيرة و قد يراد بها قطع الطريق و قد يراد بها السنة في المعاملات يقال سار ابوبكر رضي الله عنها بسيرة رسول الله صلى الله عليه و سلم و سميت المغازي سيرا لان اول امورها السير الى الغزو و ان المراد بها في قولنا كتاب السير سير الامام و معاملاته مع الغزاة و الانصار

و الكفار ◦ وذكر في المغرب انها غلبت في الشرع على امور المغازي و ما يتعلق بها كالمناسك على امور الحج انتهى ◦

السيارة هي الكواكب السبعة الزحل و المشتري و المريخ و الشمس و الزهرة وعطارد و القمر و يسمي بالسيّارات ايضا [و بعضهم جمعها في بيت واحد ◦ شعر ◦ هفت كوكب كه هستي عالم را ◦ گاه ز ايشان نظام و گاه خلل ◦ قمراست وعطارد و زهره ◦ شمس و مريخ و مشتري و زحل ◦]

فصل السين المهملة * **السادسة** بالدال المهملة عند المنجمين و اهل الهيئة هي سدس عشر الخامسة ◦

التسديس شش گوشه كردن و شش كردن و در اصطلاح منجمين واقع شدن ستاره ببرج سيوم از ستارۀ ديگر كما في المنتخب و يجيئ في لفظ النظر ◦

المسدس على صيغة اسم المفعول من باب التفعيل عند المحاسبين و المهندسين سطح يحيط به ستة اضلاع متساوية فان لم تكن متساوية يسمى بذي ستة اضلاع و عند اهل التكسير هو وفق مشتمل على ستة و ثلثين مربعا صغيرا و يسمى بمربع ستة في ستة و بالوفق السداسي ايضا و عند الشعراء يطلق على قسم من المسمط و يجيئ في فصل الطاء المهملة ◦

السلاسة بالفتح مرادف هشاشت است و مقابل لزوجت چنانچه درفصل جيم ازباب لام خواهد آمد ونزد شعرا آنست كه در نظم رواني بحدى بود كه در اداي آن هيچ گرنتگي نبود از جهت لفظ كذا في جامع الصنائع و اين سلاست نظم است و برين قياس سلاست نثر كما لا يخفى ◦

السياسة بالكسر و المثناة التحتانية مصدر ساس الوالي الرعية اي امرهم و نهاهم كما في القاموس و غيره فالسياسة استصلاح الخلق بارشادهم الى الطريق المنجي في الدنيا و الآخرة فهي من الانبياء على الخاصة و العامة في ظاهرهم و باطنهم ومن السلاطين و الملوك على كل منهم في ظاهرهم ومن العلماء ورثة الانبياء في باطنهم لا غير كما في المفردات و غيرها كذا في جامع الرموز في حد الزنا في كتاب الحدود ◦ وفي البحر الرائق في آخر كتاب الحدود و رسمت السياسة بانها القانون الموضوع لرعاية الآداب و المصالح و انتظام الاموال [وفي كليات ابي البقاء ما حاصله ان السياسة المطلقة هي اصلاح الخلق بارشادهم الى الطريق المنجي في العاجل و الآجل على الخاصة و العامة في ظواهرهم و بواطنهم و هي انما تكون من الانبياء و تسمى سياسة مطلقة لانها في جميع الخلق و في جميع الاحوال او لانها مطلقة اي كاملة من غير افراط و تفريط و اما من السلاطين و امرائهم فانما تكون على كل منهم في ظواهرهم ولا تكون الا منجية في العاجل لانها عبارة عن اصلاح معاملة عامة الناس فيما بينهم و نظمهم في امور معاشهم و تسمى سياسة مدنية و اما من العلماء الذين هم ورثة الانبياء حقا على الخاصة في بواطنهم

لا تظهر اي لا تكون على العامة لان اصلاحهم مبني على الشوكة الظاهرة و السلطنة القاهرة و ايضا لا تكون على الخاصة في ظواهرهم لانها ايضا منوطة بالجبر و القهر و تسمى سياسة نفسية ، و تقال ايضا على تدبير المعاش باصلاح احوال جماعة مخصوصة على سنن العدل و الاستقامة و تسمى سياسة بدنية] و السياسة نوعان النوع الاول سياسة عادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر فهي من الشريعة علمها من علمها و جهلها من جهلها و قد صنف الناس في السياسة الشرعية كتبا متعددة و النوع الآخر سياسة ظالمة فالشريعة تحرمها انتهى ، و السياسة المدنية من اقسام الحكمة العملية و تسمى بالحكمة السياسية و علم السياسة وسياسة الملك و الحكمة المدنية [وهو علم تعلم منه انواع الرياسة و السياسات و الاجتماعات المدنية و احوالها و موضوعه المراتب المدنية و احكامها و الاجتماعات الفاضلة و الردية و وجه استبقاء كلواحد منها و علة زواله و وجه انتقاله و ما ينبغي ان يكون عليه الملك في نفسه و حال اعوانه و امر الرعية و عمارة المدن ، و هذا العلم وانكان الملوك و اعوانهم احوج اليه فلايستغني عنه احد من الناس لان الانسان مدني بالطبع و يجب عليه اختيار المدينة الفاضلة مسكنا و الهجرة عن الردية و ان يعلم كيف ينفع اهل مدينته و ينتفع بهم و انما يتم ذلك بهذا العلم ، و كتاب السياسة لارسطاطاليس الى الاسكندر يشتمل على مهمات هذا العلم و كتاب آراء المدينة الفاضلة لابي نصر الفارابي جامع لقوانينه كذا في ارشاد القاصد ،]

فصل الطاء المهملة * السرطان بفتح السين و الراء اسم حيوان ، و اسم برج وهو الذي اذ اوصلته الشمس بحركتها الخاصة مالت الى الجنوب ، و اسم مرض قال في بحر الجواهر هو ورم متقرح متولد من مواد سوداوية محترقة انصبت الى ذلك العضو في ملآت العروق التي حوله سمي به للمشاكلة لان وسطه يشبه جوف السرطان و العروق التي حوله تشبه بارجله و ايضا هو يتشبث بالعضو كما يتشبث السرطان بما يمسكه ، و في الموجز السرطان منه ما هو متقرح و منه ما هو غير متقرح و الفرق بينه و بين الصلابة ان الورم السوداوي ان كان مداخلا في العضو مؤلما ذا اصول ناشبة في الاعضاء يسمى سرطانا و ان كان مداخلا غير مؤلم يسمى صلابة ، و في الاقسرائي الصلابة بارد المجسة كمد اللون عادم الحس و السرطان له اقل من الحرارة في المجسة يبتدي ورما مثل اللوزة او اصغر ثم يتزايد على الايام وشكله مستدير و اذا اخذ تظهر عليه عروق حمر و صفر و خضر شبيهة بارجل السرطان و لونه اكمد من السرطان ،

السفسطة بالفاء و بعدها سين كبعثرة عند المنطقيين هي القياس المركب من الوهميات و قيل القياس المركب من المشبهات بالواجبة القبول يسمى قياسا سوفسطائيا و يجيء في لفظ المغالطة في فصل الطاء من باب الغين المعجمة ، ويطلق لفظ السوفسطائية على فرقة ينكرون الحسيات و البديهيات وغيرها [قالوا الضروريات بعضها حسيات و الحس يغلط كثيرا كالاحول يرى الواحد اثنين و الصفراوي

يجد الحلو مرا و السوداوي يجد المرحلوا و الشخص البعيد عن الشيء يراه صغيرا و الراكب على السفينة يرى الساحل متحركا و الماشي يرى القمر ذاهبا و هكذا كثير فلا جزم بان ايهم يعرف حقا و ايهم باطلا ٭ و البديهيات قد كثرت فيها اختلافات الآراء و اعتراضات العقلاء وكلهم يجزم بحقية قوله و يجزم ببطلان اقوال مخالفيه فكيف يقطع بان هذا صادق و ذلك كاذب و النظريات فرع الضروريات لانها انما تستفاد من الضروريات دفعا للزوم التسلسل او الدور نفسادها فسادها و لهذا ما من نظري الا و قد وقع فيه اختلاف العقلاء و تناقض الآراء فحينئذ لا وثوق بالعيان و لا رجحان للبيان فوجب التوقف فلذا قال بعضهم ان الاشياء اوهام و بعضهم انها تابعة للاعتقاد و بعضهم انها مشكوكات هكذا في شرح عقائد النسفي و حواشيه] و تنشعب الى ثلث فرق اولها اللاادرية و هم القائلون بالتوقف في وجود كل شيء و علمه قالوا ظهر من كلام القادحين في الحسيات و القادحين في البديهيات تطرق التهمة الى الحاكم الحسي و العقلي فوجب التوقف في الكل فاذا قيل لهم لقد قطعتم في هذه القضية فقد ناقضتم كلامكم بكلامكم قالوا كلامنا هذا لا يفيدنا قطعا فيتناقض كما توهمتم بل يفيدنا شكا فنا شاك و شاك ايضا في اني شاك و هلم جرا فلا تنتهي الحال الى قطع شيء اصلا فيتم مقصودنا بلاتناقض ٭ و ثانيتها العنادية و هم الذين يعاندون و يدعون انهم جازمون بان لا موجود اصلا فهم ينكرون ثبوت الحقائق و تميزها في انفسها في نفس الامر مطلقا بتبعية الاعتقاد و بدونه فالحقائق عندهم كسراب يحسبه الظمآن ماء و ليس لها ثبوت اصلا و يرد عليهم انكم جزمتم بانتفاء الاحكام فناقضتم كلامكم ٭ و ثالثتها العندية و هم قائلون بان حقائق الاشياء تابعة للاعتقادات دون العكس فهم ينكرون ثبوتها و تميزها في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقادنا اي لو قطع النظر عن الاعتقادات ارتفعت الحقائق بالمرة لعدم بقاء تميز بعضها عن بعض لكنهم يقولون بثبوتها و تقررها بتبعية الاعتقاد و توسطها كالمسائل الاجتهادية عند من يقول كل مجتهد مصيب فعلى هذا السوفسطائية قوم لهم نحلة و مذهب تنشعبون الى هذه الطوائف الثلث ٭ و قيل لا يمكن ان يكون في العالم قوم عقلاء ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه فان سوفا بلغة اليونانيين اسم للعلم واسطا اسم للغلط فسوفسطا معناه علم الغلط كما ان فيلا بلغتهم اسم للمحب و سوفا اسم للعلم و فيلسوف معناه محب العلم ثم عُرّب هذان اللفظان و اشتق منهما السفسطة و الفلسفة و السفسطي و الفلسفي منسوبان اليهما هكذا يستفاد من شرح المواقف في آخر المرصد الرابع من الموقف الاول و غيره ٭

السقوط بالقاف در لغت افتادن بچه نا تمام از شكم كما في المنتخب و نزد منجمان عبارت است از غروب منزلى كما يجيء في لفظ الطلوع في فصل العين من باب الطاء المهملة ٭ و اطبا آنرا بر صرع اطلاق كنند ٭

[**اسقاط الاضافات و اسقاط الاعتبارات** هو اعتبار احدية الذات في كل الذوات و هو التوحيد

الطريقين كما قال بعضهم • بيت • نكو گوئي نكو گفته است بالذات • كه التوحيد اسقاط الاضافات • كذا في الاصطلاحات الصوفية •]

مسقط بالحجر بكسر القاف عند المهندسين يطلق على موقع عمود خارج من اعلى الشكل على قاعدته • و قد يطلق على الارتفاع ايضا مجازا لانه بالحقيقة هو موقع العمود المذكور لانه قد علم بالتجربة ان الاثقال مائلة طبعا الى مركز العالم على سمت خط يكون عمودا على سطح الافق و ذلك يكون ايضا عمودا على السطح الموازي للافق فان اسقط عن رأس ذلك المرتفع حجر كان موضع سقوطه على ذلك السطح هو موقع ذلك العمود كذا في شرح خلاصة الحساب •

المسمط مشتق است از تسميط و آن در لغت مرواريد در رشته كشيدن است و در صنائع چنانست كه شاعر مصراعي چند گويد كه متفق باشند در وزن و قافيه و در آخر مصراع اخير كه متفق است در وزن قافيهٔ اصلي بيارد كه بناي شعر بران كرده است خواه قافيهٔ اصلي موافق قافيهٔ مطلع باشد يا نباشد و اين مصاريع چند را سمطي نهد بعده همبران شمار ابيات ديگر نويسد غير قافيهٔ مسمط اول مگر در مصراع اخير كه قافيهٔ مسمط اول آوردن دران شرط است و اين را نيز سمطي نهد و همبرين نمط شعر تمام كند و اين كم از چهار روا نيست و بيش از ده لطافت ندارد پس برين تقدير هفت قسم ميشود مربع و مخمس و مسدس و مسبع و مثمن و متسع و معشر • مثال مربع سمط اول • شعر • اي لب لعل تو بطعم شكر • وي رخ خوب تو بنور قمر • وي قد رعناي تو سرو دگر • خاطرم آشفته بهر سه نگر • سمط ثاني • شعر • چون لب تو نيست شكر در جهان • ماه نتابد چو تو در آسمان • سرو نخيزد چو تو در بوستان • اي بلطافت ز همه خوبتر • درين مثال قافيهٔ اصلي موافق قافيهٔ مطلع است • مثال ديگر كه در وي قافيهٔ اصلي مخالف قافيهٔ مطلع است • شعر • ز آمدن نو بهار باغ چو بتخانه شد • گشت رخ گل چو شمع باد چو پروانه شد • پيشهٔ بلبل كنون گفتن افسانه شد • گل ز خوشي پاره كرد بر تن خود پيرهن • ابر بوقت بهار چونكه كشود است كف • ژاله نگر چون گهر لاله سراسر صدف • نالهٔ مرغان شده بر فلك از هر طرف • باغ شده چون صنم باد شده چون شمن • و همبرين قياس مسمط مخمس كه درو پنج مصراع را سمطي نهند و مسدس كه درو شش مصراع را سمطي كنند و على هذا القياس •

المسمط المختصر نزد شعرا چنانست كه بيت را چهار قسم كند و سه قسم را مسجع آرد و در قسم چهارم كلمهٔ چند را رديف سازد و در هر بيت در قسم چهارم همان كلمات بيارد مثاله • شعر • هر چند گنه كارم بسيار گنه دارم • اميد تو نگذارم بخشا ز كرم يارب • هر چند تبه كردم پيوسته گنه كردم • جمله ز سفه كردم بخشا ز كرم يارب • ماندم ز همه واپس گيرم كه نيرزم خس • چون جز تو ندارم كس بخشا بكرم يارب • كذا في جامع الصنائع [وقال السيد الشريف في الاصطلاحات التسميط هو تصيير كل بيت اربعة اقسام

ثلثتها على سجع واحد مع مراعاة القافية في الرابع الى ان تنقضي القصيدة كقوله * شعر * وحرب وزدت و ثغر سددت * و علج شددت عليه الحبالا * و مال حويت وخيل حميت وضيف قريت يخاف الوكالا الى آخر القصيدة [* وبعضي كسان مسمط را مسجع گفته اند چنانچه صاحب مجمع الصنائع گفته که مسجع عبارت ازان است که شاعری بیتی را بچهار قسم متساوي کند و بعد رعایت سه سجع بر قافیهٔ واحد چهارم اصلي بیارد که بناي شعربران است چنانچه مولانا عبد الرحمن جامي میفرماید * غزل *

* از خار خارعشق تو در سینه دارم خار ها * هردم شگفته برتنم زان خارها گلزار ها *
* ازبس فغان وشیونم چنگست خم گشته تنم * اشک آمده تا دامنم ازهرمژه چون تار ها *
* روجانب بستان نگن کز شوق توگل درچمن * صد چاک کرده پیرهن شسته بخون رخسارها *
* گرسوي باغ آري گذر سرو و صنوبر را نگر * هر سو پی نظاره سر بر کرده ازدیوار ها *
* تودادي دل با هرکسي من مردم از غیرت بسي * یکبار میرد هرکسی بیچاره جامي بار ها *

پستر دانستني است که اقسام سجع سه معروف است و روا بود که زیاده برسه بود چنانچه عبد الواسع جبلي گفته و هفت قسم را بریک قافیه نموده و هشتم برقافیهٔ اصلي آورده که بناي شعربران نموده است * شعر * یا صاحبي اُنشِ الخبر زان سرو قد سیمبر * کز عشق اوگشتم سمرتشنه لب وخسته جگر * برکنده جان افگنده سربا کام خشک و چشم تر * کرده زغم زیروزبر دنیاودین وجان وتن * آمد بچشم هر نفس عالم زعشقش چون قفس * بی اومرا فریاد رس شبها خیال اوست بس * تا چند باشم چون جرس بی اوخروشان از هوس * هرگز مبادا حال کس در عشق چون احوال من * تا من برین مفتون شدم آگه نهٔ تا چون شدم * بادیدهٔ پر خون شدم با قامت چون نون شدم * با محنت ذوالنون شدم وز دست خود بیرون شدم * سرگشته چون مجنون شدم گرد جهان بی خویشتن * دارم زبس نیرنگ او دل چون دهان تنگ او * آواز دل چون سنگ او وز ناز و خشم وجنگ او * تا کي چو زیرچنگ او زاري کنم از خنگ او * وز عارض گلرنگ او چون گل دریده پیرهن * دروصل و هجر و عیش وغم در جان وچشمم تف و نم * در لعل و جزعش نوش وسم در روي وپشتم چین و خم * هرگز ندیدمي در عجم ني نیزخواهي دیدهم * چون او بچالاکي صنم چون من بغمناکي شمن * بي یاد او دم نشمرم جز راه مهرش نسپرم * بي او همه درننگرم با عاشقي آن دلبرم * ازبسکه رنج وغم خورم چاک است جامه دربرم * خاک است دائم برسرم پیش صفي الدین حسن * الى آخر القصيدة انتهى من مجمع الصنائع]

فصل العين * السبع المثاني هي سورة الفاتحة وقد مروجه تسميتها في لفظ السورة وقيل هي عبارة عن سبع سور وهي من الفاتحة الى الانفال وقيل هي اسم القرآن * وعند اهل السلوك يشار بسبع المثاني الى خد المحبوب كذا في كشف اللغات * و السبع الطوال قد عرفت معناه في لفظ السورة

في فصل الراء المهملة *

السابعة عند المنجمين هي سدس عشر السادسة *

المسبع صيغة اسم المفعول من باب التفعيل عند المهندسين سطح تحيط به سبعة اضلاع متساوية فان لم تكن متساوية فتسمى باسم العام وهو ذو سبعة اضلاع * وعند اهل التكسير وفق مشتمل على تسعة واربعين مربعا صغيرا ويسمى بمربع سبعة في سبعة ايضا وبالوفق السباعي ايضا * وعند الشعراء يطلق على قسم من المسمط وقد سبق في فصل الطاء *

السبعية فرقة من غلاة الشيعة لقبوا بذلك لانهم زعموا ان النطقاء بالشريعة اي الرسل سبع آدم ونوح و ابراهيم وموسى وعيسى ومحمد ومحمد المهدي سابع النطقاء وبين كل اثنين من النطقاء سبعة ائمة يتممون شريعة ولا بد في كل شريعة من سبعة بهم يقتدى امام يودي عن الله حجة يودي عن ذلك الامام ويحمل عليه ويحتج به له وذو مصة يمص اي يأخذ العلم من الحجة وابواب وهم الدعاة فداع اكبرهم وهو لرفع درجات المؤمنين وداع ما ذون يأخذ العهود على الطالبين من اهل الظاهر فيدخلهم في ذمة الامام ويفتح لهم باب العلم والمعرفة ومكلب قد ارتفعت درجته في الدين لكن لم يؤذن له في الدعوة بل في الاحتجاج على الناس فهو يحتج ويرغب الى الداعي ومؤمن يتبعه اي يتبع الداعي وهو الذي اخذ عليه العهد وآمن وايقن بالعهد ودخل في ذمته وحزبه * قالوا ذلك الذي ذكرنا كالسموات والارضين والبحار وايام الاسبوع والكواكب السيارة وهي المدبرات امرا كل منها سبعة كما هو المشهور * واصل دعوتهم على ابطال الشرائع لان الغبارية وهم طائفة من المجوس راموا عند شوكة الاسلام تاويل الشرائع على وجه يعود الى قواعد اسلافهم ليوجب ذلك اختلافا في الاسلام * ورئيسهم في ذلك حمدان قرمط وقيل عبد الله بن ميمون القداح ولهم في الدعوة واستدراج الضعفاء مراتب الزرق وهو تفرس حال المدعو هل هو قابل للدعوة ام لا ولذا منعوا دعوة من ليس قابلا لها ومنعوا التكلم في بيت فيه سراج اي موضع فيه فقيه او متكلم ثم التأنيس باستمالة كل واحد من المدعوين بما يميل اليه هواه وطبعه من زهد وخلاعة فان كان يميل الى الزهد زينه في عينه وقبح نقيضه وان كان يميل الى الخلاعة زينها وقبح نقيضها حتى يحصل له الانس ثم التشكيك في اركان الشريعة ثم التدليس وهو دعوى موافقة اكابر الدين والدنيا لهم حتى يزداد ميله ثم التأسيس وهو تمهيد مقدمات يسلمها المدعو وتكون سائقة له الى ما يدعوه اليه من الباطل ثم الخلع وهو الطمأنينة الى اسقاط الاعمال البدنية ثم السلخ من الاعتقادات الدينية وحينئذ يأخذون في الاباحة والحث على استعمال اللذات وتاويل الشرائع كقولهم الوضوء عبارة عن موالاة الامام والتيمم هو الاخذ من المأذون عند غيبة الامام الذي هو الحجة والصلوة عبارة عن الناطق اي الرسول والاحتلام عبارة عن افشاء شيء من اسرارهم الى من ليس هو اهله بغير قصد

ثلثها على سجع واحد مع مراعاة القافية في الرابع الى ان تنقضي القصيدة كقوله * شعر * وحرب وردت و ثغر سددت * و علم شددت عليه الحبالا * و مال حويت وخيل حميت وضيف قريت يخاف الموكلا الى آخر القصيدة [* وبعضي كسان مسمط را مسجع گفته اند چنانچه صاحب مجمع الصنائع گفته كه مسجع عبارت ازان است كه شاعري بيتي را بچهار قسم متساوي كند و بعد رعايت سه سجع بر قافية واحد چهارم اصلي بيارد كه بناي شعر بران است چنانچه مولانا عبد الرحمن جامي ميفرمايد * غزل *

* از خار خار عشق تو در سينه دارم خارها * هردم شگفته بر تنم زان خارها گلزارها *

* از بس فغان و شيونم چنگست خم گشته تنم * اشک آمده تا دامنم از هر مژه چون تارها *

* رو جانب بستان مكن كز شوق تو گل در چمن * صد چاک كرده پيرهن شسته بخون رخسارها *

* گر سوي باغ آري گذر سرو و صنوبر را نگر * هر سو پي نظاره سر بر كرده از ديوارها *

* تو دادي دل با هر كسي من مردم از غيرت بسي * يكبار ميرد هر كسي بيچاره جامي بارها *

پس تر دانستني است كه اقسام سجع سه معروف است و روا بود كه زياده بر سه بود چنانچه عبد الواسع جبلي گفته و هفت قسم را بر يك قافيه نموده و هشتم بر قافية اصلي آورده كه بناي شعر بران نموده است * شعر * يا صاحبي أنشِ الخبر زان سرو قد سيمبر * كز عشق او گشتم سمر تشنه لب و خسته جگر * بر كنده جان انگنده سر با كام خشك و چشم تر * كرده زغم زيرو زبر دنيا و دين و جان و تن * آمد بچشم هر نفس عالم زعشقش چون قفس * بي او مرا فرياد رس شبها خيال اوست بس * تا چند باشم چون جرس بي او خروشان از هوس * هرگز مبادا حال كس در عشق چون احوال من * تا من برين مفتون شدم آگه نئه تا چون شدم * با ديدهٔ پر خون شدم با قامت چون نون شدم * با محنت ذو النون شدم و ز دست خود بيرون شدم * سر گشته چون مجنون شدم گرد جهان بي خويشتن * دارم زبس نيرنگ او دل چون دهان تنگ او * آواز دل چون سنگ او وز ناز و خشم و جنگ او * تا كي چو زير چنگ او زاري كنم از خنگ او * وز عارض گلرنگ او چون گل دريده پيرهن * در وصل و هجر و عيش و غم در جان و چشم تف و نم * در لعل و جزعش نوش و سم در روي و پشتم چين و خم * هرگز نديدي در عجم ني نيز خواهي ديدهم * چون او بچالاكي صنم چون من بغمناكي شمن * بي ياد او دم نشمرم جز راه مهرش نسپرم * بي او همه در ننگرم با عاشقي آن دلبرم * از بسكه رنج و غم خورم چاک است جامه دربرم * خاك است دائم برسرم پيش صفي الدين حسن * الى آخر القصيدة انتهى من مجمع الصنائع]

فصل العين * السبع المثاني هي سورة الفاتحة وقد مروجه تسميتها في لفظ السورة وقيل هي عبارة عن سبع سور وهي من الفاتحة الى الانفال وقيل هي اسم القرآن * وعند اهل السلوك يشار بسبع المثاني الى خد المحبوب كذا في كشف اللغات * و السبع الطوال قد عرفت معناه في لفظ السورة

في فصل الراء المهملة *

السابعة عند المنجمين هي سدس عشر السادسة *

المسبع صيغة اسم المفعول من باب التفعيل عند المهندسين سطح تحيط به سبعة اضلاع متساوية فان لم تكن متساوية فتسمى باسم العام وهو ذو سبعة اضلاع * وعند اهل التكسير وفق مشتمل على تسعة واربعين مربعا صغيرا ويسمى بمربع سبعة في سبعة ايضا وبالوفق السباعي ايضا * وعند الشعراء يطلق على قسم من المسمط وقد سبق في فصل الطاء *

السبعية فرقة من غلاة الشيعة لقبوا بذلك لانهم زعموا ان النطقاء بالشريعة اي الرسل سبع آدم ونوح و ابراهيم وموسى وعيسى ومحمد و محمد المهدي سابع النطقاء و بين كل اثنين من النطقاء سبعة ائمة يتممون شريعة ولا بد في كل شريعة من سبعة بهم يقتدى امام يودي عن الله حجة يودي عن ذلك الامام و يحمل عليه و يحتج به له و ذو مصة يمص اي يأخذ العلم من الحجة و ابواب و هم الدعاة فداع اكبرهم وهو لرفع درجات المؤمنين و داع ما ذون يأخذ العهود على الطالبين من اهل الظاهر فيدخلهم في ذمة الامام و يفتح لهم باب العلم و المعرفة و مُكلِّب قد ارتفعت درجته في الدين لكن لم يؤذن له في الدعوة بل في الاحتجاج على الناس فهو يحتج و يرغب الى الداعي و مؤمن يتبعه اي يتبع الداعي و هو الذي أخذ عليه العهد و آمن و ايقن بالعهد و دخل في ذمته و حزبه * قالوا ذلك الذي ذكرنا كا لسموات و الارضين و البحار و ايام الاسبوع و الكواكب السيارة و هي المدبرات امرا كل منها سبعة كما هو المشهور * و اصل دعوتهم على ابطال الشرائع لان الغبارية و هم طائفة من المجوس راموا عند شوكة الاسلام تاويل الشرائع على وجه يعود الى قواعد اسلا فهم ليوجب ذلك اختلافا في الاسلام * و رئيسهم في ذلك حمدان قرمط و قيل عبد الله بن ميمون القداح و لهم في الدعوة و استدراج الضعفاء مراتب الزرق و هو تفرس حال المدعو هل هو قابل للدعوة ام لا ولذا منعوا دعوة من ليس قابلا له و منعوا التكلم في بيت فيه سراج اي موضع فيه فقيه او متكلم ثم التأنيس باستمالة كل واحد من المدعوين بما يميل اليه هواه وطبعه من زهد و خلاعة فان كان يميل الى الزهد زيّنه في عينه و قبّح نقيضه و ان كان يميل الى الخلاعة زيّنها و قبّح نقيضها حتى يحصل له الانس ثم التشكيك في اركان الشريعة ثم التدليس و هو دعوى موافقة اكابر الدين و الدنيا لهم حتى يزداد ميله ثم التأسيس وهو تمهيد مقدمات يسلمها المدعو و تكون سائقة له الى ما يدعوه اليه من الباطل ثم الخلع و هو الطمأنينة الى اسقاط الاعمال البدنية ثم السلخ من الاعتقادات الدينية و حينئذ يأخذون في الاباحة و الحث على استعمال اللذات و تاويل الشرائع كقولهم الوضوء عبارة عن موالاة الامام و التيمم هو الاخذ من المأذون عند غيبة الامام الذي هو الحجة و الصلوٰة عبارة عن الناطق اي الرسول و الاحتلام عبارة عن افشاء شيئ من اسرارهم الى من ليس هو اهله بغير قصد

منه و الغسل تجديد العهد و الزكوة تزكية النفس بمعرفة ماهم عليه من الدين و الكعبة النبي و الباب علي و الصفا هو النبي و المروة علي و الميقات الايناس و التلبية اجابة المدعو و الطواف بالبيت سبعا موالاة الائمة السبعة و الجنة راحة الابدان عن التكاليف و النار مشقتها بمزاولة التكاليف الى غير ذلك من خرافاتهم ‌٭ اعلم انهم كما يلقبون بالسبعية كذلك بالاسماعيلية لانتسابهم الى محمد بن اسمعيل ٭ و قيل لاثباتهم الامامة لاسمعيل بن جعفر الصادق و بالقرامطة لان اولهم رجل يقال له حمد ان قرمط و قرمط احدى قرى واسط و بالخرمية لاباحتهم المحرمات و المحارم و بالبابكية اذ اتبعت طائفة منهم بابك الخرمي في الخروج بآذربيجان و بالمحمرة للبسهم الحمرة في ايام بابك او لتسميتهم المخالفين من المسلمين حميرا و بالباطنية لقولهم بباطن القرآن دون ظاهره قالوا للقرآن ظاهر و باطن و المراد باطنه لا ظاهره المعلوم من اللغة و المتمسك بظاهره معذب بالمشقة في الاكتساب و باطنه مود الى ترك العمل بظاهره كذا في شرح المواقف ٭

السجع بالفتح و سكون الجيم عند اهل البديع من المحسنات اللفظية و هو قد يطلق على نفس الكلمة الاخيرة من الفقرة باعتبار كونها موافقة للكلمة الاخيرة من الفقرة الاخرى ٭ و بهذا الاعتبار قال السكاكي السجع في النثر كالقافية في الشعر فعلى هذا السجع مختص بالنثر و قيل بل يجري في النظم ايضا ٭ و من السجع على هذا القول اي القول بعدم الاختصاص بالنثر ما يسمى بالتصريع و يجيء في فصل العين من باب الصاد المهملة و بالتشطير و يجيء في فصل الراء من باب الشين المعجمة ٭ و قد يطلق على التوافق المذكور الذي هو المعنى المصدري و بهذا الاعتبار قيل السجع تواطؤ الفاصلتين من النثر على حرف واحد في الآخر و التواطؤ التوافق كذا في المطول و قد يطلق على الكلام المسجع اى الكلام الذي فيه السجع قال في المطول في بيان التشطير و يجوز ان تسمى الفقرة بتمامها سجعة تسمية للكل باسم جزئه و ايضا يدل عليه تقسيمهم السجع الى قصير و طويل قال في المطول السجع اما قصير و اما طويل و القصير احسن لقرب الفواصل المسجوعة من سمع السامع و لدلالته على قوة المنشئ ٭ و احسن القصير ما كان من لفظين نحو يا ايها المدثر قم فانذر و ربك فكبر و ثيابك فطهر و منه ما يكون من ثلثة الى عشرة و مازاد عليها فهو من الطويل و منه ما يقرب من القصير بان يكون تأليفه من احدى عشرة الى اثنتي عشرة و اكثره خمس عشرة لفظة كقوله تعالى و لئن اذقنا الانسان منا رحمة الآية فالآية الاولى احدى عشرة الثانية ثلث عشرة ٭ و في الاتقان قالوا احسن السجع ما كان قصيرا و اقله كلمتان و الطويل مازاد على العشر و ما بينهما متوسط كآيات سورة القمر انتهى ٭ اعلم ان السجع بالمعنى الاول ثلثة اقسام في المطول السجع ثلثة اضرب مطرف ان اختلفت الفاصلتان في الوزن نحو ما لكم لا ترجون لله وقارا و قد خلقكم اطوارا فالوقار و الاطوار مختلفان وزنا و الا فانكان جميع ما في احدى القرينتين من الالفاظ او اكثره مثل ما يقابله اي ما يقابل احدى القرينتين من الاخرى في الوزن و التقفية اي التوافق على الحرف الاخير

فترصيع نحو فهو يطبع الاسجاع بجواهر لفظه و يقرع السماع بزواجر وعظه فجميع ما في القرينة الثانية يوافق ما يقابله من الاولى في الوزن و التقفية و اما لفظة هو فلايقابلها شيئ من القرينة و الا اي و ان لم يكن ما في احدي القرينتين او اكثرها مثل ما يقابله من الآخر فهو المتوازي و ذلك بان يكون ما في احدى القرينتين او اكثر و ما يقابله من الاخرى مختلفين في الوزن و التقفية جميعا نحو فيها سرر مرفوعة و اكواب موضوعة او في الوزن فقط نحو و المرسلات عرفا فالعاصفات عصفا اوفي التقفية فقط كقولنا حصل الناطق و الصامت و هلك الحاسد و الشامت او لايكون لكل كلمة من احدى القرينتين مقابل من الاخرى نحوانا اعطيناك الكوثر فصل لربك و انحر * وفي الاتقان في نوع الفواصل قسم البديعيون السجع ومثله الفواصل الى اقسام الاول المُطَرَّف و هو ان تختلف الفاصلتان في الوزن و تتفقان في حرف السجع نحو مالكم لاترجون لله وقارا وقد خلقكم اطوارا و الثاني المتوازي وهو ان تتفقا وزنا وتقفية ولم يكن ما في الاولى مقابلا لما في الثانية في الوزن و التقفية نحو سرر مرفوعة واكواب موضوعة و الثالث المتوازن وهو ان تتفقا وزنا دون التقفية نحو نمارق مصفوفة و زرابي مبثوثة و الرابع المرصع وهو ان تتفقا وزنا وتقفية و يكون ما في الاولى مقابلا لما في الثانية كذلك نحو ان الينا ايابهم ثم ان علينا حسابهم و ان الابرار لفي نعيم و ان الفجار لفي جحيم * و الخامس المتماثل وهو ان تتساويا في الوزن دون التقفية و تكون افراد الاولى مقابلة لما في الثانية فهو بالنسبة الى المرصع كالمتوازن بالنسبة الى المتوازي نحو و آتينا هما الكتاب المستبين و هديناهم الصراط المستقيم فالكتاب و الصراط متوازنان وكذا المستبين والمستقيم واختلفا في الحرف الاخير انتهى * فائدة * قالوا احسن السجع ما تساوت قرائنه نحو في سدر مخضود وطلح منضود ثم بعد ان لم تتساو قرائنه فالاحسن ما طالت القرينة الثانية نحو و النجم اذا هوى ما ضل صاحبكم و ما غوى او القرينة الثالثة نحو خذوه فغلوه ثم الجحيم صلوه * قال ابن الاثير الاحسن في الثانية المساواة و الافاطول قليلا و في الثالثة ان تكون اطول و يجوزان تجيئ مساوية لهما وقال الخفاجي لا يجوزان تكون الثانية اقصر من الاولى * فائدة * مبنى الاسجاع و الفواصل على الوقف و السكون و لهذا ساغ مقابلة المرفوع بالمجرور و بالعكس كقوله تعالى انا خلقناهم من طين لازب مع قوله عذاب و اصب و قوله بماء منهمر مع قوله قد قدر [لان الغرض من السجع ان يزاوج بين القرائن ولايتم ذلك في كل صورة الا بالوقف و البناء على السكون كقولهم ما ابعد مافات و ما اقرب ما آت فانه لواعتبرت الحركة لفات السجع لان التاء من فات مفتوح ومن آت مكسور منون هكذا في المطول] * فائدة * قال ابن الاثير السجع يحتاج الى اربع شرائط اختيار المفردات الفصيحة و اختيار التاليف الفصيح وكون اللفظ تابعا للمعنى لا عكسه وكون كلواحدة من الفقرتين دالة على معنى آخر و الا لكان تطويلا * فائدة * حروف الفواصل اما متماثلة كما مر او متقاربة مثل الرحمن الرحيم مالك يوم الدين قال الامام

فخر الدين وغيره فواصل القرآن لاتخرج عن هذين القسمين بل تنحصر في المتماثلة و المتقاربة * فائدة * هل يجوز استعمال السجع في القرآن فيه خلاف و الجمهور على المنع لان اصله من سجع الطير اي صات و القرآن من صفاته تعالى و لا يجوز وصفه بصفتهم ما لم يرو الاذن بها ٭ قال الرماني في اعجاز القرآن ذهب الاشعرية الى امتناع ان يقال في القرآن سجع بل فواصل و فرقوا بان السجع هو الذي يقصد في نفسه ثم يحال المعنى عليه و الفواصل هي التي تتبع المعاني و لاتكون مقصودة في نفسها قال و لذلك كانت الفواصل بلاغة و السجع عيبا و تبعه على ذلك القاضي ابوبكر الباقلاني و نقله عن نص اصحابنا كلهم و ابى الحسن الاشعري قال ذهب كثير من غير الاشاعرة الى اثبات السجع في القرآن وزعموا ان ذلك مما يبين به فضل الكلام و انه من الاجناس التي يقع بها التفاضل في البيان و الفصاحة كالجناس و الالتفات و نحو هما قال و اقوى ما استدلوا به الاتفاق على ان موسى افضل من هارون و لمكان السجع قيل في موضع هارون و موسى و لما كانت الفواصل في موضع آخر بالواو و النون قيل موسى و هارون قالوا و هذا يفارق امر الشعر لانه لا يجوزان يقع في الخطاب الا مقصودا اليه و اذا وقع غير مقصود اليه كان دون القدر الذي نسميه شعرا و ذلك القدر مما يتفق و جوده من المفحم كما يتفق وجوده من الشاعر و ما جاء في القرآن من السجع فهو كثير لا يصح ان يتفق كله غير مقصود اليه و بنوا الامر في ذلك على تجديد معنى السجع فقال اهل اللغة هو موالاة الكلام على حد واحد و قال ابن ادريد سجعت الحمامة معناه رددت صوتها قال القاضي و هذا غير صحيح و لوكان القرآن سجعا لكان داخلا في اساليب كلامهم و حينئذ لم يقع بذلك الاعجاز و لو جاز ان يقال هو سجع معجز لجازان يقولوا شعر معجز و كيف السجع مما كان بالغه الكهان من العرب و نفيه من القرآن اجدر بان يكون حجة من نفي الشعر لان الكهانة تنافي النبوات بخلاف الشعر و قد قال صلى الله عليه وسلم سجع كسجع الكهان فجعله مذموما [و قصته ان امرأة ضربت بطن صاحبتها بعمود فسطاط فالقت جنينا ميتا فاختصم اولياؤها الى رسول الله صلى الله عليه و سلم فقال عليه السلام لاولياء الضاربة دوه فقالوا اندي من لاصاح و لا استهل و لا شرب و لا اكل و مثل دمه بطل فقال عليه السلام سجع كسجع الكهان قوموا فدوه هكذا في الكفاية شرح الهداية] قال و ما توهموا انه سجع باطل لان مجيئه على صورته لا يقتضي كونه سجعا لان السجع يتبع المعنى فيه اللفظ الذي يودي السجع و ليس كذلك ما اتفق مما هو في معنى السجع من القرآن لان اللفظ و قع فيه تابعا للمعنى ٭ قال و للسجع منهج محفوظ و طريق مضبوط من اخل به وقع الخلل في كلامه و نسب الى الخروج عن الفصاحة كما ان الشاعر اذا خرج عن الوزن المعهود كان مخطئا و انت ترى فواصل القرآن متفاوتة بعضها متداني المقاطع و بعضها يمتد حتى يتضاعف طوله عليه و ترد الفاصلة في ذلك الوزن الاول بعد كلام كثير و هذا في السجع غير مرضي و لا محمود ٭ و اما ما ذكروه من تقديم موسى على هارون في موضع و عكسه في موضع فلفائدة اخرى و هو

اعادة القصة الواحدة بالفاظ مختلفة تودي معنى واحدا و ذلك من التفنن فان ذلك امر صعب يظهر به الفصاحة و البلاغة و لهذا اعيدت كثيرة من القصص على ترتيبات متفاوتة تنبيها بذلک على عجزهم عن الاتيان مبتدأ و متكررا بمثله و لو امكنتهم المعارضة لقصدوا تلك القصة و عبروا عنها بالفاظ لهم تودي الى تلک المعاني ۰ و نقل صاحب عروس الافراح عن القاضي انه ذهب فى الانتصار الى جواز تسمية الفواصل سجعا ۰ و قال الخفاجي في سر الفصاحة قول الرماني ان السجع عيب و الفواصل بلاغة غلط فانه ان اراد بالسجع ما يتبع المعنى و هو غير مقصود فذلک بلاغة و الفواصل مثله و ان اراد به ما تقع المعاني تابعة له و هو مقصود بتكلف فذلك عيب و الفواصل مثله ۰ قال و اظن الذي دعا هم الى تسمية كل ما فى القرآن فواصل و لم يسموا ما تماثلت حروفه سجعا رغبتهم في تنزيه القرآن عن الوصف اللائق بغيره من الكلام المروي عن الكهنة و غير هم و هذا الغرض فى التسمية قريب و الحقيقة ما قلناه ۰ قال و التحرير ان الاسجاع حروف متماثلة في مقاطع الفواصل ۰ قال فان قيل اذا كان عندكم ان السجع محمود فهلا و رد القرآن كله مسجوعا قلنا ان القرآن نزل بلغة العرب و على عرفهم و كان الفصيح منهم لا يكون كلامه كله مسجوعا لما فيه من امارات التكلف فلم يرد كله مسجوعا ۰ و قال ابن النفيس يكفي في حسن السجع و رود القرآن به و لا يقدح فيه خلوه في بعض المواضع لان المقام قد يقتضى الانتقال الى احسن منه و كيف يعاب السجع على الاطلاق و انما نزل القرآن على اساليب الفصيح من كلام العرب فوردت الفواصل فيه بازاء ورود الاسجاع في كلامهم و انما لم يجى على اسلوب واحد لانه لا يحسن فى الكلام جميعا ان يكون مستمرا على نمط واحد لما فيه من التكلف و ملال الطبع و لان الافتنان فى ضروب الفصاحة اعلى من الاستمرار على ضرب واحد و ان شئت الزيادة على هذا فارجع الى الاتقان ۰

المسجع هو الكلام الذي فيه التسجيع اي السجع و يجيى في لفظ الكلام في فصل الميم من باب الكاف ۰ و نيز مسجع عبارت است ازآنكه شاعر بيتى را بچهار قسم متساوي كند و بعد رعايت سه سجع بر قافيهٔ واحد چهارم بر قافيهٔ آرد كه بناي شعر بران است كذا في مجمع الصنائع و تفصيل آن در لغت مسمط گذشت ۰

السريع در اصطلاح اهل عروض نام بحريست از بحور مشتركه درعرب و عجم و اصل اين بحر مستفعلن مستفعلن مفعولات است بضم تا دو بار و درين بحر اسباب بيشتر اند از اوتاد پس سريع تر گفته ميشود و لهذا مسمى بسريع شد و مطوي موقوف و مطوي مكسوف مستعمل ميشود كذا في عروض سيفي ۰ و في بعض الرسائل العربية و لا يجوز استعماله تاما لتحرك آخره و يستعمل مسدسا و مشطورا ۰ [ودر مخزن الفوائد آورده كه زحاف بحر سريع شش اند طي خبن خبل وقف كسف صلم و اجزاي آن كه از مستفعلن مشتق اند مفتعلن مفاعلن فعلتن مفعولن است وآنچه از مفعولات برآورده اند فاعلات

فاعلن فعلن فعلاتن اعنت ٠]

السلعة بالكسر و سكون اللام هي المتاع كما في جامع الرموز في كتاب المضاربة و هكذا في الصراح و يرادفه العرض و يقال له العين ايضا و هو غير الدراهم و الدنانير و الفلوس الرائجة ٠ و يطلق ايضا على مرض و هي حينئذ بالكسر و الفتح كما في المنتخب و في الموجز البلغمي من الورم ان لم يكن مخالطا للعضو بل متميزا عنه فهو السلع اللينة و الورم السوداوي ان لم يكن مداخلا و يكون متشبثا بظاهر العضو فهو السلع و ان لم يكن متشبثا بظاهره فهو الورم الغدودي ٠

السمع بالفتح و سكون الميم في اللغة الاذن و حسّ الاذن و هو قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ الذي فيه هو محتقن كالطبل فاذا وصل الهواء الحامل للصوت الى ذلك العصب و قرعه ادركته القوة السامعة المودعة في ذلك العصب فاذا انخرق ذلك العصب او بطل حسها بطل السمع ٠ اعلم ان المسلمين اتفقوا على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة و الكعبي وابو الحسين البصري ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات و المبصرات ٠ و قال الجمهور منا اي من الاشاعرة و من المعتزلة و الكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم ٠ و قال ناقد المحصل اراد فلاسفة الاسلام فان وصفه تعالى بالسمع و البصر مستفاد من النقل و انما لم يوصف بالشم و الذوق و اللمس لعدم و رود النقل بها و اذا نظر في ذلك من حيث العقل لم يوجد لها وجه سوى ما ذكره هولاء فان اثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات و بصرها مما لا يمكن بالعقل و الاولى ان يقال لما ورد النقل بهما آمنّا بذلك و عرفنا انهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين و اعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما كذا في شرح المواقف ٠ قال الصوفية السمع عبارة عن تجلي علم الحق بطريق افادته من المعلوم لانه سبحانه يعلم كل ما يسمعه من قبل ان يسمعه و من بعد ذلك فما ثمّ الا تجلي علمه بطريق حصوله من المعلوم سواء كان المعلوم نفسه او مخلوقه فافهم و هو لله وصف نفسي اقتضاه لكماله في نفسه فهو سبحانه يسمع كلام نفسه و شأنه كما يسمع مخلوقاته من حيث منطقها و من حيث احوالها فسماعه لنفسه من حيث كلامه مفهوم سماعه لنفسه من حيث شئونه و هو ما اقتضته اسماؤه و صفاته من اعتباراتها و طلبها لمؤثراتها فاجابته لنفسه و هو ابراز تلك المقتضيات فظهور تلك الآثار للاسماء و الصفات ٠ و من هذا الاسماع الثاني تعليم الرحمٰن القرآن لعباده المخصوصين بذاته الذين نبه عليهم النبي صلى الله عليه و سلم بقوله اهل القرآن اهل الله و خاصته فيسمع العبد الذاتي مخاطبة الاوصاف و الاسماء للذات بتجيبها اجابة الموصوف للصفات و هذا السماع الثاني اعز من السماع الكلامي فان الحق اذا اعار عبده الصفة السمعية يسمع ذلك العبد كلام الله بسمع الله و لايعلم ما هي عليه الاوصاف و الاسماء مع الذات في الذات و لا تعدد بخلاف السمع الثاني الذي يعلم الرحمٰن عباده القرآن فان الصفة السمعية تكون هنا للعبد حقيقة ذاتية غير مستعارة و لا مستفادة فاذا صح للعبد هذا التجلي السمعي نصب

له عرش الرحمانية فيتجلى ربه مستويا على عرشه و لولا سماعه اولا بالشأن لما اقتضته الاسماء و الاوصاف من ذات الديان لما امكنه ان يتأدب بآداب القرآن في حضرة الرحمن و لايعلم ذلك الا الادباء و هم الافراد المحققون فسماعهم هذا الشأن ليس له انتهاء لانه لانهاية لكلمات الله تعالى و ليست هذه الاسماء و الصفات مخصوصة بما نعرفه منها بل لله اسماء و اوصاف مستأثرات في علمه لمن هو عنده و هي الشئون التي يكون الحق بها مع عبده و هي الاحوال التي يكون بها العبد مع ربه فالاحوال بنسبتها الى العبد مخلوقة و الشئون بنسبتها الى الله تعالى قديمة و ما تعطيه تلك الشئون من الاسماء و الاوصاف هي المستأثرات في غيب الله تعالى و الى قراءة هذا الكلام الثاني الاشارة في قوله اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الانسان من علق اقرأ و ربك الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان مالم يعلم فان هذه القراءة قراءة اهل الخصوص و هم اهل القرآن اعني الذاتيين المحمديين اما قراءة الكلام الالهي و سماعه من ذات الله بسمع الله تعالى فانها قراءة الفرقان و هو قراءة اهل الاصطفاء وهم النفسيون الموسويون قال الله لموسى عليه السلام و اصطنعتك لنفسي فاهل القرآن ذاتيون و اهل الفرقان نفسيون و بينهما من الفرق ما بين مقام الحبيب و مقام الكليم كذا في الانسان الكامل •

السماع درلغت بمعني شنودن و دربعضي رسائل واقع شده كه سماع مجلس انس را گويند و بمعني ماجراي گذشته را ياد دهانيدن نيز آمده • و دركشف اللغات ميگويد سماع درعرف رقص كردن را گويند •

السماعي في اللغة ما نسب الى السماع و في الاصطلاح ما لم تذكر فيه قاعدة كلية مشتملة على جزئياتها بل يتعلق بالسمع من اهل اللسان و يتوقف عليه ويقابله القياسي يقال هذا مونث سماعي و عامل سماعي و حذف سماعي و نحو ذلك •

[**السمعة** ما يذكر من القول الجميل و الوعظ و ما يقرء من القرآن و غيره لاراءة الناس و اسماعهم • و الفرق بين الرياء و السمعة ان الرياء يستعمل كثيرا في الاعمال و السمعة في الاقوال كما يقال الرياء عمل الخير لاراءة الغير وقد يستعمل الرياء في الاعمال و الاقوال ايضا كذا في حواشي الاشباه •]

التسامع على وزن التفاعل لغةً النقل عن الغير و شرعا الاشهاد و هو ما حصل من العلم بالتواتر او الشهرة او غيره كذا في جامع الرموز في كتاب الشهادة •

الساعة عند الفقهاء اسم لقطعة من الزمان كذا في البحر الرائق في باب الاعتكاف • وعند المنجمين و اهل الهيئة هي ثلث ثمن اليوم و الليلة يعني جزء من اربعة و عشرين جزء من مجموع اليوم و الليل • و فاضل علي برجندي دربعضي تصانيف خود ذكر نموده كه هريك از شبانروز وسطي و حقيقي را به بيست و چهار قسم متساوي قسمت كنند و اين اقسام را ساعات مستويه و معتدله و استوائيه و اعتداليه نامند و اقسام وسطي را ساعات وسطي و اقسام حقيقي را ساعات حقيقي نامند و هرساعتي را

بشصت دقيقه و هر دقيقه را بشصت ثانيه و على هذا القياس و تسمية وسطي بمستوي ظاهر است اما تسمية حقيقي بمستوي بر سبيل تقريب است * و هريك از روز و شب را جدا جدا بر اصطلاح اهل فارس و روم و قتيكه از مقدار يكدورة معدل النهار كمتر باشد بدوازده قسم متساوي كنند و آن را ساعات معوجه و قياسيه و زمانيه گويند زيراكه بطول و قصر شب و روز مختلف شوند ليكن هميشه نصف سدس شب يا روز باشند * و وجه تسمية آنها بساعات قياسيه اين ست كه اينها را بر آلات قياسيه مثل اسطرلاب و رخامات و نحوذلك مينويسند و ازآنچه از معدل النهار در زمان يك ساعت طلوع كند آنرا اجزاي آن ساعت گويند * و در سراج الاستخراج گويد كه منجمان هند شبانروز را بشصت قسم متساوي قسمت كنند و هريكي را گهري گويند و همچنان يک گهري را بشصت پل و هر پل را بشصت بپل و هر بپل را بشصت بپلانس پس حصة يكساعت دو نيم گهري شد و حصة دقيقه دو نيم پل و على هذا القياس * و در توضيح التقويم مي آرد كه منجمان ساعات زماني را دوري نهاده اند كه بر هفت مي گردد و ابتدا از اجتماع كرده دوازده ساعت زماني بآفتاب منسوب دارند بعد ازان دوازده ساعت زماني ديگر بزهره و بعد ازان دوازدة ديگر بعطارد و بعد ازان دو ازدة ديگر بزحل تا باز نوبت بشمس رسد بترتيب افلاك و همچنين ميگردد تا اجتماع ديگر و هر دوازده ساعت كه بآفتاب منسوب شود آن را ساعات بيست خوانند و آن در اختيارات امور مذموم است الا مثل اعمال عداوت و اين ساعات زماني باشد و گاه باشد كه بساعات مستوي هم بيارند * و ساعات فصل الدور بجيئ ذكرها في لفظ السنة في فصل الواو *

فصل الغين *

التسبيغ بالباء الموحدة عند اهل العروض زيادة حرف ساكن في السبب الخفيف الذي في آخر الجزء كزيادة الالف في لن من مفاعيلن فيصير مفاعيلان و مثل فاعلاتن زيد في آخره نون آخر بعد ما ابدلت نونه الفا فصار فاعلاتان * و الجزء الذي فيه التسبيغ يسمى مسبغا بفتح الموحدة المشددة و تسبغ در لغت تمام كردن است پس ازين زيادتي گويا كه آن جزء تمام و منقطع مى‌شود از زيادتي ديگر كذا في عروض سيفي و غيره و تسبيغ را اسباغ نيز نامند كما في جامع الصنائع *

فصل الفاء *

[**الاسراف** هو انفاق المال الكثير في الغرض الخسيس و قيل الاسراف صرف شيئ فيما ينبغي زيادة على ما ينبغي بخلاف التبذير فانه صرف الشيئ فيما لا ينبغي كذا في الجرجاني *]

الاسكافية فرقة من المعتزلة اصحاب ابي جعفر اسكاف قالوا الله تعالى لا يقدر على ظلم العقلاء بخلاف ظلم الصبيان و المجانين فانه يقدر عليه كذا في شرح المواقف *

السلف بالفتح في اللغة بمعني درگذشتن و پدران درگذشته و پيش شدن و پيشينگي و بيع سلم كما في المنتخب * و في شرح المنهاج السلف و السلم بمعنى و السلم لغة اهل الحجاز و السلف لغة اهل العراق * و في جامع الرموز في كتاب الشهادة السلف في الشرع اسم لكل من يقلد مذهبه في

الدين ويتبع اثره كابي حنيفة و اصحابه فانهم سلف لنا و الصحابة و التابعين فانهم سلفهم و قد يطلق السلف شاملا للمجتهدين كلهم انتهى • [وفي كليات ابى البقاء السلف محركةً السلم اسم من الاسلاف و القرض الذي لا منفعة فيه للمقرض وعلى المقترض رده كما اخذ و كل عمل صالح قدمتَه و كل من تقدمك من آبائك و قرابتك فهو سلف و فرط لك • و السلف من ابي حنيفة الى محمد بن الحسن والخلف من محمد بن الحسن الى شمس الائمة الحلواني و المتأخرون من شمس الائمة الحلواني الى حافظ الدين البخاري المتقدمون في لساننا ابو حنيفة و تلامذه بلا واسطة و المتأخرون هم الذين بعدهم من المجتهدين في المذهب • و قال بعضهم السلف شرعا كل من يقلد و يقتفى اثره فى الدين كابي حنيفة و اصحابه فانهم سلفنا و اما الصحابة فانهم سلفهم و ابوحنيفة من اجلاء التابعين •]

السلفية فرقة من الامامية وقد سبق في فصل الميم من باب الالف •

فصل القاف * السبق

السبق بالفتح و سكون الموحدة هو التقدم كما يجيئ في فصل الميم من باب القاف و عند الرياضيين عبارة عن فضل وسط القمر على وسط الشمس كذا في شرح التذكرة و شرح الجغميني •

السابق عند المحدثين هو احد الراويين المشتركين في الرواية عن شيخ الذي تقدم موته على الراوي الآخر الى ان يكون بين و فاتيهما تباعد شديد فحصل بينهما امر بعيد و ذلك الراوى الآخر الذي تأخر موته يسمى لاحقا و فائدة ذلك الاعتبار الامن من ظن سقوط شيئ في اسناد المتأخر و تفقه الطالب في معرفة العالي و النازل كذا في شرح النخبة و شرحه •

[**السابقة** هي العناية الازلية المشار اليها فى التنزيل بقوله و بشر الذين آمنوا ان لهم قدم صدق عند ربهم كذا فى الاصطلاحات الصوفية •]

المسبوق هو عند الفقهاء من لم يدرك الركعة الاولى او اكثر مع الامام كذا فى البحر الرائق و غيره •

[**الستوقة** ماغلب عليه غشه من الدراهم و الزيف ما يرده بيت المال و النبهرجة ما يرده التجار كذا فى الهداية •]

الاسحاقية هو النصرية فرقة من غلاة الشيعة قالوا حل الله في علي رضي الله عنه و يجيئ في فصل الراء من باب النون •

السرقة كالسرق محركتين بكسر الراء مصدر سرق منه شيئا اي جاء مستترا الى حرز فاخذ مال غيره و عند الفقهاء هو نوعان لانه اما ان يكون ضررها بذى المال او به و بعامة المسلمين فالاول يسمى السرقة الصغرى و الثاني السرقة الكبرى وهما مشتركان فى التعريف و اكثر الشروط نعرّفهما صاحب

مختصر الوقاية باخذ مكلف خفية قدر عشرة دراهم مضروبة مملوكا محرزا بلا شبهة بمكان او حافظ اي اخذ مكلف بطريق الظلم كما هو المتبادر من الاضافة فاحترز بالمكلف عن غيره فلا يقطع الصبي و المجنون و لا غيرهما اذا كان معه احدهما و ان كان الآخذ الغير و عند ابي يوسف رح يقطع الغيره ولا يقطع باخذ المصحف و الكتب و آلات اللهو لاحتمال ان يأخذه للقراءة و النهي عن المنكر فمن الظن بطلان التعريف منعا وقوله خفية احترازعن الاخذ مكابرة فانه غصب كما اذا دخل نهارا او بين العشائين. في دار بابها مفتوح اوليلا وكل من الصاحب والسارق عالم بالآخرفلو علم احدهما لا الآخرقطع كما لو دخل بعد العتمة واخذ خفية او مكابرة معه سلاح اولا والصاحب عالم به اولا و لو كابره نهارا فنقب البيت سرا واخذ مغالبة لم يقطع وقوله قدر عشرة دراهم اي بوزن سبعة يوم السرقة و القطع فلو انتقص عن ذلك يوم القطع لنقصان العين قطع لانه مضمون على السارق فكأنه قائم بخلاف ما انتقص للسعر فانه لا يقطع لانه غير مضمون عليه ‌• و عن محمد انه يقطع و ذكر الطحاوي ان المعتبر يوم الاخذ و المتبادر ان يكون الاخذ بمرة فلو اخرج من الحرز اقل من العشرة ثم دخل فيه وكمله لم يقطع و قوله مضروبة احتراز عن اخذ تبر وزنه عشرة و قيمته اقل فانه حينئذ لا يقطع فيقوم باعز نقد رائج بينهم ولا يقطع بالشك ولا بتقويم بعض المقومين وقوله مملوكا احتراز عن اخذ غير المملوك وقوله محرزا اي ممنوعا من وصول يد الغير اليه وقوله بلاشبهة تنازع فيه مملوكا و محرزا فلا قطع باخذ الاعمى لجهله بمال غيره ولا بالاخذ من السيد و الغنيمة وبيت المال وقوله بمكان اي بسبب موضع معدّ لحفظ الاموال كالدور و الدكاكين و الحانات و الخيام والصناديق ‌• والمذهب ان حرز كل شيئ معتبر بحرز مثله حتى لايقطع باخذ لؤلؤ من اصطبل بخلاف اخذ الدابة وقوله حافظ اي بسبب شخص يحفظ فلاقطع بالاخذ عن الصبي و المجنون ولا بأخذ شاة اوبقرة اوغيرها من مرعى معها راع ولا باخذ المال من نائم اذا جعله تحت رأسه او جنبه اما اذا وضع بين يديه ثم نام ففيه خلاف كذا في جامع الرموز ‌• وفي الدرر السرقة لغة اخذ الشيئ من الغير خفية ايّ شيئ كان و شرعا اخذ مكلف اي عاقل بالغ خفية قدرعشرة دراهم مضروبة جيدة محرزا بمكان او حافظ فقد زيدت على المعنى اللغوي اوصاف شرعا منها في السارق و هو كونه مكلفا ومنها في المسروق و هو كونه ما لا متقوما مقدرا ومنها في المسروق منه و هو كونه حرزا ‌• ثم انها اما صغرى و هي السرقة المشهورة وفيها مسارقة عين المالك او من يقوم مقامه و اما كبرى و هي قطع الطريق وفيها مسارقة عين الامام لانه المتصدي لحفظ الطريق باعوانه انتهى [وفي كليات ابى البقاء السرقة اخذ مال معتبرمن حرز اجنبي لا شبهة فيه خفية و هو قاصد للحفظ في نومه او غيبته والطرّ اخذ مال الغير و هو حاضريقظان قاصد حفظه وهو يأخذه منه بنوع غفلة وخدع وفعل كل واحد منهما و ان كان شبيها بفعل الآخرلكن اختلاف الاسم يدل على اختلاف المسمى ظاهرا فاشتبه الامرانه دخل تحت لفظ السارق حتى يقطع كالسارق

ام لا فنظرنا في السرقة فوجدناه جناية لكن جناية الطرار اقوى لزيادة فعله على فعل السارق حيث يأخذ من اليقظان فيثبت القطع بالطريق الاولى كثبوت حرمة الضرب بحرمة التافيف و هذا يسمى بالدلالة عند الاصوليين * بخلاف النباش فانه يأخذ مالا لا حافظ له من حرز ناقص خفية فيكون فعله ادنى من فعل السارق فلا يلحق به و لا يقطع عند ابي حنيفة و محمد خلافا لابي يوسف رحمهم الله] [وعند الشافعي يقطع يمين السارق بربع دينار حتى سأل الشاعر المعزي للامام محمد رحمه الله * شعر * يد بخمس مئين عسجد فديت * ما بالها قطعت بربع دينار * فقال محمد في الجواب كانت امينة ثمينة فلما خانت هانت كذا في الجرجاني *] وعند الشعراء و يسمى الاخذ ايضا هو ان ينسب الشاعر شعر الغير او مضمونه الى نفسه * قالوا اتفاق القائلين ان كان في الغرض على العموم كالوصف بالشجاعة او السخاء او نحو ذلك فلا يعد سرقة و لا استعانة و لا اخذا و نحو ذلك لتقرره في العقول و العادات و ان كان اتفاقهم في وجه الدلالة على الغرض كالتشبيه و المجاز و الكناية و كذكر هيئات تدل على الصفة لاختصاص تلك الهيئات بمن تثبت تلك الصفة له كوصف الجواد بالتهلل عند ورود السائلين فان اشترك الناس في معرفته اي معرفة وجه الدلالة على الغرض لاستقراره فيهما اي في العقول و العادة كتشبيه الشجاع بالاسد و الجود بالبحر فهو كالاول اي فالاتفاق في هذا النوع من وجه الدلالة على الغرض كالاتفاق في الغرض العام في انه لايعد سرقة ولا اخذا والا اي و ان لم يشترك الناس في معرفته و لم يصل اليه كل احد لكونه مما لاينال الا بفكر صائب صادق جاز ان يدعى فيه السبق و الزيادة بان يحكم بين القائلين فيه بالتفاضل و ان احدهما فيه اكمل من الآخر و ان الثاني زاد على الاول او نقص عنه * وهذا ضربان خاصي في نفسه غريب لاينال الا بفكر و عامي تصرف فيه بما اخرجه من الابتذال الى الغرابة كما في التشبيه الغريب الخاصي و المبتذل العامي * و اذا تقرر هذا فالسرقة و الاخذ نوعان ظاهر و غير ظاهر اما الظاهر فهو ان يؤخذ المعنى كله اما مع اللفظ كله او بعضه و اما وحده فان اخذ اللفظ كله من غير تغيير لنظمه فهو مذموم لانه سرقة محضة و يسمى نسخا و انتحالا [كما حكي ان عبد الله بن الزبير رض دخل على معاوية رض فانشد بيتين * شعر * اذا انت لم تنصف اخاك وجدته * على طرف الهجران ان كان يعقل * و يركب حد السيف من ان تضيمه * اذا لم يكن عن شفرة السيف مزحل * اي اذا لم تعط اخاك النصفة و لم توفه حقوقه تجده هاجرا لك و متبدلا بك ان كان به عقل و له معرفة و ايضا تجده راكبا حد السيوف اي و يتحمل شدائد تؤثر فيه تأثير السيف مخافة ان يدخل عليه ظلمك او بدلا من ان تظلمه متى لم يجد عن ركوب حد السيف مُبعدا و مَعْدلا فقال له معاوية لقد شعرت بعدي يا ابابكر اي صرت شاعرا و لم يفارق عبد الله المجلس حتى دخل معن بن اوس المزني الشاعر فانشد قصيدته التي اولها * شعر * لعمرك ما ادري

و اني لا وجل • على اينا تغدو المنية اول • حتى اتمها و فيها هذان البيتان فاقبل معاوية على عبد الله بن الزبير و قال له الم تخبرني انهما لك فقال اللفظ له و المعنى له وبعد فهو اخي من الرضاعة و انا احق بشعره فقلته مخبرا عن حاله و حاكيا عن حالي هكذا في المطول] و في معناه ان يبدل بالكلمات كلها او بعضها ما يرادفها [يعني انه مذموم وسرقة محضة كما يقال في قول الحطيئة • شعر • دع المكارم لا ترحل لبغيتها • واقعد فانك انت الطاعم الكأسي • انه بدل الكلمات وابقى المعاني فقيل • شعر • ذر المآثر لا تذهب لمطلبها • واجلس فانك انت الآكل اللابس • انتهى من المطول •] و ان اخذ اللفظ كله مع تغيير نظمه او اخذ بعض اللفظ لا كله سمي هذا الاخذ اغارة و مسخا و هو ثلثة اقسام لان الثاني اما ان يكون ابلغ من الاول او دونه او مثله فان كان الثاني ابلغ لاختصاصه بفضيلة فممدوح و مقبول و ان كان الثاني دونه فمذموم و ان كان مثله فابعد من الذم و الفضل للاول و انما يكون ابعد من الذم ان لم يكن في الثاني دلالة على السرقة كاتفاق الوزن و القافية و الا فهو مذموم جدا مثال الاول قول بشار • شعر • من راقب الناس لم يظفر بحاجته • و فاز بالطيبات الفاتك اللهج اي الشجاع القتال و راقب بمعنى خاف • و قول سلم • شعر • من راقب الناس مات همّا • و فاز باللذة الجسور • اي شديد الجرأة فبيت سلم ماخوذ من بيت بشار الا انه اجود سبكا و اخصر لفظا و مثال الثاني قول ابي تمام • شعر • هيهات لا يأتي الزمان بمثله • ان الزمان بمثله لبخيل • فاخذ منه ابوالطيب المصراع الثاني فقال • شعر • اعدى الزمانَ سخاؤُه فسخابه • و لقد يكون به الزمان بخيلا • [يعني تعلم الزمان منه السخاء و سرت سخاوته الى الزمان فاخرجه من العدم الى الوجود و لولا سخاؤُه الذي استفاد منه لبخل به على الدنيا و استبقاه لنفسه كذا ذكره ابن جني • و قال ابن فورجة هذا تاويل فاسد لان سخاءه غير موجود قبل وجوده فلا يوصف بالعدوى الى الزمان و انما المراد سخا الزمان بالممدوح عليّ و كان بخيلا به لا يجود به على احد و مستبقيا لنفسه فلما اعداه سخاءه اسعدني بضمي اليه وهدايتي له فالمصراع الثاني مأخوذ من المصراع الثاني لابي تمام كذا في المطول والمختصر] لكن مصراع ابي تمام اجود سبكا من مصراع ابي الطيب لان قوله و لقد يكون لم يصب محله اذ المعنى به ههنا لقد كان اي على المضي و مثال الثالث قول ابي تمام • شعر • لوحار مرتاد المنية لم تجد • الا الفراق على النفوس دليلا • الارتياد الطلب اي المنية الطالبة للنفوس لو تحيرت في الطريق الى اهلاكها و لم يمكنها التوصل اليها لم يكن لها دليل عليها الا الفراق فاخذ منه ابوالطيب فقال • شعر • لولا مفارقة الاحباب ما وجدت • لها المنايا الى ارواحنا سبلا • و ان اخذ المعنى وحده سمي ذلك الاخذ سلخا و الماما من الم بالمنزل اذا نزل به فكانه نزل من اللفظ الى المعنى و هو ايضا ثلثة اقسام كذلك اي مثل اقسام الاغارة و المسخ [لان الثاني اما ابلغ من الاول او دونه او مثله مثال الاول قول ابي تمام • شعر • هو الصنع ان يعجل فخير و ان يرث • فللريث في بعض المواضع انفع • ضمير هو عائد الى حاضر

في الذهن و هو مبتدء و خبره الصنع و الشرطية ابتداء الكلام يعني ان الشيئ المعهود هو الاحسان فان يُعجل فهو خير و ان يبطأ فالبطوء في بعض الاوقات و بعض المحال يكون انفع من العجلة و قول ابى الطيب • شعر • و من الخير بُطْؤ سيبك عني • اسرع السُّحب في المسير الجهام • السيب العطاء و السحب جمع سحاب و الجهام هو السحاب الذي لاماء فيه يقول و تاخير عطائك عني خير في حقي لانه يدل على كثرته كالسحب انما يسرع منها ما كان جهاما لاماء فيه و ما كان فيه الماء يكون بطيئا ففي بيت ابى الطيب زيادة بيان لاشتماله على ضرب المثل فكان ابلغ • و مثال الثاني قول البحتري • شعر • و اذا تألق في الندي كلامه • المصقول خلت لسانه من عضبه • يعني اذا لمع في المجلس كلامه المنقح حسبت لسانه سيفه القاطع و قول ابى الطيب • شعر • كان السنهم في النطق قد جعلت • على رماحهم في الطعن خرصانا • جمع خرص بمعنى سنان الرماح يعني ان السنتهم عند النطق في المضاء و النفاذ تُشابه اسنّتهم عند الطعن فكان السنتهم جعلت اسنة رماحهم فبيت البحتري ابلغ لما في لفظي تألق و المصقول من الاستعارة التخييلية فان التألق و الصقال من لوازم السيف و تشبيه كلامه بالسيف استعارة بالكناية و بيت ابى الطيب خال عنهما • و مثال الثالث قول ابي زياد • شعر • و لم يك اكثر الفتيان مالا • و لكن كان ارحبهم ذراعا • يعني ان الممدوح ليس اكثر الناس مالا و لكن او سعهم باعا اي سخي وقول اشجع • شعر • وليس باوسعهم في الغنى • ولكنّ معروفه اوسع • فالبيتان متماثلان هكذا في المطول و المختصر] و اما غير الظاهر فمنه ان يتشابه المعنيان اي معنى البيت الاول و الثاني كقول جرير • شعر • فلايمنعك من ارب لحاهم • سواء ذو العمامة و الخمار • اي لايمنعك من الحاجة كون هولاء على صورة الرجال لان الرجال منهم و النساء في الضعف سواء و قول ابى الطيب • شعر • و من في كفه منهم قناة • كمن في كفه منهم خضاب • و يجوز في تشابه المعنيين ان يكون احد البيتين نسيبا و الآخر مديحا او هجاء او افتخارا او غير ذلك فان الشاعر الحاذق اذا قصد الى المعنى المختلس لينظمه احتال في اخفائه فيغير لفظه و يصرفه عن نوعه من النسيب او المديح او غير ذلك و عن وزنه و عن قافيته [كقول البحتري • شعر • سلبوا و اشرقت الدماء عليهم • محمرة فكانهم لم يسلبوا • يعني انهم سلبوا عن ثيابهم ثم كانت الدماء المشرقة عليهم بمنزلة الثياب لهم و قول ابى الطيب • شعر • يبس النجيع عليه و هو مجرد • عن غمده فكانما هو مغمد • يعني ان السيف جرد عن غمده فكان الدم اليابس عليه بمنزلة الغمد له فنقل ابو الطيب المعنى من القتلى الى السيف كذا في المطول و المختصر] و منه ان يكون معنى الثاني اشمل من معنى الاول كقول جرير • شعر • اذا غضبت عليك بنوتميم • وجدت الناس كلهم غضابا • وقول ابي نواس • شعر • ليس من الله بمستنكر • ان يجمع العالم في واحد • فالاول يختص ببعض العالم و هم الناس و هذا يشملهم و غيرهم لان العالم ما سوى الله تعالى مشتق من

العلم بمعنى العلامة لان كل ما سواه دليل وعلامة على وجوده تعالى • و منه القلب و هو ان يكون معنى الثاني نقيضا لمعنى الاول كقول ابى الشيص • شعر • اجد الملامة في هواك لذيذة • حبا لذكرك فليلمني اللوم • وقول ابى الطيب • شعر • أأحبه و احب فيه ملامة • ان الملامة فيه من اعدائه • الاستفهام للانكار الراجع الى القيد الذي هو الحال و هو قوله واحب فيه ملامة و ما يكون من عد و الحبيب يكون ملعونا مبغوضا لا محبوبا و هو المراد من قوله ان الملامة الخ فهذا المعنى نقيض لمعنى بيت ابى الشيص و الاحسن في هذا النوع ان يبين السبب كما في هذين البيتين الا ان يكون ظاهرا و منه ان يؤخذ بعض المعنى و يضاف اليه ما يحسنه [كقول الافوه • شعر • و ترى الطير على آثارنا • رأي عين ثقة ان تمار • اي ترى ايها المخاطب الطيور تسير كائنة على آثارنا رؤيةَ مشاهدة لا تخيل لوثوقها على ان ستطعم من لحوم قتلانا و قول ابي تمام • شعر • قد ظللت عقبان اعلامه ضحًى • بعقبان طير في الدماء نواهل • اقامت مع الرايات حتى كانها • من الجيش الا انها لم تقاتل • اي ان تماثيل الطيور المعمولة على رؤس الاعلام قد صارت مظللة وقت الضحى بالطيور العقبان الشوارب في دماء القتلى لانه اذا خرج للغزو و تساير العقبان فوق راياته لرجاء ان تأكل لحوم القتلى و تشرب دمائهم فتلقي ظلالها عليها ثم اذا اقام اقامت الطيور مع راياته وثوقا بانها تطعم و تشرب حتى يظن انها من الجيوش لكنها لم تقاتل فاخذ ابو تمام بعض معنى قول الافوه من المصراع الاول لكن زاد عليه زيادات محسنة بقوله ظللت و بقوله في الدماء نواهل و بقوله اقامت مع الرايات الى آخر البيت و بايراد التجنيس بقوله عقبان اعلامه و عقبان طير هكذا في المطول و حواشيه] و اكثر هذه الانواع المذكورة لغير الظاهر و نحوها مقبولة بل منها ما يخرجه حسن التصرف من قبيل الاتباع الى حيز الابداع وكلما كان اشد خفاء بحيث لا يعرف ان الثاني مأخوذ من الاول الا بعد اعمال روية و مزيد تامل كان اقرب الى القبول • هذا الذي ذكر كله في الظاهر و غيره من ادعاء سبق احدهما و اتباع الثاني و كونه مقبولا او مردودا و تسمية كل بالاسامي المذكورة انما يكون اذا علم ان الثاني اخذ من الاول بان يعلم انه كان يحفظ قول الاول حين نظم او بان يخبر هو عن نفسه انه اخذه منه و الا فلا يحكم بذلك لجواز ان يكون الاتفاق من توارد الخواطر اي مجيئه على سبيل الاتفاق من غير قصد الى الاخذ فاذا لم يعلم الاخذ قيل قال فلان كذا و قد سبقه اليه فلان بكذا هذا كله خلاصة ما في المطول • [اما درينجا فرق ميان سرقه و توارد دانستن ضرور است تا يكى بديگرى خلط نشود پس بدانكه توارد آن است كه شعرى يا مصراعى يا مضمون شاعرى در كلام شاعري ديگر وارد گردد و اورا بران وقوف نباشد كه اين از غير است چنانچه درين شعر اميرخسرو توارد مصراع نظامي گنجوي شده اميرخسرو فرمود • شعر • اي صفتت بنده نوازندگي • از تو خدائي و ز ما بندگي • و نظامي فرموده • شعر • دو كار است با فرّ و فرخندگي • خداوندي از تو ز ما بندگي • و عبد الرحمن جامي را

در نسخهٔ یوسف و زلیخا اکثر توارد ابیات و مضامین کتاب شیرین و خسرو نظامي واقع شده چنانچه مولوي جامي راست * شعر * مرا اي کاشکي مادر نمیزاد * اگر میزاد کس شیرم نمیداد * و نظامي فرموده * شعر * مرا اي کاشکي مادر نزادی * و گر زادی بخوردن سگ بدادی * ایضا مولوي جامي گوید * شعر * زن از پهلوي چپ شد آفریده * کس از چپ راستي هرگز ندیده * نظامي فرماید * شعر * زن از پهلوي چپ گویند برخاست * نیاید هرگز از چپ راستي راست * و ازینجاست که بعضی نوشته اند که خانهٔ شعر و شاعري نظامي گنجوي را مولوي جامي و امیر خسرو دهلوي تاراج کرده و الحق که در تصانیف کتب ایشان داستاني نیست که در ویک و مصرعه یا شعری باندك تغیري نیست ظاهرا معلوم میشود که کلام خواجه نظامي در مزاولت این هردو بزرگان بوده باشد پس عجب نیست که مضامین آن کتابها که در خزانهٔ خیال ایشان مخزون بوده باشد در وقت تالیف اشعار خودها بلاخواسته و بغیر دانسته فائض شده باشد پس این توارد مذموم نیست * و نیز می تواند شد که فکر هردو استادان باهم توامیت داشته باشد و در میان هر دو مناسبت روحاني بوده باشد و نیز عجب نیست که هردو بزرگ یعني مقدم و موخر را با مبدء فیاض علام تعالی نسبتي کامل بوده باشد پس علوم قدیمه خواه صرف مضمون خواه با الفاظ بطریق فیضان بر قلوب ایشان القا شده باشد چنانچه اکثر اولیا را در عالم رویا مضمون واحد القا شده است پس چه عجب که در حالت بیداري نیز امثال آنها فائض شده باشد پس امثال این بزرگان عالي همت را نسبت بسرقه کردن محض غلط است و نهایت سوءادبي زیراچه سرقه آنست که شاعری مضمون شعر دیگر را دیده و دانسته در شعر خود درآرد خواه بزیادت و نقصان خواه به تبدیل وزن خواه بتغییر الفاظ هکذا في مخزن الفوائد و ازین قسم است که از بعضی صحابه خصوصا از حضرت عمر رضي الله عنه مرویست که پیش از تنزیل قرآن از سماي دنیا بران حضرت صلی الله علیه وسلم چند کلمات از ایشان صادر شد که موافق قرآن بود و سببش و الله اعلم تواند بود که بجهت صفای عقیده و تقدس قلب و تنور روح بعضی از قرآن برروع و بال ایشان از حضرت علام الغیوب فیضان یافت زیراچه قرآن اولا از لوح محفوظ بسماي دنیا دفعةً انزال یافت پستر بر حسب حوائج و مصالح پاره پاره بران حضرت تنزیل شد چنانچه در اتقان في علوم القرآن مرقوم است عن ابن عمر ان رسول الله صلی الله علیه و سلم قال ان الله جعل الحق علی لسان عمر و قلبه * و عن انس قال عمر وافقت ربي في ثلث قلت یا رسول الله لو اتخذنا من مقام ابراهیم مصلی فنزلت و اتخذوا من مقام ابراهیم مصلی و قلت یا رسول الله ان نساءك یدخل علیهن البر و الفاجر فلو امرتهن ان یحتجبن فنزلت آیة الحجاب و اجتمع علی رسول الله صلی الله علیه و سلم نساءه في الغیرة فقلت لهن عسی ربه ان طلقکن ان یبدله ازواجا خیرا منکن فنزلت کذلک * وعن عبد الرحمن بن ابي لیلی

ان يهوديا لقي عمر بن الخطاب فقال ان جبرئيل الذي يذكر صاحبكم عدو لنا فقال عمر من كان عدوا لله و ملائكته و رسله و جبريل و ميكال فان الله عدو للكافرين فنزلت كذلك • و عن سعيد بن جبير ان سعد بن معاذ لما سمع ما قيل في عايشة رضي الله عنها قال سبحانك هذا بهتان عظيم فنزلت كذلك انتهى من الاتقان •]

المسروقة نزد بلغاي پارسي آنست كه درحشو كلماتي افتد كه دو حرف يابيشترمتوالي ازان ساكن افتد و هردو حرف از شبه كلمه باشد چنانكه اگر يكي را حذف كنند حروف باقي مفيد معني مراد نبود چراكه در استعمال حذف آن نيامده باشد پس بضرورت وزن را برطريق اشمام خوانده شود و در وزن نيايد چنانكه تاي آراست و ساخت و باخت و چون درحشو بيت افتد اظهار آن تا برنمطي كنند كه حركت پذيرد و موجب خلل نگردد • و چون درحشو افتد بهتر آنست كه بعد آن لفظي آرند كه اول آن الف باشد و حركت بدو دهند تا درتكلم آيد مثاله • ع • راست است اين قامتت را ساخت ايزد همچو سرو • بعد ازتاي راست و ساخت الف است كذا في جامع الصنائع •

السلق بالفتح و سكون اللام بمعني جوشانيدن و نيم پخته كردن است كما في المنتخب و قال في الاقسرائي السلق ان تغلى الادوية اغلاء خفيفا و تلك الادوية المغلاة تسمى مسلوقة • و في بحر الجواهر السلاقة بالضم هي الماء المتخذ من الادوية بعد غليها و تطلق ايضا على غلظ الاجفان من مادة غليظة ردية اكالة بورقية تحمربها الاجفان و تنتشر الهدب و تؤدي الى تقرح اشفار الجفن و يتبعه فساد العين و تطلق ايضا على بثر يخرج على اصل اللسان • و قيل هو تقشرفي اصول الاسنان او في جلد الانسان •

الساق عند المهندسين يطلق على ضلع من اضلاع المثلث و قد سبق •

المساوقة هي تستعمل فيما يعم الاتحاد في المفهوم و المساواة في الصدق فتشتمل الالفاظ المرادفة و المساوية كذا ذكر العلمي في حاشية الميبذي في الخطبة [وهو عبارة عن التلازم بين الشيئين بحيث لايتخلف احدهما عن الآخرفي مرتبة هكذا في شرح السلم لمولوي حسن •]

[**سوق المعلوم** مساق غيره هو عبارة عن سوال المتكلم عما يعلمه سوال من لايعلمه ليوهم ان شدة الشبه الواقع بين المتناسبين احدثت عنده التباس المشبه بالمشبه به • و فائدته المبالغة في المعنى نحو قولك اوجهك هذا امبدر فان كان السوال عن الشيء الذي يعرفه المتكلم خاليا من التشبيه لم يكن من هذا الباب كقوله تعالى و ما تلك بيمينك يا موسى فان القصد الايناس لموسى عليه السلام او اظهار المعجزة التي لم يكن موسى يعلمها • و ابن المعتز سمى هذا الباب تجاهل العارف و قد مرفي فصل الفاء من باب الجيم • ومن الناس من يجعله تجاهل العارف مطلقا سواء كان على طريق التشبيه او على غيره و من نكتة التجاهل المبالغة في المدح او الذم او التعظيم او التحقير او التوبيخ او التقرير او التوله في الحب مثل • شعر •

بالله يا ظبيات القاع قلن لنا * ليلاي منكن ام ليلى من البشر * انتهى من كليات ابي البقاء *]

السياق البعيد بكسر السين عند المنطقيين هو الشكل الرابع كما يجيئ في فصل اللام من باب الشين المعجمة و وجه التسمية ظاهر و السياق في اللغة بمعني راندن *

سياقة الاعداد و يسمى بالتعديد ايضا و هو ايقاع اسماء مفردة على سياق واحد و اكثره يوجد في الصفات كقوله تعالى هو الله الذي لا اله الا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر كذا في الاتقان * و درجامع الصنائع گويد بهتر آنست كه ترتيب را نگاهدارد و محكم تر آنست كه برعكس آرد مثال اول * بيت * يك روز دو بار با سه كس چار سخن * يا پنج و شش است و هفت گربكنم * مثال دوم * قطعه * تا بود هشت برسر هفتم * باشش و پنج شد ز چار سه تاه هردو فرقه ولي بيكباره * باد مامور تو بحكم قضا * [مثال ديگر در تعداد مرتب * قطعه * يگانه كه دوكون وسه روح و چار طباع * چو پنج حس و شش اركان متابع اند اورا * ز هفت كشور اگر سوي هشت خلد آيد * زنه سپهر بده نوع ميرسند اورا * مثال ديگر در تعداد معكوس * رباعي * ده يار زنه سپهر و از هشت بهشت * هفت اخترم از شش جهت اين نامه نوشت * كز پنج حواس و چار اركان وسه روح * ايزد بدو عالم چو تو يك بت نسرشت * و در مجمع الصنائع آورده سياق العداد اين صنعت چنان است كه شاعر و يا منشي چند چيز را كه هريك ازآنها معني خوش داشته باشد بريك نسق و نظم بيارد چنانچه بيت رندي * بيت * جايي زند او خيمه كانجا نرسد ديو * جايي برد او لشكر كانجا نچرد مار * و هر مصراع آخر اين غزل اميرخسرو شامل اين حال است و بس نادر و لا جواب افتاده * غزل *

* مطربا سوي چمن وقت گل آهنگ تو كو * صوت تو بربط تو نغمهٔ تو چنگ تو كو *
* پيش آن لعل چه لافي بصفا اي ياقوت * آب تو تاب تو رخشاني تو رنگ تو كو *
* اي فلك گر ببري چهرهٔ من داري بحث * مكر تو سحر تو افسون تو نيرنگ تو كو *
* چند گوئي كه منم خسرو اقليم سخن * ملك تو كشور تو تاج تو اورنگ تو كو *

و اگر با اين صنعت صنعتي ديگر از قسم سجع و لف و نشر و غيره همراه گردد برترين پايه و بلند پايگاه گردد مانند اين * قطعه * حال و مال و سال و فال و اصل ونسل و بخت و تخت * بر مرادت باد هر هشت آن حديقه كامكاره * حال نيكو مال وافر سال فرخ فال سعد * اصل ثابت نسل باقي تخت عالي بخت يار * انتهى از مجمع الصنائع]

فصل الكاف * السكة بالكسر و تشديد الكاف في الاصل طريق مستو فهي عند الفقهاء نوعان عامة و تسمى بطريق العامة ايضا و خاصة و تسمى بطريق الخاصة و الطريق الخاص و الطريق الغير النافذ ايضا * فقال الامام الحلوائي حد السكة الخاصة ان يكون فيها قوم يحصون و اما اذا كان فيها قوم لا يحصون

فهي سكة عامة • و قال شيخ الاسلام المراد بالسكة الغير النافذة هي ان تكون ارضا مشتركة بين قوم بنوا فيها مساكن و حجرات و تركوا للمرور بينهم طريقا حتى يكون الطريق مملوكا لهم و بالنافذة هي ما تركه للمرور قوم بنوا دورا في ارض غير مملوكة فهي باقية على ملك العامة هكذ افي جامع الرموز و البرجندي في كتاب الدية في فصل ما يحدث في الطريق • وفي بحر الدرر النافذة هي الطريق الذي تمر فيه العامة ولا يختص بقوم دون قوم كالسكك الواقعة في القرى و الامصار يمر الناس غير واحد في حوائجهم وغير النافذة بخلافها • واختلف في تفسيرها فقيل هي بان تكون دارا مشتركة اوارضا مشتركة بين قوم بنوا فيها دورا و منازل و حجرا و رفعوا بينهم طريقا الى الشارع يخرجون منه اليه في حاجاتهم و اليه ذهب شيخ الاسلام • و قيل هي بان تكون موضعا فيه دور شتى و طريق و يمر فيها اصحاب تلك الدور من غير ان يكون ذلك ملكا لهم • و قيل بانها سكة سُدّ جانب منها فيها دور لقوم يقال لها بالفارسية كوچهٔ سربسته سواء كانت الارض مملوكة لهم اولا و مبنى هذا القول على ان يكون ذلك الموضع مما يطلق عليه اسم السكة في العرف و الحق ان السكة هي الموضع الذي فيه دور مختلفة و منازل متعددة لقوم يسكنون فيه و في خلالها طريق و سبيل لهم و هي على رأس الطريق الاعظم سواء كان ذلك مملوكا لهم اولا و سواء كان يطلق عليه اسم السكة في العرف العام اولا هذا هو الحد الصحيح و هو المراد بالسكة الواقعة في كتب اصحابنا و يؤيده ما قال الشيخ الامام شمس الائمة الحلوائي في حد السكة الخاصة ان يكون فيها قوم يحصون اما اذا كان فيها قوم لا يحصون فهي سكة عامة و هكذا فسرها الفقيه ابوالقاسم وغيره و هو مختار عامة المحققين و هذا ينفعك في اكثر المطالب انتهى كلام بحر الدرر •

السلوك بضم السين عند السالكين عبارة عن تهذيب الاخلاق ليستعد للوصول اي السلوك ان يطهر العبد نفسه عن الاخلاق الذميمة مثل حب الدنيا و الجاه و مثل الحقد و الحسد و الكبر و البخل و العجب و الكذب و الغيبة و الحرص و الظلم و نحوها من المعاصي و يتصف بالاخلاق الحميدة مثل العلم و الحلم و الحياء و الرضاء و العدالة و نحوها • بدانكه اهل تصوف سه چيز را ميخواهند جذبه و سلوك و عروج • جذبه كشش را گويند كه جذبة من جذبات الله توازي عمل الثقلين و سلوك كوشش را گويند كه سالك در راه خداي سير كند تا بمقصود رسد و عروج بخشش را گويند پس اگر كسي را حق سبحانه جذبهٔ خويش روزي كند او دل بحضرت خداي آرد و همه را بيكبارگي گذارد و بمرتبهٔ عشق رسد پس اگر در همين مرتبه ماند او را مجذوب گويند و اگر باز آيد و از خود با خبر شود و سلوك كند و راه خداي گيرد آن را مجذوب سالك گويند و اگر اول سلوك كند و آنرا تمام كند و انگاه ويرا جذبهٔ حق رسد ويرا سالك مجذوب گويند و اگر سلوك تمام كند و جذبهٔ حق بوي نرسد ويرا سالك گويند جمله چهار قسم مي شوند مجذوب و مجذوب سالك و سالك مجذوب و سالك پس سالك مجرد و مجذوب مجرد

شيخي و پيشوائي را نشايد و مجذوب سالك و سالك مجذوب شيخي را لائق اند اما مجذوب سالک بهتر است * و شيخ نظام الدين فرموده كه سالك روي بكمال دارد يعني آنكه در سلوك است روي اميد بكمال دارد و بعد ازان فرموده كه سالك است و واقف و راجع سالك آنست كه راه رود و واقف آنكه او را وقفه افتد چنانكه از ذوق طاعت بماند و اگر زود در توبه و انابت در آيد باز سالك تواں شد و اگر عياذا بالله بدان بماند راجع شود * و لغزش اين راه هفت قسم است اعراض و حجاب و تفاصل و سلب مزيد و سلب قديم و تسلي و عداوت مثلا اگر عاشقي حركتي نا پسنديده كند معشوق ازو اعراض كند پس اگر توبه نكند و اصرار نمايد آن حجاب شود و اگر دران هم آهستگي كند آن حجاب تفاصل شود يعني دوست از وي جدا شود پس اگر درين مرتبه توبه نكند سلب مزيد شود يعني مزيديكه او را بود در طاعت و ذوق آن ازو بستانند پس اگر ازان هم عذر نخواهد و بران بطالت بماند سلب قديم شود يعني طاعتي كه پيش از مزيد داشته بود آن را هم بستانند پس اگر ازين هم عذر نخواهد و بران بطالت بماند تسلي شود يعني دل بر فرقت دوست بيارامد پس اگر درين هم عذر نخواهد عداوت شود نعوذ بالله منها كذا في مجمع السلوك * و در لطائف اللغات ميگويد سالك در لغت راه رو و در اصطلاح صوفيه عبارت است از سائر الى الله متوسط ما بين مريد و منتهي * و در كشف اللغات ميگويد سالك بردو طريق اند سالك هالك كه در ابتداي حال مقيد بمجاز شود و از حقيقت باز ماند و سالك واصل كه در آغاز سلوك محكوم بحقيقي شده باشد چنانچه بروى اثر غيرى نماند و از قيد باطلاق رود و فاني در توحيد مطلق شود وبى نام و نشان گردد *

علم السلوك هو معرفة النفس مالها و ما عليها من الوجدانيات و قد سبق في المقدمة *

السمك بفتح السين و سكون الميم هو الثخن الصاعد اي المقيد باعتبار صعوده و بهذا الاعتبار يقال سمک المنارة و قد سبق في لفظ الثخن في فصل النون من باب الثاء المثلثة *

فصل اللام

السؤال بالضم و فتح الهمزة بمعني خواستن و مسئلة كذلک كما في الصراح و في كنز اللغات سؤال درخواستن و پرسيدن و مسئلة در خواستن * و في مجموعة اللغات مسئلة پرسيدن * و في شرح الطوالع السؤال الدعاء و هو الطلب مع الخضوع و قد سبق في فصل الواو من باب الدال المهملة * و السؤال عند اهل النظر هو الاعتراض و السائل هو المعترض كما يفهم من العضدي وغيره * و في الرشيدية السائل من نصب نفسه لنفي الحكم الذى ادعاه المدعي بلانصب دليل عليه فعلى هذا يصدق على المناقض فقط و قد يطلق على ما هو اعم و هو كل من تكلم على ما تكلم به المدعي اعم من ان يكون مانعا او مناقضا او معارضا *

سؤال التركيب عند الاصوليين هو بيان ان في حكم الاصل قياسا مركبا و قد تقرر ان من شرط حكم

الاصل ان لا يكون ذا قياس مركب •

[سوال الحضرتين هو السوال الصادر عن حضرة الوجوب بلسان الاسماء الالٰهية الطالبة فهي نفس الرحمٰن ظهورها بصور الاعيان و عن حضور الامكان بلسان الاعيان ظهورها بالاسماء و امداد النفس على الاتصال اجابة سؤالهما ابدا كذا في الجرجاني •]

سؤال التعدية عندهم هو بيان وصف في الاصل عُدّي الى فرع مختلف فيه و قال الآمدي هو ان يعيّن المعترض في الاصل معنى و يعارض به ثم يقول للمستدل ما عللتَ به و ان تعدى الى فرع مختلف فيه فكذا ما عللتَ به تعدى الى فرع مختلف فيه و ليس احدهما اولى من الآخر و ذكروا في مثاله ان يقول المستدل في البكر البالغة بكر فتجبر كالصغيرة فيقول المعترض هذا معارض بالصغير العاقل و ما ذكرته و ان تعدى به الحكم الى البكر البالغة فما ذكرته قد تعدى به الحكم الى الثيب الصغيرة هكذا في العضدي و حاشيته للتفتازاني •

سؤال وجواب اسم مراجعت است چنانكه در فصل عين از باب راي مهمله كذشت •

المسئلة عند اهل اللغة بمعنى السوال و الجمع المسائل • و عند اهل النظر هي الدعوى من حيث انه يرد عليه او على دليله السؤال كذا في الرشيدية • و تطلق ايضا على القضية المطلوب بيانها في العلم و قد سبق في المقدمة مع بيان مسائل شتى • و قد تطلق على المحمول على ما وقع في بعض حواشي شرح المطالع •

[المسئلة الغامضة هي بقاء الاعيان الثابتة على عدمها مع تجلي الحق باسم النوراي الوجود الظاهر في صورها و ظهوره باحكامها و بروزه في صور الخلق الجديد على الآنات باضافة وجوده اليها و تعينه بها مع بقائها على العدم الاصلي اذ لولا يدوم ترجح وجودها بالاضافة و التعين بها لما ظهرت قط و هذا امر كشفي ذوقي ينبو عنه الفهم و يأباه العقل كذا في الاصطلاحات الصوفية •]

المسائل هي القضايا التي يبرهن عليها في العلم و يكون الغرض من ذلك العلم معرفتها و هي احد اجزاء العلوم لان اجزاء كل علم ثلثة الاول الموضوعات و هي التي يبحث في العلم عن عوارضها الذاتية و الثاني المبادي و هي حدود الموضوعات و اجزاءها و اعراضها و مقدمات بديهية او نظرية و الثالث المسائل هٰكذا في التهذيب و القطبي و غيرهما •]

السبل بفتح السين و الباء الموحدة رك سرخ كه در چشم پديد آيد كما في الصراح و قال الشيخ هو غشاوة تعرض للعين من انتفاخ عروقها الظاهرة في سطح الملتحمة و القرنية من انتساج شيئ فيما بينهما كالدخان • قال العلامة الاطباء لم يحققوا الكلام في السبل حتى الشيخ مع جلالة قدره و الحق انه عبارة عن اجسام غريبة شبيهة بالعروق في غشاء رقيق متولد على العين • و فيه نظر و الحق ما قاله

الشيخ كما حققه نفيس الملة و الدين في شرح الاسباب و العلامات كذا في بحر الجواهر •

السبيل هو الطريق و السبل بضمتين الجمع • و سبيل الله الجهاد و الحج و طلب العلم • و ابن السبيل پسر راه يعني راه رونده و آينده و هذه اضافة لازمة كابن الماء كذا في بعض كتب اللغة • وفي جامع الرموز في مصرف الزكوة سبيل الله و ان عم كل طاعة الا انه خُصّ بالغزو اذا اطلق كما في المضمرات و لذا قال ابو يوسف رح المراد بالذين في سبيل الله في مصرف الزكوة منقطع الغزاة • و عن محمد رح ان المراد منقطع الحاج • و قيل حَمَلة القرآن • و قيل طَلَبة العلم •

الاسجال بالجيم في علم الجدل هو الاتيان بالفاظ يسجل على المخاطب وقوع ما خوطب به نحو ربنا و آتنا ما وعد تنا على رسلك ربنا و ادخلهم جنات عدن التي وعدتهم فان في ذلك اسجالا بالاتيان و الادخال حيث وصفا بالوعد من الله الذي لا يخلف وعده كذا في الاتقان في نوع جدل القرآن •

السجل بكسرتين و تشديد اللام و الضمتان مع التشديد و الفتح مع السكون و الكسر معه لغات فيه كما في الكشاف و هذا لغة اصلية و قيل معرب في الاصل الصك وهو اي الصك كتاب الاقرار و نحوه ثم سمي به كتاب الحكم للتشبيه • و ذكر في كفاية الشروط ان احدا اذا ادعى على آخر فالكمتوب المحضر و اذا اجاب الآخر و اقام البينة فالتوقيع و اذا حكم فالسجل كذا في جامع الرموز و البرجندي في كتاب القضاء •

السفلية بالكسر و هي الزهرة و عطارد و قد يسمى الزهرة و عطارد و القمر بالسفلية و تجيئ في لفظ الكوكب •

العلم الاسفل هو الحكمة الطبيعية و قد سبق في المقدمة •

السل بالكسر و تشديد اللام في اللغة الهزال • و في الطب قرحة في الرئة و انما سمي هذا المرض به لان من لوازمه هزال البدن و لما كان حمى الدق لازمة لهذه القرحة ذكر القرشي ان السل هو قرحة الرئة مع الدق و عدّه من الامراض المركبة كذا قال النفيس • و قال القرشي في شرح الفصول يقال السل لحمى الدق الشيخوخية و لقرحة الرئة • و سل العين هو ضمور الحدقة كذا في بحر الجواهر • و في الاقسرائي و ما ذكره صاحب الكامل من ان السل هو قرحة الصدر او الرئة غير ما عليه اكثر الاطباء •

التسلسل في اللغة بمعني پيوسته شدن و روان شدن آب در گلو است كما في المنتخب • و عند المحدثين عبارة عن توارد رجال اسناد الحديث واحدا فواحدا على حالة و صفة واحدة عند رواية ذلك الحديث سواء كانت تلك الصفة للرواة قولا او فعلا او قولا و فعلا معا او كانت للاسناد في صيغ الاداء او متعلقة بزمن الرواية او مكانها • و صيغ الاداء سمعت و حدثني و اخبرني و قرأت عليه و قرئ عليه و انا اسمع و نحوها و هذا ما عليه الاكثرون • و قال الحاكم و من

انواعه ان الفاظ الاداء من جميع الرواة دالة على الاتصال و ان اختلفت فقال بعضهم سمعت و بعضهم اخبرنا و بعضهم انبأنا • و انواع التسلسل كثيرة خيرها ما فيه دلالة على الاتصال و عدم التدليس • و الحديث الذي توارد رجال اسناده واحدا فواحدا على حالة واحدة الخ يسمى مسلسلا فالتسلسل بالحقيقة صفة الاسناد • وقد يقع التسلسل في معظم الاسناد اي اكثره فمثال التسلسل القولي قول الراوي سمعت فلانا قال سمعت فلانا الخ او حدثنا فلان قال حدثنا فلان الخ ومثال الفعلي قوله دخلنا على فلان فاطعمنا تمرا قال دخلنا على فلان فاطعمنا تمرا الخ و مثال القولي و الفعلي معا قوله حدثني فلان و هو آخذ بلحيته قال آمنت بالقدر خيره و شره و حلوه و مره قال حدثني فلان و هو آخذ بلحيته قال آمنت بالقدر خيره و شره و حلوه و مره الخ هكذا في شرح النخبة و شرحه • و في خلاصة الخلاصة المسلسل هو ما تتابع فيه رجال الاسناد عند رواية على صفة واحدة • و تلك الصفة اما في الرواة و هو على ضربين قولي كقولهم سمعت فلانا او اخبرنا فلان الخ و هو قسمان الاول ما اتصل بالرسول صلى الله عليه و سلم و منه مسلسل اني احبك في حديث اللهم اعنّي على ذكرك و شكرك و حسن عبادتك • و الثاني ما انقطع في آخره و فعلي كحديث التشبيك باليد و العدّ بها و المصافحة و اشباهها و اما في الرواية كالمسلسل باتفاق اسماء الرواة و اسماء آبائهم او كُناهم او انسابهم كسلسلة الاحمديين او بلدانهم كسلسلة الدمشقيين المروية عن النووي او صفاتهم كالفقهاء في المتبائعان بالخيار و افضله ما دل على اتصال السماع و من فضله زيادة الضبط انتهى • و عند الحكماء عبارة عن ترتب امور غير متناهية مجتمعة في الوجود و الترتيب سواء كان الترتب وضعيا او عقليا صرح بذلك المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية في برهان امتناع كون كل من التصور و التصديق بجميع افراده نظريا و هذا تعريف للتسلسل المستحيل عند الحكماء • و اما التسلسل مطلقا فهو ترتب امور غير متناهية عند الحكماء و كذا عند المتكلمين و اما التسلسل المستحيل عندهم فترتب امور غير متناهية مجتمعة في الوجود و بالجملة فاستحالة التسلسل عند الحكماء مشروطة بشرطين اجتماع الامور الغير المتناهية في الوجود و الترتيب بينها اما وضعا او طبعا و عند المتكلمين ليست مشروطة بشرطين مذكورين بل كل ما ضبطه الوجود يستحيل فيه التسلسل و يؤيده ما وقع في شرح حكمة العين اقسام التسلسل اربعة لانه اما ان لا تكون اجزاء السلسلة مجتمعة في الوجود او تكون والاول هو التسلسل في الحوادث والثاني اما ان يكون بين تلك الاجزاء ترتب طبيعي و هو كالتسلسل في العلل و المعلولات و نحوها من الصفات و الموصوفات المترتبة الموجودة معا او وضعي و هو التسلسل في الاجسام او لم يكن بينها ترتب و هو التسلسل في النفوس البشرية و الاقسام باسرها باطلة عند المتكلمين دون الاول و الرابع عند الحكماء انتهى • و تلخيص ما قال الحكماء هو انه اذا كانت الآحاد موجودة معا بالفعل و كان بينها ترتب ايضا فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء

الاول من الجملة الاخرى كان الثاني بازاء الثاني قطعا و هكذا فيتم التطبيق المستلزم للمحال بلا شبهة و تقريره ان يقال لو تسلسلت الامور المترتبة الموجودة معا امكن ان تفرض هناك جملتان مبدء احدٰيهما الواحد و مبدء الاخرى ما فوق الواحد بمتناه ثم يطبق مبدأ احدٰيهما على مبدء الاخرى فالاول من احدٰيهما بازاء الاول من الاخرى و الثاني بالثاني وهلم جرا فالناقصة اما مثل الزائدة و استحالتها ظاهرة و ان لم تكن مثلها و ذلك لايتصور الا بان يوجد جزء من التامة لايكون بازائه جزء من الناقصة و عند هذا الجزء تنقطع الناقصة فتكون متناهية و الزائدة لا تزيد عليه الا بمتناه و الزائد على المتناهي بمتناه متناه فيلزم تناهي الزائدة ايضا هذا خلف وهذا الدليل هو المسمى ببرهان التطبيق ٭ و اما اذا لم تكن الآحاد موجودة فلايتم التطبيق لان و قوع آحاد احدٰيهما بازاء آحاد الاخرى ليس في الوجود الخارجي اذ ليست مجتمعة في الخارج في زمان اصلا و ليس في الوجود الذهني لاستحالة وجودها مفصلة في الذهن دفعة و من المعلوم انه لا يتصور وقوع بعضها بازاء بعض الا اذا كانت موجودة معا تفصيلا اما في الخارج او في الذهن ٭ وكذا لايتم التطبيق اذا كانت الآحاد موجودة معا اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني و الثالث بازاء الثالث و هكذا لجواز ان تقع آحاد كثيرة من احدٰيهما بازاء واحد من الاخرى اللّٰهم الا اذا لاحظ العقل كلواحد من الاولى و اعتبره بازاء واحد واحد من الاخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلة لا دفعة و لا في زمان متناه حتى يتصور التطبيق و يظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم و العقل و استوضح ذلك بتوهم التطبيق بين جبلين ممتدين على الاستواء و بين اعداد الحصى فانك في الاول اذا طبّقت طرف احد الجبلين على طرف الآخر كان ذلك كافيا في وقوع كل جزء من احدٰيهما بازاء جزء من الثاني و ليس الحال في اعداد الحصى كذلك. بل لابد في التطبيقّ من اعتبار تفاصيلها ٭ وحاصل التلخيص ان التطبيق التفصيلي ممتنع في الامور الغير المتناهية مطلقا فلا يجرى البرهان في شيئ من الصور فالمراد التطبيق الاجمالي و هو انما يجري في الامور المجتمعة المترتبة دون غيرها ٭ و اما المتكلمون فيقولون بجريان التطبيق في الامور المتعاقبة اي الغير المجتمعة في الوجود كا لحركات الفلكية و في الامور المجتمعة سواء كان بينها ترتب طبعي كالعلل والمعلولات او وضعي كالابعاد او لايكون هناك ترتب اصلا كالنفوس الناطقة المفارقة و هذا هو الحق وقول الحكماء اذ ليست مجتمعة في الخارج في زمان اصلا الخ قلنا لايخفى انه لايلزم من عدم اجتماع الآحاد في زمان عدمها مطلقا فان كلواحد منها موجود في زمانه وذلك لان العدم اللاحق ليس سلب الوجود مطلقا بل سلبه الوجود في الزمان الثاني وكذا العدم السابق ليس سلبه للوجود في الزمان الاول فالتطبيق يجري بين الآحاد المترتبة الغير المتناهية سواء كانت مجتمعة او متعاقبة و ايضا فالعدم السابق عدم مطلقا لحدوث العالم و العدم اللاحق غيبوبة زمانية و ليس عدما حقيقيا لان رفع الشيئ بعد ثبوته عن نفس الواقع

محال يحكم به النظر الصحيح فاللازم ههنا هو الاجتماع بحسب الواقع لابحسب الزمان • و ما ظنوا انه لابد ههنا من تقدم او تاخراما وضعا او طبعا و هما من الاضافات المتكررة فيجب اجتماعهما و اجتماع موصوفيهما في وجود وذلك الوجود ليس الا الوجود الخارجي لعدم اكتفاء الوجود الذهني الاجمالي فى التطبيق و انتفاء الوجود الذهني التفصيلي مطلقا كلامٌ خالٍ عن التحصيل لان ذلك الوجود هو الوجود الخارجي في نفس الواقع و المتقدم و المتأخر مجتمعان في هذا الوجود فان كلا منهما موجود بهذا الوجود في زمانه و كونهما من الاضافات المتكررة لايستدعي ان يكونا في زمان واحد بل ان يكونا فى الواقع معا الاترى ان المعدات غير متناهية و المعد متقدم على معلوله بحسب الوجود الخارجي و هما لا يجتمعان في زمان واحد • و تحقيقه ان ما لابد فى التطبيق هو التقدم و التأخر بمعنى منشأ الانتزاع و هما لايلزم ان يكونا مجتمعين فى الزمان بل فى الواقع • و كذا ما ظنوا من ان في ربط الحادث بالقديم لابد من التسلسل على سبيل التعاقب لان القديم ليس علة تامة للحادث والا يلزم التخلف فيكون مع شرط حادث و ينتقل الكلام اليه وهكذا الى غير النهاية ساقطٌ عن درجة التحقيق لان ازلية الامكان لاتستلزم امكان الازلية فالقديم علة للحادث و لايلزم التخلف لا متناع وجوده فى الازل • لا يقال على تقدير التعاقب لا يحتاج الى الترتب و انما يحتاج اليه على تقدير الاجتماع لتحقق التقدم و التأخر الزمانيين بين آلاحاد المتعاقبة و لو بالفرض لانا نقول التطبيق يجري فيها من حيث انها مجتمعة بحسب الوجود في نفس الواقع و لا شك انها بهذه الحيثية لا يلحقها التقدم و التأخر الزمانيان • فان قلت هذا حكم التطبيق فى الزمانيات فما حكمه فى الزمان على تقدير ان يكون بنفسه موجودا فى الخارج اي لا برسمه الذي هو الآن السيال فقط فانه لتغيره الذاتي يلحقه التقدم و التأخر • قلت حكم التطبيق انه على ذلك التقدير يجب ان يكون من حيث التغير متناهيا محدودا بحدود لجريان التطبيق فيه فاما ان يمتنع التجاوز عن ذلك الحد منقطعا عنده كما فى الجانب الماضي فيكون من حيث الثبات ايضا متناهيا في هذا او يمكن التجاوز عنه غير منقطع عنده كما فى الجانب المستقبل فيكون من حيث الثبات غير متناه في ذلك الجانب و لا يجرى التطبيق فيه فتدبر جدا • فثبت ان كل ما ضبطه الوجود يجري فيه التطبيق و ما ليس ضبطه الوجود فلا كمراتب الاعداد فانها وهمية محضة فلايكون ذهابها فى التطبيق الا باعتبار الوهم لكنه عاجز عن ملاحظة تلك الامور الوهمية التي لا تتناهى فتنقطع تلك الامور بانقطاع الوهم عن تطبيقها هكذا يستفاد من شرح المواقف وحاشيته للمولوي ميرزا زاهد في مرصد العلة و المعلول فى الموقف الثاني • وقد يراد بالتسلسل ما يعم الدور كما في حاشية جدي على البيضاوى في تفسير قوله تعالى و علم آدم الاسماء كلها * تنبيه * الحكم بجواز التسلسل فى الامور الاعتبارية ليس بصحيح على الاطلاق وانما ذلك فيما اذا كان منشأ وجود آحاد السلسلة مجرد اعتبار العقل و انكان الاعتبار مطابقا لنفس الامر كما

في مراتب الاعداد فان منشأها الوحدة و تكررها و كذا كل ما تكرر نوعه بمجرد اعتبار العقل فانه من الامور الاعتبارية التي يجوز فيها التسلسل و اما اذا كان منشأ وجود تلك السلسلة امرا غير اعتبار العقل فالتسلسل فيها باطل و الا لزم وجود الامور الغير المتناهية في نفس الامر و يجري فيها التطبيق عند المتكلمين • و عند الحكماء اذا كان ترتب و اجتماع في ذلك الوجود و لاينقطع حينئذ بانقطاع الاعتبار اذ لا مدخل لاعتبار العقل في وجودها و لذا حكموا ببطلان التسلسل على تقدير نظرية كل من التصور و التصديق لاستلزامه وجود امور غير متناهية في الذهن لعدم انقطاعه بانقطاع الاعتبار هكذا حقق المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في مرصد اثبات العلوم الضرورية • اعلم ان لابطال التسلسل طرقا أخر منها مامر في لفظ البرهان و منها ما يسمى ببرهان التضايف و تقريره لو تسلسلت العلل الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلولية على عدد العلية و التالي باطل فكذا المقدم اما بيان الملازمة فهو لن آحاد السلسلة ما خلا المعلول الاخير لكلواحد منها علية بالنسبة الى ما تحته و معلولية بالنسبة الى ما فوقه فيتكافى عدد هما فيما سواه وبقيت معلولية المعلول الاخير زائدة فيزيد عدد المعلوليات الحاصلة في السلسلة الاولى على عدد العليات الواقعة منها بواحد و منها ما يسمى البرهان العرشي و تقريره ان يقال لو ترتبت امور غير متناهية كان ما بين مبدئها و كلواحد من الذي بعده متناهيا لانه محصور بين حاصرين فيكون الكل متناهيا لان الكل لا يزيد على ما بين المبدء و كلواحد الا بالطرفين كذا في رسالة اثبات الواجب [الاسماعيلية و هم الذين اثبتوا الامامة لاسماعيل بن جعفر الصادق و من مذهبهم ان الله تعالى لا موجود ولا معدوم ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز و كذلك في جميع الصفات كذا في الجرجاني •]

السهل بالفتح و سكون الهاء در لغت بمعني نرم و آسان است • و در اصطلاح بلغاء سهل مشكل آنست كه شاعر در نظم ربط الفاظ متداوله آورد و آن ربط دشوار بود سامع را و چون نظر در الفاظ كند سهل پندارد و داند كه مثل اين دريكدم دو بيت خواهم نوشت و چون بنظر غامض بيند پندارد كه الفاظ مستفاد بغير واسطه راجع كرده است آنگاه داند آنكه سهل مينمود مشكل بود مثاله • بيت • هشيار درون رفت برون آمد مست • برخاست ستد شادي غم داد نشست • و سهل ممتنع نزد شان آنست كه ربط كلام و سياق آسان نمايد و مثل آن هركس نتواند گفت بسبب سلاست و جزالت و كنجانيدن معاني بسيار در اندك الفاظ و صرف الفاظ سخنان مصطلح و لطائف و امثال نه رعايت لفظ بتكلف و نه رعايت معني بتكلف كذا في جامع الصنائع •

التسهيل كالتصريف عند الصرفيين و القراء و هو ان تقرء الهمزة بين نفسها و بين حرف حركتها اي تقرء الهمزة بين الهمزة و الواو ان كانت الهمزة مضمومة و بينها و بين الالف ان كانت مفتوحة و بينها و بين الياء ان كانت مكسورة و يقال له ايضا بين بين • و قيل بين بين على ضربين احدهما مامر و الثاني

ان تقرء الهمزة بينها و بين حرف حركة ما قبلها كذا فى الاتقان في نوع تخفيف الهمزة و فى الرضي شرح الشافية • و في جاربردي همزة بين بين عند الكوفيين ساكنة و عندنا متحركة ضعيفة يُنحى بها نحو الساكن و لذلك لا تقع الا حيث يجوز وقوع الساكن غالبا و لا تقع في اول الكلام •

[السهولة هي فى البديع خلو اللفظ من التكايف و التعقيد و التعسف فى السبك و من احسن امثلته قول قيس المجنون • شعر • اليس و عدتني يا قلب اني • اذا ماتبتُ من ليلى تتوب • فها انا تائب من حب ليلى • فمالك كلما ذُكرت تذوب • كذا في كليات ابى البقاء و ايضا قوله • شعر • اليك اتوب يا رحمٰن مما • جنوت و ان تكاثرت الذنوب • و أمّا عن هوى ليلى و شوقي • زيارتها فاني لا اتوب •]

الاسهال كالاكرام عند الاطباء هو خروج مواد البدن بطريق المعى المستقيم ازيد من المقدار الطبيعي و سببه الواصل في اي عضو كان ينسب الاسهال الى ذلك العضو كالاسهال المعوي و المعدي والكبدي و المراري و الطحالي و الدماغي و البدني و الماساريقي و كذلك ينسب بحسب الاخلاط الى الاخلاط كالدموي و الصفراوي و نحوهما و اذا كان مجيئه موقتا يسمى بالدوري و الفرق بينها مكتوب فى المطولات كذا في حدود الامراض فهو من اقسام الاستفراغ • و في بحر الجواهر الاسهال المعوي قد يكون معه سَحج و قد لا يكون وما كان منه بغير سحج يخص باسم الزلقي فكذلك اذا اطلق لفظ الاسهال المعوي انما يتبادر منه الى فهم الاطباء ما يكون مع سحج انتهى •

السيلان عبارة عن تدافع الاجزاء سوء كانت متفاصلة فى الحقيقة و متواصلة فى الحس او كانت متواصلة فى الحقيقة ايضا • و قد يوجد السيلان بهذا التفسير فيما ليس برطب كالرمل السيّال مع كونه يابسا بالطبع و يوجد ايضا فيما هو رطب كالماء السائل و توجد الرطوبة بدون السيلان فى الماء الراكد في لناء او بركة فبينهما عموم من وجه • و فى الملخص السيلان عبارة عن حركات توجد في اجسام متفاصلة فى الحقيقة متواصلة فى الحس لدفع بعضها بعضا حتى لو وجد ذلك فى التراب و الرمل كان سيّالا و فيه انه على هذا يلزم ان لا يكون الماء سيّالا لكونه متصلا فى الحقيقة كما هو عند الحس لكنه سيّال على ما اشتهر في لسان القوم الا ان سيلانه قسري على ما نص عليه الشيخ • ثم السيلان من انواع الكيفيات الملموسة فماهيته بديهية و ما ذكر فهو رسم له هكذا يستفاد من شرح المواقف و شرح حكمة العين •

السائل اسم فاعل اما من السؤال و حينئذ هو مهموز العين و قد عرفت معناه في اول الفصل و اما من السيلان و حينئذ هو اجوف يائي و قد عرفت ايضا قبيل هذا • و يطلق ايضا عند الاطباء على دواء من شانه ان تنبسط اجزاءه الى اسفل عند فعل الحرارة الغريزية فيه كالمائعات كلها كذا فى الاقسرائي

فصل الميم * الانسجام بالجيم لغةً جريان الماء • و عند البلغاء هو ان يكون الكلام لخلوه من

العقادة منحدرا كتحدر الماء المنسجم و يكاد بسهولة تركيبه و عذوبة الفاظه ان يسيل رقة و القرآن كله كذلك قال اهل البديع و اذا قوي الانسجام في النثر جاءت فقراته موزونة بلاقصد لقوة انسجامه و من ذلك ما وقع في القرآن موزونا فمنه من البحر الطويل فمن شاء فليؤمن و من شاء فليكفر و من المديد و اصنع الفلك باعيننا و من البسيط فاصبحوا لا يرى الا مساكنهم و من الوافر و يخزهم و ينصركم عليهم و يشف صدور قوم مؤمنين و من الكامل و الله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم و من الهزج فالقوه على وجه ابي يأت بصيرا و من الرجز دانية عليهم ظلالها و ذللت قطوفها تذليلا و من الرمل و جفان كالجواب و قدور راسيات و من السريع او كالذي مرّ على قرية و من المنسرح انا خلقنا الانسان من نطفة و من الخفيف لا يكادون يفقهون حديثا و من المضارع يوم التناد يوم تولون مدبرين و من المقتضب في قلوبهم مرض و من المجتث نبئ عبادي اني انا الغفور الرحيم و من المتقارب و املي لهم ان كيدي متين كذا في الاتقان في نوع بدائع القرآن *

[السقيم في الحديث خلاف الصحيح منه * وعمل الراوي بخلاف مارواه يدل على سقمه كذا في الجرجاني *]

السلم بفتح السين و اللام في اللغة التقدم و يسمى بالسلف ايضا * و في شرح المنهاج السلم و السلف بمعنى واحد و السلم لغة اهل الحجاز و السلف لغة اهل العراق * و في الشريعة بيع الشيء على وجه يوجب الملك للبائع في الثمن عاجلا و للمشتري في المثمن آجلا سمي به لما فيه من وجوب تقدم الثمن * و ركنه الايجاب و القبول بان يقول المشتري اسلمت اليك عشرة دراهم في كرحنطة فقال البائع قبلت فالمشتري يسمى رب السلم و مسلما ايضا و البائع يسمى المسلم اليه و المبيع يسمى المسلم فيه و الثمن يسمى رأس المال هكذا في البرجندي و جامع الرموز * اقول و لايخفى ان هذا التعريف انما ينطبق على مذهب ابي حنيفة و مالك و احمد حيث يشترطون تاجيل المثمن و لا يجوّزون السلم الحال * اما عند الشافعي فيجوز السلم الحال ايضا فالتعريف الشامل لجميع المذاهب ان يقال السلم بيع دين بعين كما في فتح القدير *

السالم عند الصرفيين مرادف الصحيح و هو اللفظ الذي ليس في مقابلة الفاء و العين و اللام منه حرف علة و لا همزة و لا تضعيف هذا هو المشهور * و بعضهم فرّق بين السالم و الصحيح و قال السالم مامر و الصحيح ما ليس في مقابلة الفاء و العين و اللام منه حرف علة فحسب فكل صحيح سالم من غير عكس كلي كذا في بعض شروح المراح و يطلق ايضا على قسم من الجمع و يسمى صحيحا ايضا كما مر [و عند النحويين ما ليس في آخره حرف علة سواء كان في غيره اولا و سواء كان اصلا او زائدا فيكون نصر سالما عند الطائفتين و رمى غير سالم عندهما و باع غير سالم عند الصرفيين و سالما عند

النحويين و اسلنقى سالما عند الصرفيين و غير سالم عند النحويين كذا في الجرجاني] • و عند الاطباء هو الصحيح كما يجيئ • و عند اهل العروض يطلق على البحر الذي لازحاف فيه و قد سبق في فصل الراء من باب الباء الموحدة •

التسليم كالتصريف هو في علم الجدل ان يفرض المحال اما منفيا او مشروطا بحرف الامتناع ليكون المذكور ممتنع الوقوع لامتناع وقوع شرطه ثم يسلّم وقوع ذلك تسليما جدليا فيدل على عدم فائدة ذلك على تقدير وقوعه كقوله تعالى ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق و لعلا بعضهم على بعض المعنى ليس مع الله من اله و لوسلم ان معه سبحانه الها لزم من ذلك التسليم ذهاب كل اله من الاثنين بما خلق و علو بعضهم على بعض فلايتم في العالم امر ولا ينفذ حكم و لا ينتظم احواله و الواقع خلاف ذلك نفرض الهين فصاعدا محال لما يلزم منه المحال كذا في الاتقان في نوع جدل القرآن • [وفي الجرجاني التسليم هو الانقياد لامر الله تعالى و ترك الاعتراض فيما لا يلايم • وقيل التسليم استقبال القضاء بالرضاء • وقيل التسليم هو الثبات عند نزول البلاء من غير تغير في الظاهر و الباطن •]

المسلّمات هي قسم من المقدمات الظنية و هي قضايا تسلّم عن الخصم و يبنى عليها الكلام لدفعه سواء كانت مسلمة فيما بينهما او بين اهل العلم كتسليم الفقهاء مسائل اصول الفقه كما يستدل الفقيه على وجوب الزكوة في حُلي البالغة لقوله عليه السلام في الحلي زكوة فلو قال الخصم هذا خبر واحد فلا نسلم حجيته فنقول قد ثبت ذلك في اصول الفقه ولا بد ان تأخذه ههنا مسلما كذا في شرح الشمسية •

[**السلامة** في علم العروض بقاء الجزء على الحالة الاصلية كذا في الجرجاني] •

الاسلام هو لغةً الطاعة و الانقياد ويطلق في الشرع على الانقياد الى الاعمال الظاهرة كما بين ذلك النبيّ صلى الله عليه وسلم بقوله الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله و ان محمدا رسول الله و تقيم الصلوة و تؤتي الزكوة و تصوم رمضان و تحج البيت و حاصل ذلک ان الاسلام شرعا هو الاعمال الظاهرة من التلفظ بكلمتي الشهادة و الاتيان بالواجبات و الانتهاء عن المنهيات و على هذا المعنى هو يغاير الايمان و ينفك عنه اذ قد يوجد التصديق مع انقياد الباطن بدون الاعمال و قد يطلق على الاعمال المشروعة و منه قوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام و خبر احمد ايّ الاسلام افضل قال الايمان و خبر ابن ماجة قلت ما الاسلام قال تشهد ان لا اله الا الله و تشهد ان محمدا رسول الله و تؤمن بالاقدار كلها خيرها و شرها حلوها و مرّها و على هذا هو يغاير الايمان و لا ينفك عنه اي عن الايمان لا شتراطه لصحتها و هي لا تشترط لصحته خلافا للمعتزلة و اما الاسلام المأخوذ بالمعنى اللغوي الذي قد يستعمله به

اهل الشرع ايضا فبينه و بين الايمان تلازم في المفهوم فلا يوجد شرعا ايمان بلا اسلام و لا عكسه و هو الظاهر • وقيل بينهما ترادف لان الاسلام هو الخضوع و الانقياد للاحكام بمعنى قبولها و الاذعان بها و ذلك حقيقة التصديق فيترادفان فالاسلام يطلق على ثلثة معان و الايمان ايضا يطلق شرعا على كل من تلك المعاني الثلثة و اذا تقرر ذلك فحيث ورد ما يدل على تغايرهما كما في قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تومنوا و لكن قولوا اسلمنا الآية و كما في بعض الاحاديث فهو باعتبار اصل مفهوميهما فان الايمان عبارة عن تصديق قلبي و الاسلام عبارة عن طاعة و انقياد ظاهر كما صرح بذلك في شروح صحيح البخاري • فصح ما قاله ابن عباس و غيره في تفسير هذه الآية انهم لم يكونوا منافقين بل كان ايمانهم ضعيفا و يدل عليه قوله تعالى و ان تطيعو الله و رسوله الآية الدال على ان معهم من الايمان ما يقبل به اعمالهم و حينئذ يؤخذ من الآية انه يجوز نفي الايمان عن ناقصه • و مما يصرح به قوله عليه الصلوة و السلام لا يزني الزاني حين يزني و هو مؤمن و فيه قولان لاهل السنة احدهما هذا و الثاني لاينفى عنه اسم الايمان من اصله ولايطلق عليه مؤمن لايهامه كمال ايمانه بل يقيد فيقال مؤمن ناقص الايمان و هذا بخلاف اسم الاسلام فانه لا ينتفي بانتفاء ركن من اركانه و لا بانتفاء جميعها ماعدا الشهادتين و كأن الفرق ان نفيه يتبادر منه اثبات الكفر مبادرة ظاهرة بخلاف نفي الايمان و حيث ورد ما يدل على اتحادهما كقوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين فهو باعتبار تلازم المفهومين او ترادفهما و من ههنا قال كثيرون انهما على وزان الفقير و المسكين فاذا انفرد احدهما دخل فيه الآخر و دل بانفراده على ما يدل عليه الآخر بانفراده و ان قرن بينهما تغايرا كما في خبر احمد الاسلام علانية و الايمان في القلب و حيث فسر الايمان بالاعمال فهو باعتبار اطلاقه على متعلقاته لما تقرر انه تصديق بامور مخصوصة و منه و ما كان الله ليضيع ايمانكم و اتفقوا على ان المراد به هنا الصلوة و منه حديث و فد عبد القيس هل تدرون ما الايمان شهادة ان لا اله الا الله و ان محمدا رسول الله و اقام الصلوة و ايتاء الزكوة و ان تؤدوا خمسا من المغنم ففسر فيه الايمان بما فسر في حديث جبرئيل الاسلامُ فاستفيد منهما اطلاق الايمان و الاسلام على الاعمال شرعا باعتبار انها متعلقة مفهوميهما المتلازمين وهما التصديق و الانقياد فتأمل ذلك حق التأمل لتندفع به عنك الشكوك الواردة ههنا • و مما اطلق فيه الايمان على الاعمال المشروعة ما روي الايمان اعتقاد بالقلب و اقرار باللسان و عمل بالاركان هذا كله خلاصة ما ذكر ابن الحجر في شرح الاربعين للنووي في شرح الحديث الثاني •

[السلام تجرد النفس عن المحنة في الدارين كذا في الجرجاني •]

السليمانية فرقة من الزيدية اصحاب سليمان بن جرير [قالوا الامامة شورى فيما بين الخلق و انما ينعقد برجلين من خيار المسلمين و ابوبكر و عمر رضي الله عنهما اماما و ان اخطأت الامة في البيعة

لهما مع وجود علي رضي الله عنه لكنه خطأ لم ينته الى درجة الفسق فجوّزوا امامة المفضول مع وجود الفاضل و كفّروا عثمان رضي الله عنه وطلحة و الزبير و عايشة رضي الله عنهم كذا في الجرجاني] و قد سبق في فصل الدال المهملة من باب الزاء المعجمة •

المسام بفتح الميم الاولى و تشديد الميم الثانية منافذ الجسم كما في المغرب و الصحاح والقاموس وغيرها فمن خفف الميم و جعله اسم مكان من السوم بمعنى المرور فقد صحّف فهي جمع الواحد المقدر او المحقق من السم بالضم و هو الثقب مثل محاسن و حسن كذا في جامع الرموز في كتاب الصوم ويجيئ ايضا في بيان الصفحة الملساء في فصل الحاء من باب الصاد المهملتين •

المساومة شرعا هي بيع شيئ من غير اعتبار ثمنه الاول اي الثمن الذي اشترى به البائع و قد سبق في لفظ البيع • و في جامع الرموز هي عرض المبيع على المشتري للبيع مع ذكر الثمن و قال ايضا السوم من المشتري هو الاستيام اي بها كردن ومن البائع العرض على البيع مع بيان الثمن كما في المغرب •

السائمة تطلق على الراعية عادةً من الابل و البقر و الغنم و الخيل يقال سامت الماشية اي رعت فهي سائمة فلا يجب في الحمير و البغل لانهما غير سائمتين عادةً وفي الشرع اعتبر الرعي في اكثر السنة و لذا فسرت بالمكتفية بالرعي في اكثر الحول كذا في جامع الرموز و البرجندي •

السهم بالفتح و سكون الهاء في اللغة بمعني تير و السهام الجمع و بهرة السهمان بالضم الجماعة وعند اهل الجفر هو الباب و يسمى بالبيت ايضا و قد سبق • وقد يطلق على مقام الشمس في البرج ثلثين يوما كما في بعض الرسائل وعند المهندسين يطلق على خط يخرج من وسط القوس الى وسط القاعدة وعلى الجيب المعكوس وهو القطر الواقع بين طرف القوس و بين طرف جيب تلك القوس و هذا هو المراد بسهم القوس في الاعمال النجومية صرح بذلك في الزيج الايلخاني ويؤيده ما قال عبد العلي البرجندي في حاشية شرح الملخص من ان العمود الخارج من منتصف الوتر الى منتصف القوس يسميه اهل الهندسة سهما فمنهم من يعتبره سهما لنصف تلك القوس و هو المشهور عند اهل العمل • و منهم من يعتبره سهما للقوس بتمامها و هذا انسب باسمه وعلى خط يخرج من رأس المخروط الى مركز القاعدة و على خط يخرج من مركز احدى قاعدتي الاسطوانة الى مركز القاعدة الاخرى كذا في شرح خلاصة الحساب • وسهم نزد منجمين عبارت است از بخشى معين از فلك البروج • و سهمها نزد او شان بسيار اند مثل سهم السعادت كه آنرا سهم القمر نيز گويند وسهم الغيب و سهم الايام وسهم غلامان وكنيزكان و على هذا القياس پس سهم السعادت در روز از شمس گيرند تا درجهٔ قمر و درجهٔ طالع برآن يعنى بر مابين درجات شمس وقمر بيفزايند و از طالع مجموع را سيگان طرح كنند وآنچه برآيد درجهٔ مكان سهم السعادت است ودر شب از درجهٔ قمر تا درجهٔ شمس گيرند و درجهٔ طالع بر آن بيفزايند مثاله طالع حمل

دهم درجه است و شمس دراسد بستم درجه و قمر درميزان پانزده درجه است تا برج ميزان چهل درجه مي شود و پانزده درجهٔ قمرقطع كرده افزوديم شد پنجاه و پنج درجه و درجهٔ طالع هم افزوديم شد شصت و پنج درجه وسي درجه بحمل داديم و سي بثورباقي كه پنج ماند بجوزا پس موضع سهم السعادت پنجم درجهٔ جوزا باشد و اما سهم الغيب بروز از قمر گيرند وبشب از شمس و درجهٔ طالع بيفزايند و از طالع سي گان انگنند بطور سابق وآنچه برآيد موضع سهم غيب بود • وسهم ايام ازدرجهٔ شمس بروز تا درجهٔ زحل و در شب بر عكس و سهم غلامان و كنيزكان ازعطارد تا قمربروز وبشب از شمس تا زهره و تزويج زنان از زهره تا بشمس و باقي سهمها همبرين قياس چنانچه سهم مال واصدقاء از صاحب دوم خانه تا بيت دوم بگيرند و درجهٔ طالع افزايند اما سهم زحل بروز از درجهٔ زحل گيرند تا درجهٔ سهم سعادت و بشب از سهم سعادت گيرند تا درجهٔ زحل و درجهٔ طالع برآن افزايند اما سهم مشتري را بروز از سهم غيب تا مشتري و بشب بر عكس اما سهم مريخ بروز از مريخ گيرند تا سهم سعادت و بشب بر عكس اما سهم زهره بروز از سهم سعادت گيرند تا زهره و بشب بخلاف اين و اما سهم عطارد بروز از سهم غيب تا عطارد و بشب بر خلاف اين كذا في بعض كتب النجوم •

التسهيم كالتصريف هو عند بعض اهل البديع اسم الارصاد و قد سبق في فصل الدال من باب الراء •

فصل النون

السحنة بفتح السين و الحاء المهملة و قد تسكن في اللغة الهيئة و في اصطلاح الاطباء هي حال الجسد في السمن و الهزال و السخافة والتلزز و الاعتدال كذا في شرح القانونچة في بيان الامور الطبيعية •

الاسطوانة بضم الهمزة في اللغة ستون و هي افعوالة مثل اقحوانة و نونه اصلية لانه يقال اساطين مسطنة كذا في الصراح • و عند المهندسين يطلق على معان • منها الاسطوانة المستديرة و هي جسم تعليمي احاطت به دائرتان متوازيتان متساويتان وسطح مستدير واصل بينهما بحيث لوادير خط مستقيم واصل بين محيطيهما من جهة واحدة على محيطيهما لماسه في كل الدورة و قولهم على محيطيهما متعلق بادير و قولهم لماسه جواب لو اي ماس ذلك الخط المستقيم ذلك السطح الواصل و هواحتراز عن كرة قطعت من طرفيها قطعتان متساويتان متوازيتان بدائرتين كذلك • و ما قيل ان الاسطوانة المستديرة شكل يحدث من وصل خط من جهة بين محيطي دائرتين متوازيتين متساويتين كل منهما على سطح و ادارة ذلك الخط عليهما اي على محيطيهما الى ان يعود الى وضعه الاول ففيه انه يحدث من حركة الخط شكل مسطح لا مجسم ثم الاسطوانة المستديرة ان كانت مجوفة متساوية الثخن وقطر قاعدة تجويفها الذي هو ايضا على شكل الاسطوانة المستديرة اكبر من نصف قطر قاعدة الاسطوانة بحيث يكون ثخنها اقل من سمكها

اي من شعن تجويفها فتسمى بالذوقية • و الدائرتان قاعدتان للاسطوانة و الخط الواصل بين مركزي الدائرتين سهم الاسطوانة و محورها • فان كان ذلك الخط عمودا على القاعدة فالاسطوانة قائمة و هي جسم يتوهم حدوثه من ادارة ذي اربعة اضلاع قائم الزوايا على احد اضلاعه المفروض ثابتا حتى يعود الى وضعه الاول و الا فمائلة و هي جسم يتوهم حدوثه من ادارة ذي اربعة اضلاع غير قائم الزوايا على احد اضلاعه المفروض ثابتا الى ان يعود الى وضعه الاول • و منها الاسطوانة المضلعة و هي جسم تعليمي احاط به سطحان مستويان متوازيان كثير الاضلاع اضلاع كل من السطحين موازية لاضلاع السطح الآخر و احاطت به ايضا سطوح ذوات اضلاع اربعة متوازية بان يكون كل ضلعين منها متوازيين عدة تلك السطوح عدة اضلاع احدى القاعدتين و قاعدتاهما السطحان المتوازيان فانكانت تلك السطوح التي هي ذوات الاربعة الاضلاع قائمة الزوايا فالاسطوانة قائمة و الا فمائلة • و منها الاسطوانة التي تكون مشابهة للمستديرة او المضلعة بان لا تكون قاعدتها شكلا مستقيم الاضلاع و لا دائرة بل سطحا يحيط به خط واحد ليس بدائرة كالسطح البيضي • و منها اسطوانة تكون سطحا تحيط به خطوط بعضها مستدير و بعضها مستقيم هكذا يستفاد من ضابطة قواعد الحساب و غيره و الحكم في ان اطلاقها على تلك المعاني بالاشتراك اللفظي اوالمعنوي كالحكم في المخروط على ما مر•

السكون بضم السين والكاف هو يطلق على معنيين • احدهما ماهو من صفات الحروف يقال الحروف اما متحرك او ساكن و لا يراد بهذا حلول الحركة والسكون فيها لان الحلول من خواص الاجسام بل يراد بكونه متحركا ان يكون الحرف الصامت بحيث يمكن ان يوجد عقيبه مصوت من المصوتات و بكونه ساكنا ان يكون بحيث لا يمكن ان يوجد عقيبه شيئ من تلك المصوتات ثم انهم بعد اتفاقهم على عدم جواز الابتداء بالساكن اذا كان حرفا مصوتا اختلفوا في جواز الابتداء بالساكن الصامت فقد منعه قوم للتجربة و جوزه آخرون لان ذلك اي عدم امكان الابتداء ربما يختص بلغة العرب و يجوز في لغة اخرى كما في اللغة الخوارزمية مثلا فانا نرى في المخارج اختلافا كثيرا فان بعض الناس يقدر على التلفظ بجميع الحروف وبعضهم لايقدر على تلفظ البعض و هل يمكن الجمع بين الساكنين اما صامت مدغم في مثله قبله مصوت نحو و لا الضالين فجائز بالاتفاق واما الصامتان او صامت غير مدغم قبله مصوت فجوزه قوم كما في الوقف على الثلاثي الساكن الاوسط كزيد و عمر بل جوزوا ايضا جمع ساكنين صامتين قبلهما مصوت فيجتمع حينئذ ثلث سواكن كما يقال في الفارسية كارد و گوشت • و منهم من منعه و جعل ثمة حركة مختلسة خفية جدا لا تحس بها على ما ينبغي فيظن انه اجتمع ساكنان او اكثر واما اجتماع ساكنين مصوتين او صامت بعده مصوت فلانزاع في امتناع ذلك هكذا في شرح المواقف في بحث المسموعات • و ثانيهما ما هو من صفات الاجسام فقال المتكلمون هو امر وجودي مضاد للحركة

و فسر بالحصول في المكان مطلقا * و قيل هو الحصول في المكان اكثر من زمان واحد و بعبارة اخرى الكون في الحيز المسبوق بكون آخر في ذلك الحيز فهو من مقولة الاين و يجيئ في لفظ الكون في فصل النون من باب الكاف * و قالت الحكماء السكون عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك و بهذا القيد خرجت المفارقات فان الحركة و انكانت مسلوبة عنها لكن ليست من شانها الحركة فالتقابل بينه و بين الحركة تقابل العدم و الملكة و اورد عليه انه يلزم كون الانسان المعدوم ساكنا اذ يصدق عليه انه عديم الحركة عما من شانه ان يتحرك في حال حيوته و انه يلزم ان يكون الجسم في آن الحدوث ساكنا بمثل مامر و انه يلزم ان لا يكون الفلك ساكنا بالحركة الاينية اذ ليست من شانه تلك الحركة لاستحالتها عليه لكونه محددا للجهات و اجيب بان المراد ما من شانه الحركة بالنظر الى ذاته في و قت عدم حركته و الانسان المعدوم و الجسم في آن حدوثه ليست من شانهما الحركة في هذا الوقت و ان كانت من شانهما الحركة في وقت ما و الفلك من شانه الحركة الاينية بالنظر الى ذاته و ان لم تكن بالنظر الى الغير و هو كونه محددا للجهات * و قال السيد السند في حاشية شرح حكمة العين ناقلا من شرح الملخص ان مأخذ الخلاف ان الجسم اذا لم يكن متحركا عن مكان كان هناك امران احدهما الحصول في ذلك المكان المعين و ثانيهما عدم حركته عنه و الامر الاول ثبوتي من مقولة الاين بالاتفاق و الثاني عدمي بالاتفاق و المتكلمون اطلقوا لفظ السكون على الاول و الحكماء على الثاني فالنزاع لفظي انتهى * ثم الحركة كما تقع في المقولات الاربع كذلك السكون لانه يقابلها و المشهور ان السكون تقابله الحركة عن المكان لا اليه و الحق انه تقابله الحركة الى المكان ايضا * قال السيد السند في حاشية شرح حكمة العين و تحقيقه ما في شرح الملخص من ان السكون ليس عدم حركة خاصة معينة و لا عدم اية حركة كانت و الا لكان على الاول كل متحرك بغير تلك الحركة ساكنا و كل متحرك مطلقا ساكنا على الثاني لكنه باطل قطعا فاذن الحركتان تقابلان السكون * قال اقول السكون في الاين مثلا هو عبارة عن عدم الحركة الاينية مطلقا فالسكون يقابل المطلق لانه عدمه و اما مقابلته مع افراد الحركة التي هو عدمها فبواسطة هكذا حقق المقال انتهى * و في شرح التجريد السكون مقابل للحركة فيقع في المقولات الاربع اما في الاين فنعني به حفظ النسبة الفاصلة للجسم الى الاشياء ذوات الاوضاع بان يكون مستقرا في المكان الواحد و اما في الثلثة الباقية فنعني به حفظ النوع الحاصل بالفعل من غير تغير و ذلك بان يقع في الكم من غير نمو و ذبول و تخلخل و تكاثف و في الكيف من غير اشتداد وضعف و في الوضع من غير تبدل الى وضع آخر فهو بهذا المعنى امر وجودي مضاد للحركة عنه و اليه فهو يضادهما معا تضادا مشهوريا فان السكون قد يعرض له تضاد كما للحركة لكن تضاد السكون انما هو لتضاد ما فيه اعني المقولة التي يقع فيها فان سكون الجسم في الحرارة يضاد سكونه في البرودة لان المتضادين لا يجتمعان في محل واحد فضلا عن ان يستقرا فيه

زمانا انتهى • و قال ايضا السكون الطبيعي مستند الى الطبيعة مطلقا بخلاف الحركة الطبيعية فانها مستندة الى الطبيعة بشرط مقارنة امر غير طبيعي و يعرض البساطةُ و التركيبُ فى الحركة خاصة ولايتصوران فى السكون • و در لطائف اللغات ميگويد سكون در اصطلاح صوفيه عبارتست از قرار در عين احديت ذات •

المسكين من السكون فكانه ساكن من الجهد غير متحرك فهو مفعيل بكسر الميم يستوي فيه المذكر و المونث و قد يقال مسكينة • و فى الشرع مرادف الفقير و قيل غير مرادف له و يجيئ في فصل الراء من باب الفاء [و فى الوقاية الفقير هو من له ادنى شيئ و المسكين من لا شيئ له •]

التسكين كالتصريف در لغت آرام دادنست • و در اصطلاح اهل رمل بمعني جاي دادن هر شكل است بترتيب مخصوص و تسكينات اشكال در علم رمل بسيار است چنانچه تسكين وضعي كه آنرا تسكين حكيم نيز گويند و آن بدين ترتيب لحيان قبض الداخل قبض الخارج جماعت فرح عقله انكيس حمره بياض نصرة الداخل عتبة الخارج نقي الخد عتبة الداخل اجتماع طريق و چنانچه تسكين عدد و تسكين روز و هفته و ماه و سال كه تفصيلش در كتب رمل مذكور است •

[**السكينة** ما يجده القلب من الطمانينة عند تنزل الغيب و هي نور فى القلب يسكن الى شاهده و يطمئن و هو مبادي عين اليقين كذا في تعريفات الجرجاني •]

السمن بكسر السين و فتح الميم فى اللغة بمعني فربه شدن و السمين نعت منه • قالت الحكماء هو من انواع الحركة الكمية و فسر بازدياد الاجزاء الزائدة للجسم بما ينضم اليها سواء كان يداخلها في جميع الاقطار من الطول و العرض و العمق اولا بل في بعض الاقطار كالعرض و العمق و سواء كانت الزيادة على نسبة طبيعية تقتضيها طبيعة محلها اولم تكن على ما هو التحقيق فبقيد الازدياد خرج الذبول و الهزال و التكاثف الحقيقي و رفع الورم و الانتقاص الصناعي لانها انتقاص و بقيد الزائدة خرج النمو و بقيد ما ينضم اليها خرج التخلخل و الازدياد الصناعي اذ هو ازدياد للجسم بسبب انضمام جزء آخر بسطحه الخارج من غير المداخلة نص عليه السيد السند في حواشي شرح حكمة العين • ثم الورم ان قلنا بانه ازدياد بدون انضمام الغير فقد خرج بالقيد الاخير و الا فنقول انه لا يكون الا على نسبة غير طبيعية و لذلك يولم بخلاف السمن فانه قد يكون على نسبة غير طبيعية ايضا هكذا يستفاد مما ذكره العلمي في حاشية شرح هداية الحكمة في بحث الحركة و قد سبق ما يتعلق بهذا في لفظ التخلخل و يجيئ ايضا في لفظ النمو •

السمنية بضم السين و فتح الميم المنسوب الى سومنات و هم قوم من عَبَدَة الاوثان قائلون بالتناسخ و بانه لا طريق للعلم سوى الحس و يجيئ في لفظ النظر •

السن بالكسر و تشديد النون دندان و جمعه اسنان و جاء بمعنى العمر ايضا كالسنة كذا في بحر الجواهر * و في المنتخب سن بالكسر دندان و سال و مقدار عمر و تحقيق سال در لفظ سنه در فصل واو خواهد آمد * و لبعض السنين عند الاطباء اسم علىحدة * فمنه سن النمو و يسمى سن الحداثة و سن الصبي و سن الفتيان ايضا و هو عبارة عن الزمان الذي تكون الرطوبة الغريزية فيه وافية لحفظ الحرارة الغريزية و بالزيادة في النمو و هو من اول العمر الى قريب من ثلثين سنة سمي به لكون البدن في هذا الزمان ناميا و تغلب الحرارة و الرطوبة في هذا السن * و منه سن الوقوف و يقال له سن الشباب ايضا و هو الزمان الذي تكون الرطوبة الغريزية فيه وافية لحفظ الحرارة الغريزية فقط سمي به لكونه مستكملا للنمو من غير ظهور نقص و لا زيادة فيقف البدن فيه عن حركة الازدياد و الانتقاص و انما سمي بسن الشباب لكون الحرارة فيه مشتعلة شابة اي قوية و منتهاه قريب من خمس و ثلثين سنة و قد يبلغ الى اربعين و يختلف ذلك بحسب الامزجة و الاقاليم و تغلب الحرارة و اليبوسة في هذا السن * و منه سن الكهولة و يقال له سن الكهول و سن الانحطاط مع بقاء القوة ايضا و هو الزمان الذي تكون فيه الرطوبة الغريزية ناقصة عن حفظ الحرارة الغريزية نقصانا غير محسوس و منتهاه قريب من ستين سنة و تغلب البرودة و اليبوسة في هذا السن * و منه سن الشيخوخة و يقال له سن الذبول و سن الانحطاط مع ظهور ضعف القوة و هو الزمان الذي تكون فيه الرطوبة الغريزية ناقصة عن حفظ الحرارة الغريزية نقصانا محسوسا و تغلب في هذا السن البرودة و الرطوبة الغريبية و منتهاه آخر العمر هكذا في بحر الجواهر و شرح القانونچه *

السنون بالفتح واحد السنونات و هي الادوية اليابسة المسحوقة التي يدلك بها الاسنان لتستحكم كذا في بحر الجواهر *

المسن بضم الميم و كسر السين هو ما دخل في السنة الثالثة مأخوذ من الاسنان و هو طلوع السن في هذه السنة و مونثه مسنة كما قال ابن الاثير لكن قال المطرزي انه مشتق من السن و هو الاسنان و هو في الدواب ان نبتت السن التي بها يصير صاحبها مسنا اي كبيرا كذا في جامع الرموز في كتاب الزكوة *

السنة بالضم و فتح النون المشددة في اللغة الطريقة حسنة كانت او سيئة قال عليه السلام من سن سنة حسنة فله اجرها و اجر من عمل بها الى يوم القيمة و من سن سنة سيئة فله وزرها و وزر من عمل بها الى يوم القيامة * و في الشريعة تطلق على معان * منها الشريعة و بهذا المعنى وقع في قولهم الاولى بالامامة الاعلم بالسنة كما في جامع الرموز في بيان مسائل الجماعة * و منها ما هو احد الادلة الاربعة الشرعية و هو ما صدر عن النبي صلى الله عليه و سلم غير القرآن من قول و يسمى الحديث او فعل او تقرير كما وقع في التلويح و العضدي * و منها ما ثبت بالسنة و بهذا المعنى وقع فيما روي عن ابي حنيفة رح ان الوتر سنة و عليه يحمل قولهم عيدان اجتمعا احدهما فرض و الآخر سنة اي واجب بالسنة كما في التلويح و المراد

بالسنة ههنا ما هو احد الادلة الاربعة * ومنها ما يعم النفل و هو ما فعله خير من تركه من غير افتراض ولا وجوب هكذا في جامع الرموز في فصل الوتر حيث قال وعن ابي حنيفة رح ان الوتر سنة اي ثابت وجوبها بالسنة ومنها النفل و هو ما يثاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه كذا في البرجندي في بيان سنن الوضوء * و اما ما وقع في التلويح من ان السنة في الاصطلاح في العبادات النافلة وفي الادلة فيما صدر عن النبي صلى الله عليه و سلم غير القرآن الخ فراجع الى هذا فان الچلپي ذكر في حاشيته انه اعترض عليه ان السنة تباين النفل واجيب بان النافلة قد تطلق على مقابلة الواجب و هو المراد ههنا انتهى فقد ظهر من هذا ان السنة ههنا بمعنى العبادة الغير الواجبة * ومنها الطريقة المسلوكة في الدين حضرت شيخ عبد الحق در ترجمۀ مشكوة در باب سواك نوشة اند گذاشتن لحيه بقدر قبضه واجب است و آنكه آنرا سنت گويند بمعني طريقۀ مسلوكه در دين است يا بجهت آنكه ثبوت آن بسنت است * ومنها الطريقة المسلوكة في الدين من غير وجوب و لا افتراض ونعني بالطريقة المسلوكة ما واظب عليه النبي صلى الله عليه و سلم و لم يترك الا نادرا او واظب عليه الصحابة كذلك كصلوة التراويح فان تعلقت بتركها كراهة و اساءة فهي سنة الهدى وتسمى سنة مؤكدة ايضا كالاذان والجماعة و السنن الرواتب كسنة الفجر و الظهر و المغرب والركعتين اللتين بعد صلوة العشاء و الا اي و ان لم تتعلق بتركها كراهة و اساءة تسمى سنن الزوائد و الغير المؤكدة فتارك المؤكدة يعاتب وتارك الزوائد لا يعاتب فبالتقييد بالمسلوكة في الدين خرج النفل و هو ما فعله النبي صلى الله عليه و سلم مرة و تركه اخرى فهو دون السنن الزوائد لاشتراط المواظبة فيها هكذا يستفاد من البرجندي و جامع الرموز في مسائل الوضوء * وقال محمد رح في بعض السنن المؤكدة انه يصير تاركها مسيئا و في بعضها انه يأثم و في بعضها يجب القضاء وهي سنة الفجر ولكن لا يعاقب بتركها لانها ليست بفريضة و لا واجبة كذا في كشف البزدوي والسنن المطلقة هي السنن الرواتب المشروعة قبل الفرائض وبعدها وصلوة العيدين على احدى الروايتين و الوتر عندهما وصلوة الكسوف و الخسوف و الاستسقاء عندهما كذا في الظهيرية هكذا ذكر مولانا عبد الله في حاشية الهداية في باب الامامة في بيان مسئلة امامة الصبي * وفي كشف البزدوي لا خلاف في ان السنة هي الطريقة المسلوكة في الدين وانما الخلاف في ان لفظ السنة عند الاطلاق يقع على سنة الرسول او يحتمل سنته وسنة غيره و الحاصل ان الراوي اذا قال من السنة كذا فعند عامة المتقدمين من اصحاب ابي حنيفة و الشافعي و جمهور المحدثين يحمل على سنة الرسول عليه السلام و اليه ذهب صاحب الميزان من المتأخرين و عند ابي الحسن الكرخي من الحنفية و ابي بكر الصيرفي من اصحاب الشافعي لا يجب حمله على سنة الرسول الا بدليل * وذهب القاضي الامام ابو زيد و فخر الاسلام اي المصنف و شمس الائمة و من تابعهم من المتاخرين

و كذا الخلاف في قول الصحابة امرنا و نهينا عن كذا ثم ذكر حجج الفريقين لانطول الكتاب بذكرها قال حكم السنة هو الاتباع فقد ثبت بالدليل ان رسول الله صلى الله عليه و سلم متبع فيما سلك من طريق الدين و كذا الصحابة بعده و هذا الاتباع الثابت لمطلق السنة خال عن صفة الفرضية و الوجوب الا ان يكون من اعلام الدين نحو صلوٰة العيد و الآذان و الاقامة و الصلوٰة بالجماعة فان ذلك بمنزلة الواجب و ذكر ابو اليسر و اما السنة فكل نفل واظب عليه رسول الله صلى الله عليه و سلم مثل التشهد في الصلوٰة و السنن الرواتب و حكمها انه يندب الى تحصيلها و يلام على تركها مع لحوق اثم يسير • و كل نفل لم يواظب عليه بل تركه في حالة كالطهارة لكل صلوٰة و تكرار الغسل في اعضاء الوضوء و الترتيب في الوضوء فانه يندب الى تحصيله و لكن لا يلام على تركه و لايلحق بتركه وزر و اما التراويح فسنة الصحابة فانهم واظبوا عليها و هذا مما يندب الى تحصيله ويلام على تركه و لكنه دون ما واظب عليه رسول الله صلى الله عليه و سلم فان سنة النبي اقوى من سنة الصحابة و هذا عندنا معاشر الحنفية و اصحاب الشافعي يقولون السنة نفل واظب عليه النبي صلى الله عليه و سلم و اما الفعل الذي واظب عليه الصحابة فليس بسنة و هو على اصلهم مستقيم لانهم لا يرون اقوال الصحابة حجة فلايجعلون افعالهم سنة ايضا و عندنا اقوالهم حجة فيكون افعالهم سنة انتهى ما ذكر صاحب الكشف فالتراويح عند اصحاب الشافعي نفل لا سنة كما صرح به في معدن الغرائب و هذا الكلام مبني على ان يراد بالنفل ما يقابل الواجب و لا محذور فيه كما عرفت سابقا لكنه يخالف ما سبق من اشتراط المواظبة في السنن الزوائد بدليل قوله و حكمها انه يندب الى تحصيلها ويلام على تركها الخ و قد صرح باشتراط عدم المواظبة في السنن الزوائد في معدن الغرائب حيث قال ان سنة الهدى هي الطريقة المسلوكة في الدين لا على وجه الفرض و الوجوب فخرج الواجب والفرض و اما السنن الزوائد و النوافل فخرجت بقولنا الطريقة المسلوكة لان المسلوكة منبئة عن المواظبة يقال طريق مسلوك اي واظب عليه الناس انتهى و قال صدر الشريعة في شرح الوقاية السنة ماواظب عليه النبي صلى الله عليه و سلم مع الترك احيانا فانكانت المواظبة المذكورة على سبيل العبادة فسنن الهدى و انكانت على سبيل العادة فسنن الزوائد كلبس الثياب باليمين و الاكل باليمين و تقديم الرجل اليمنى في الدخول و نحو ذلك انتهى • و قال صاحب جامع الرموز تقسيم صدر الشريعة السنة الى العبادة و العادة لم يشتهر في كتب الفروع و الاصول وصرح في التوضيح بخلافه • وفي بعض الحواشي المتعلقة على شرح الوقاية مواظبة النبي عليه السلام على ثلثة انواع واجب وهو الذي يكون على سبيل العبادة ولا يترك احيانا و سنة وهو الذي يكون على سبيل العبادة مع الترك احيانا و مستحب و هو الذي يكون على سبيل العادة سواء ترك احيانا او لا انتهى و يؤيده ما في شرح ابي المكارم لمختصر الوقاية من ان المواظبة ان كانت بطريق العادة في العبادة فلاتقتضي الوجوب كالتيامن في الوضوء فانه مستحب مع مواظبة النبي عليه السلام عليه

وعدم تركه احيانا انتهى فعلم من هذا ان سنن الزوائد و المستحبات واحدة وفي نور الانوار شرح المنار السنن الزوائد في معنى المستحب الا ان المستحب ما احبه العلماء و هذه ما اعتاد به النبي عليه السلام ●

[وفي كليات ابي البقاء السنة بالضم و التشديد لغة الطريقة مطلقة و لو غير مرضية و شرعا اسم للطريقة المرضية المسلوكة في الدين من غير افتراض و لا وجوب و المراد بالمسلوكة في الدين ما سلكها رسول الله صلى الله عليه و سلم او غيره ممن هو علم في الدين كالصحابة رضي الله عنهم لقوله عليه الصلوة و السلام عليكم بسنتي و سنة الخلفاء الراشدين من بعدي اوما اجمع عليه جمهور الامة لقوله عليه الصلوة و السلام اتبعوا السواد الاعظم فانه من شذ شذ في النار و عرفا بلا خلاف هي ما واظب عليه مقتدى نبيا كان او وليا و هي اعم من الحديث لتناولها للفعل و القول و التقرير و الحديث لا يتناول الا القول و القول اقوى في الدلالة على التشريع من الفعل لاحتمال الفعل اختصاصه به عليه السلام و الفعل اقوى من التقرير لان التقرير يطرقه من الاحتمال ما لا يطرق الفعل و لذلك كان في دلالة التقرير على التشريع خلاف العلماء الذين لا يخالفون في تشريع الفعل و مطلق السنة قال بعضهم تصرف الى سنة رسول الله صلى الله عليه و سلم ● و قال الاكثرون انها لاتقتضي الاختصاص بسنة النبي عليه الصلوة و السلام لان المراد في عرف الشرعية طريقة الدين اما للرسول بقوله او فعله او للصحابة و عند الشافعي مختصة بسنة رسول الله عليه الصلوة و السلام و هذا بناء على انه لا يرى تقليد الصحابة رضي الله عنهم لما روي عن الشافعي انه قال ماروي عن النبي صلى الله عليه و سلم فعلى الراس و العين وما روي عن الصحابة فهم اناس و نحن اناس و عندنا لما وجب تقليد الصحابة كانت طريقتهم متبعة بطريق الرسول فلم يدل اطلاق السنة على انه طريقة النبي عليه السلام ● و السنة المطلقة على نوعين سنة الهدى و تقال لها السنة المؤكدة ايضا كالآذان و الاقامة و السنن الرواتب و حكمها حكم الواجب و في التلويح ترك السنة المؤكدة قريب من الحرام فيستحق حرمان الشفاعة اذ معنى القرب الى الحرمة انه يتعلق به محذور دون استحقاق العقوبة بالنار و السنة الزائدة كالسواك و النوافل المعينة وهي ندب وتطوع و سنة الكفاية كسلام واحد من جماعة و الاعتكاف ايضا سنة الكفاية كما في البحر الرائق و سنة عادة كالتيامن في الترجل و التنعل و السني منسوب الى السنة انتهى من الكليات]

[وحجة الامام الاعظم على وجوب تقليد الصحابة و اقوالهم واحوالهم قول النبي صلى الله عليه و عليهم اجمعين في المشكوة و تيسير الوصول في كتاب الاعتصام بالكتاب و السنة من يعش منكم بعدي فسيرى اختلافا كثيرا فعليكم بسنتي و سنة الخلفاء الراشدين المهديين تمسكوا بها و عضوا عليها بالنواجذ و اياكم و محدثات الامور فان كل محدثة بدعة و كل بدعة ضلالة اخرجه احمد و ابو داود و الترمذي وابن ماجة و ايضا في المشكوة و التيسير في الكتاب المذكور عن ابن مسعود رضي الله عنه قال من كان مستنا فليستن بمن قد مات فان الحي لا يؤمن عليه الفتنة اولئك اصحاب محمد صلى الله عليه و سلم كانوا افضل هذه

الامة ابرها قلوبا و اعمقها علما و اقلها تكلفا اختارهم الله تعالى لصحبة نبيه صلى الله عليه وسلم ولا قامة دينه فاعرفوا لهم فضلهم و اتبعوهم على اثرهم و تمسكوا بما استطعتم من اخلاقهم وسِيَرهم فانهم كانوا على الهدى المستقيم رواه رزين و شيخ عبد الحق دهلوي در شرح اين حديث فرموده اند كه سبحان الله ابن مسعود با آن بزرگي و علوشان در دين كه پيغمبر صلى الله عليه وسلم درحق وي فرموده رضيت لامتي ما رضي به ابن ام عبد و مراد بآن ابن مسعوداست اين چنين تفضيل وتعظيم صحابه كند چه جاي سخن ديگر است انتهى وايضا في تيسير الوصول فى الباب السادس في حد الخمر وعن علي رضي الله عنه قال جلّد رسول الله صلى الله عليه وسلم اربعين و ابوبكر اربعين وعمر ثمانين و كلٌّ سنة اخرجه مسلم و ابو داود]•

[فى البحر الرائق في بحث سنن الوضوء اعلم ان السنة ما واظب النبي صلى الله عليه وسلم عليه لكن انكانت لا مع الترك فهي دليل السنة المؤكدة و انكانت مع الترك احيانا فهي دليل غير المؤكدة و ان اقترنت بالانكار على من لم يفعله فهي دليل الوجوب و ايضا فيه في بحث رفع اليدين للتحريمة والذي يظهر من كلام اهل المذهب ان الاثم منوط بترك الواجب او السنة على الصحيح ولا شك ان الاثم مقول بالتشكيك بعضه اشد من بعض فالاثم لتارك السنة المؤكدة اخف من الاثم لتارك الواجب و ايضا فيه في اواخر باب ما يفسد الصلوٰة و يكره فيها و الحاصل ان السنة ان كانت مؤكدة قوية يكون تركها مكروه كراهة تحريم كترك الواجب و اذا كانت غير مؤكدة فتركها مكروه كراهة تنزيه واذا كان الشيئ مستحبا او مندوبا و ليس سنة فلا يكون تركه مكروها اصلا • وفى الدر المختار في باب الآذان هو سنة مؤكدة هي كالواجب فى لحوق الاثم و ايضا فيه في باب صفة الصلوٰة ترك السنة لا يوجب فسادا ولا سهوا بل اساءة لو كان عامدا غير مستخف و قالو الاساءة ادون من الكراهة و ترك الادب و المستحب لا يوجب اساءة و لا عتابا كترك سنة الزوائد لكن فعله افضل و ايضا فيه في كتاب الحظر و الاباحة المكروه تحريما نسبته الى الحرام كنسبة الواجب الى الفرض و يثبت بما يثبت به الواجب يعنى بظني الثبوت و يأثم بارتكابه كما يأثم بترك الواجب و مثله السنة المؤكدة وفى العالم كيرية في باب النوافل رجل ترك سنن الصلوٰة فان لم يرالسنن حقا فقد كفر لانه تركها استخفافا و ان رأها حقا فالصحيح انه يأ ثم لانه جاء الوعيد بالترك • وفى الزيلعي القريب من الحرام ما يتعلق به محذور دون استحقاق العذاب بالنار كترك السنة المؤكدة فانه لا تتعلق به عقوبة النار لكن يتعلق به الحرمان عن شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم لحديث من ترك سنتي لم ينل شفاعتي فترك السنة المؤكدة قريب من الحرام و ليس بحرام انتهى] •

فصل الواو* الاسم بالكسر و الضم لغة بمعنى اللفظ الدال على الشيئ كما في قوله و علّم آدم الاسماء كلها كذا ذكر المولوي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية و حاصله انه يطلق لغة على مقابل المهمل كما صرح به في باب منع الصرف و في شرح المقاصد الاسم هو اللفظ المفرد الموضوع للمعنى

وهو يعم جميع انواع الكلمة و المسمى هو المعنى الذي وضع الاسم بازائه و التسمية هو وضع الاسم للمعنى و قد يراد به ذكر الشيئ باسمه يقال سمى زيدا و لم يسم عمروا و لاخفاء في تغاير الامور الثلثة انتهى • وفي جامع الرموز في جواز اليمين باسم الله تعالى الاسم عرفا لفظ دال على الذات و الصفة معا كالرحمن و الرحيم و الله اسم دال على ذات الواجب فهو اسم للذات انتهى • ودر كشف اللغات اورده اسم بالكسر و الضم نام و در اصطلاح سالكان اسم نه لفظي است كه دلالت كند بر شيئ بالوضع بلكه اسم ذات مسمى است باعتبار صفت و صفت يا وجوديه است چون عليم و قدير و يا عدميه چون قدوس و سلام • بيت • عارفاني كه علم ما دانند • صفت و ذات اسم را خوانند • انتهى • اعلم انه قد اشتهر الخلاف في ان الاسم هل هو نفس المسمى او غيره و لا يشك عاقل في انه ليس النزاع في لفظ ف ر س انه هل هو نفس الحيوان المخصوص او غيره فان هذا مما لا يشتبه على احد بل النزاع في مدلول الاسم اهو الذات من حيث هي هي ام هو الذات باعتبار امر صادق عليه عارض له ينبئ عنه فلذلك قال الاشعري قد يكون الاسم اى مدلوله عين المسمى اي ذاته من حيث هي نحو الله فانه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه و قد يكون غيره نحو الخالق و الرازق مما يدل على نسبة الى غيره و لا شك ان تلك النسبة غيره و قد يكون لا هو و لا غيره كالعليم و القدير مما يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته فان تلك الصفة لا هو ولا غيره عنده فهكذا الذات المأخوذة معها • قال الآمدي اتفق العقلاء على المغايرة بين التسمية والمسمى وذهب اكثر اصحابنا الى ان التسمية هي نفس الاقوال الدالة و ان الاسم هو نفس المدلول ثم اختلف هؤلاء فذهب ابن فورك وغيره الى ان كل اسم فهو المسمى بعينه فقولك الله دال على اسم هو المسمى و كذلك قولك عالم و خالق فانه يدل على ذات الرب الموصوف بكونه عالما وخالقا • و قال بعضهم من الاسماء ما هو عين كالموجود و الذات و منها ما هو غير كالخالق فان المسمى ذاته و الاسم هو نفس الخلق وخلقه غير ذاته ومنها ما ليس عينا ولا غيرا كالعالم فان المسمى ذاته والاسم علمه الذي ليس عين ذاته ولا غيرها وتوضيح ذلك انهم لم يريدوا بالتسمية اللفظ وبالاسم مدلوله كما يريدون بالوصف قول الواصف وبالصفة مدلوله ثم ان ابن فورك و من يوافقه اعتبروا المدلول المطابقي و ارادوا بالمسمى ما وضع الاسم بازائه فاطلقوا القول بان الاسم نفس المسمى • والبعض اراد بالمسمى ما يطلق عليه الاسم و اخذ المدلول اعم من المطابقي و اعتبر في اسماء الصفات المعاني المقصودة فزعم ان مدلول الخالق الخلق و انه غير ذات الخالق بناء على ما تقرر من ان صفات الافعال غير الموصوف و ان الصفات التي لا عينه و لا غيره هي التي يمتنع انفكاكها عن موصوفها ثم ان الاشعري اراد بالمسمى ما يطلق عليه الاسم اعني الذات و اعتبر المدلول المطابقي و حكم بغيرية هذا المدلول او بكونه لا هو و لا غير باعتبار المدلول التضمني و ذهب المعتزلة الى ان الاسم هو التسمية و وافقهم على ذلك بعض المتاخرين من اصحابنا و ذهب الاستاذ

ابو نصر بن ايوب الى ان لفظ الاسم مشترك بين التسمية و المسمى فيطلق على كل منهما و يفهم المقصود بحسب القرائن • و لا يخفى عليك ان النزاع على قول ابي نصر في لفظ ا س م و انها تطلق على الالفاظ فيكون الاسم عين التسمية بالمعنى المذكور اي القول الدال لا بمعنى فعل الواضع و هو وضع الاسم للمعنى او تطلق على مدلولاتها فيكون عين المسمى و كلا الاستعمالين ثابت كما في قولك الاسماء و الافعال و الحروف و قوله تعالى تبارك اسم ربك اي مسماه و قول لبيد اسم السلام عليكما • و قال الامام الرازي المشهور عن اصحابنا ان الاسم هو المسمى و عن المعتزلة انه التسمية و عن الغزالي انه مغاير لهما لان النسبة و طرفيها مغايرة قطعا و الناس قد طولوا في هذه المسئلة و هو عندي فضول لان الاسم هو اللفظ المخصوص و المسمى ما وضع ذلك اللفظ بازائه فنقول الاسم قد يكون غير المسمى فان لفظ الجدار مغاير لحقيقة الجدار و قد يكون عينه فان لفظ الاسم اسم للفظ دال على معنى مجرد عن الزمان و من جملة تلك الالفاظ لفظ الاسم فيكون لفظ الاسم اسما لنفسه فاتحد ههنا الاسم و المسمى قال فهذا ما عندي هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف و الچلپي و ما في تعليقات جدّي رحمة الله عليه عليه

* التقسيم * اعلم ان الاسم الذي يطلق على الشيء اما ان يؤخذ من الذات بان يكون المسمى به ذات الشيء و حقيقته من حيث هي او من جزئها او من وصفها الخارجي او من الفعل الصادر عنه ثم انظر أيها يمكن في حق الله تعالى فالمأخوذ من الوصف الخارجي الداخل في مفهوم الاسم فجائز في حقه تعالى سواء كان الوصف حقيقيا كالعليم او اضافيا كالماجد بمعنى العالي او سلبيا كالقدوس و كذا المأخوذ من الفعل كالخالق و اما المأخوذ من الجزء كالجسم للانسان فمحال لانتفاء التركيب في ذاته فلا يتصور له جزء حتى يطلق عليه اسمه اما المأخوذ من الذات فمن ذهب الى جواز تعقل ذاته جوّز ان يكون له اسم بازاء حقيقته المخصوصة و من ذهب الى امتناع تعقلها لم يجوز لان وضع الاسم لمعنى فرع تعقله و وسيلة الى تفهيمه فاذا لم يمكن ان يعقل و يفهم فلا يتصور اسم بازائه • و فيه بحث لان الخلاف في تعقل كنه ذاته ووضع الاسم لايتوقف عليه اذ يجوز ان يعقل ذات مّا بوجه مّا ويوضع الاسم لخصوصية ويقصد تفهيمها باعتبار مّا لا بكنهها و يكون ذلك الوجه مصححا للوضع و خارجا عن مفهوم الاسم كما في لفظ الله فانه اسم علم له موضوع لذاته من غير اعتبار معنى فيه كذا في شرح المواقف • و في شرح القصيدة الفارضية في علم التصوف الاسماء تنقسم باعتبار الذات و الصفات و الافعال الى الذاتية كالله و الصفاتية كالعليم و الافعالية كالخالق و تنحصر باعتبار الانس و الهيبة عند مطالعتها في الجمالية كاللطيف و الجلالية كالقهار و الصفات تنقسم باعتبار استقلال الذات بها الى ذاتية وهي سبعة العلم و الحيوة و الارادة و القدرة والسمع و البصر و الكلام و باعتبار تعلقها بالخلق الى افعالية و هي ماعدا السبعة و لكل مخلوق سوى الانسان حظ من بعض الاسماء دون الكل كحظ الملائكة من اسم السبوح و القدوس و لذا قالوا نحن نسبح

بحمدك و نقدس لك و حظ الشيطان من اسم الجبار و المتكبر و لذلك عصى و استكبر و اختص الانسان بالحظ من جميعها و لذلك اطاع تارة و عصى اخرى و قوله تعالى و علم آدم الاسماء كلها اي ركب في فطرته من كل اسم من اسمائه لطيفة وهيّأه بتلك اللطائف للتحقق بكل الاسماء الجلالية و الجمالية و عبّر عنهما بيديه فقال للابليس ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي و كلما سواه مخلوق بيد واحدة لانه اما مظهر صفة الجمال كملائكة الرحمة او الجلال كملائكة العذاب و علامة المتحقق باسم من اسماء الله ان يجد معناه في نفسه كالمتحقق باسم الحق علامته ان لا يتغير بشيء كما لم يتغير الحلاج عند قتله تصديقا لتحققه بهذا الاسم انتهى • وفي الانسان الكامل قال المحققون اسماء الله تعالى على قسمين يعني الاسماء التي تفيد في نفسها وصفا فهي عند النحاة اسماء لغوية القسم الاول هي الذاتية كالاحد و الواحد و الفرد و الصمد و العظيم و الحي و العزيز و الكبير و المتعال و اشباه ذلك القسم الثاني هي الصفاتية كالعليم و القادر ولو كانت من الاسماء النفسية و كالمعطي و الخلّاق ولو كانت من الافعالية انتهى * فايدة * اعلم ان تسميته تعالى بالاسماء توقيفية اى يتوقف اطلاقها على الاذن فيه و ليس الكلام في اسماء الاعلام الموضوعة في اللغات انما النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات و الافعال فذهب المعتزلة و الكرامية الى انها اذ ادل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية او سلبية جاز ان يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بها سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعي اولا وكذا الحال في الافعال • و قال القاضي ابوبكر من اصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه موهما لما لا يليق بكبريائه و لذا لم يجز ان يطلق عليه لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم تسبقه غفلة و كذا لفظ الفقيه و العاقل و الفطن و الطبيب ونحو ذلك و قد يقال لابد مع نفي ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف • وذهب الشيخ و متابعوه الى انه لابد من التوقيف وهو المختار وذلك للاحتياط فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لابد من الاستناد الى اذن الشرع • فان قلت من الاوصاف ما يمتنع اطلاقه عليه تعالى مع ورود الشرع بها كالماكر و المهزي و غيرهما • اجيب بانه لايكفي في الاذن مجرد وقوعها في الكتاب او السنة بحسب اقتضاء المقام وسياق الكلام بل يجب ان يخلو عن نوع تعظيم و رعاية ادب كذا في شرح المواقف و حواشيه • و الاسم عند اهل الجفر يطلق على سطر التكسير ويسمى ايضا بالزمام و الحصة و البرج كذا في بعض الرسائل • و عند المنطقيين يطلق على لفظ مفرد يصح ان يخبر به وحده عن شيء و يقابله الكلمة و الاداة و يجيء في لفظ المفرد في فصل الدال من باب الفاء • و عند النحاة يطلق على خمسة معان على ما في المنتخب حيث قال اسم بالكسر و الضم نشان و علامت چيزى و باصطلاح نحوي اسم را بر پنج معنى اطلاق كنند اول نام مقابل لقب و كنيت باشد دوم لفظى كه معني حقيقي نداشته باشد و باين معنى مقابل صفة باشد سيوم لفظى كه معني ظرف نداشته باشد

وبأين معني مقابل ظرف باشد چهارم لفظي كه بمعني حاصل مصدر باشد و آن را در برابر مصدر استعمال كنند و پنجم كلمة كه بى انضمام كلمة ديگر بر معني دلالت كند و بر يكى از زمان ماضي وحال وّ استقبال دلالت نكند و باين معنى مقابل فعل و حرف باشد انتهى • اما المعنى الاول فيجيئ تحقيقه في لفظ العلم و يطلق ايضا مرادفا للعلم كما يجيئ هناك ايضا و اما المعنى الثاني فقد صرح به في شروح الكافية في باب منع الصرف في بحث الالف و النون المزيدتين و اما المعنى الثالث فقد صرحوا به ايضا هنالك و ايضا وقع فى الضوء الظروف بعضها لازم الظرفية فيكون منصوبا ابدا نحو عند و سوى و بعضها يستعمل اسما و ظرفا كالجهات الست انتهى • و في العباب و يستعمل اذا اسما صريحا مجردا عن معنى الظرفية ايضا و يصير اسما مرفوع المحل بالابتداء او مجرورة او منصوبة لا بالظرفية نحو اذا يقوم زيد اذا يقعد عمر اى وقت قيام زيد وقت قعود عمر فاذا هنا مبتدأ و خبر انتهى • فالاسم حينئذ مقابل للظرف بمعنى المفعول فيه و اما المعنى الرابع فقد ذكر في تيسير القاري شرح صحيح البخاري في باب الاحتكار قال احتكار خريدن غله است در ارزاني تا فروخته شود در گراني و حكرة اسم است مر اين فعل را و ايضا في جامع الرموز الشبهة اسم من الاشتباه و في الصراح شبهه پوشيدگي كار اشتباه پوشيده شدن كار ثم اقول قال في بحر المعاني في تفسير قوله تعالى فاتقوا النار التي و قودها الناس و الحجارة الوقود بفتح الواو اسم لما يوقد به النار و هو الحطب و بالضم مصدر بمعنى الالتهاب انتهى وهكذا في البيضاوي وهذا صريح في ان الاسم قد يستعمل بمعنى الاسم الذي لا يكون مصدرا سواء كان بمعنى الحاصل بالمصدر او لم يكن اذ لا خفاء في عدم كون الوقود ههنا بمعنى الحاصل بالمصدر فينتقض الحصر في المعاني الخمسة حينئذ لخروج هذا المعنى من الحصر و اما المعنى الخامس فشائع و تحقيقه انهم قالوا الكلمة ثلثة اقسام لانها اما ان تستقل بالمفهومية اولا الثاني الحرف و الاول اما ان تدل بهيئتها على احد الازمنة الثلثة اولا الثاني الاسم و الاول الفعل فالاسم مادل على معنى في نفسه غير مقترن باحد الازمنة الثلثة و الفعل ما دل على معنى في نفسه مقترن باحد الازمنة الثلثة و الحرف مادل على معنى في غيره و الضمير في قولهم في نفسه في كلا التعريفين اما راجع الى ما و المعنى مادل على معنى كائن في نفس مادل اي الكلمة و المراد بكون المعنى في نفس الكلمة دلالتها عليه من غير حاجة الى ضم كلمة أخرى اليها لاستقلاله بالمفهومية و اما راجع الى المعنى و حينئذ يكون المراد بكون المعنى في نفسه استقلاله بالمفهومية و عدم احتياجه فى الانفهام الى كلمة اخرى فمرجع التوجيهين الى امر واحد و هو استقلال الكلمة بالمفهومية اي بمفهومية المعنى منه و كذا الحال في قولهم في غيره في تعريف الحرف يعني ان الضمير اما عائد الى ما فيكون المعنى الحرف ما دل على معنى كائن في غير ما دل اي الكلمة لا في نفسه و حاصله انه لا يدل بنفسه بل بانضمام كلمة أخرى اليها و اما الى

المعنى فيكون المعنى الحرف مادل على معنى في غيره لا في نفسه بمعنى انه غير تام في نفسه اي لا تحصل ذلك المعنى من اللفظ الا بانضمام شيء اليه فمرجع هذين التوجيهين الى امر واحد ايضا و هو ان لا يستقل بالمفهومية ثم المعنى قد يكون افراديا هو مدلول اللفظ بالفراده و قد يكون تركيبيا يحصل منه عند التركيب فيضاف ايضا الى اللفظ و ان كان معنى اللفظ عند الاطلاق هو الافرادي و يشترك الاسم و الفعل والحرف في ان معانيها التركيبية لا تحصل الا بذكر ما يتعلق به من اجزاء الكلام ككون الاسم فاعلا و كون الفعل مسندا مثلا مشروط بذكر متعلقه بخلاف الحرف فان معناه الافرادي ايضا لا يحصل بدون ذكر المتعلق ٭ و تحقيق ذلك ان نسبة البصيرة الى مدركاتها كنسبة البصر الى مبصراته و انت اذا نظرت في المرآة و شاهدت صورة فيها فلك هناك حالتان احدهما ان تكون متوجها الى تلك الصورة مشاهدا اياها قصدا جاعلا للمرآة حينئذ آلة في مشاهدتها و لا شك ان المرآة حينئذ مبصرة في هذه الحالة لكنها ليست بحيث تقدر بابصارها على هذا الوجه ان تحكم عليها و تلتفت الى احوالها و الثانية ان تتوجه الى المرآة نفسها و تلاحظها قصدا فتكون صالحة لان تحكم عليها و حينئذ تكون الصورة مشاهدة تبعا غير ملتفت اليها فظهر ان في المبصرات ما يكون تارة مبصرا بالذات و اخرى آلة لابصار الغير و استوضح ذلك من قولك قام زيد ٭ و نسبة القيام الى زيد اذ لا شك انك مدرك فيهما نسبة القيام الى زيد الا انها في الاول مدركة من حيث انها حالة بين زيد و القيام و آلة لتعرف حالهما فكانها مرآة تشاهدهما بها مرتبطا احدهما بالآخر و لهذا لا يمكنك ان تحكم عليها او بها مادامت مدركة على هذا الوجه و في الثاني مدركة بالقصد ملحوظة في ذاتها بحيث يمكنك ان تحكم عليها وبها فعلى الوجه الاول معنى غير مستقل بالمفهومية و على الثاني معنى مستقل بها و كما يحتاج الى التعبير عن المعاني الملحوظة بالذات المستقلة بالمفهومية يحتاج الى التعبير عن المعاني الملحوظة بالغير التي لا تستقل بالمفهومية ٭ اذا تمهد هذا فاعلم ان الابتداء مثلا معنى هو حالة لغيره و متعلق به فاذا لاحظه العقل قصدا و بالذات كان معنى مستقلا بنفسه ملحوظا في ذاته صالحا لان يحكم عليه و به و يلزمه ادراك متعلقه اجمالا و تبعا و هو بهذا الاعتبار مدلول لفظ الابتداء و لك بعد ملاحظته على هذا الوجه ان تقيده بمتعلق مخصوص فتقول مثلا ابتداء سير البصرة و لا يخرجه ذلك عن الاستقلال و صلاحية الحكم عليه وبه و على هذا القياس اسماء اللازمة الاضافة كذو و الو و فوق و تحت و اذا لاحظه العقل من حيث هو حالة بين السير والبصرة وجعله آلة لتعرف حالهما كان معنى غير مستقل بنفسه و لا يصلح ان يكون محكوما عليه و لا محكوما به و هو بهذا الاعتبار مدلول لفظ من ٭ و هذا معنى ما قيل ان الحرف وضع باعتبار معنى عام و هو نوع من النسبة كالابتداء مثلا لكل ابتداء مخصوص معين النسبة لا تتعين الا بالمنسوب اليه فما لم يذكر متعلق الحرف لا يتحصل فرد من ذلك النوع هو مدلول الحرف لا في العقل و هو الظاهر و لا في الخارج لان مدلول الحرف فرد مخصوص من ذلك النوع

اعني ما هو آلة لملاحظة طرفيه و لا شك ان تحقق هذا الفرد في الخارج يتوقف على ذكر المتعلق و ما قيل الحرف ما يوجد معناه في غيره و انه لايدل على معنى باعتباره في نفسه بل باعتباره في متعلقه فقد اتضح ان ذكر المتعلق للحرف انما وجب ليتحصل معناه في الذهن اذ لا يمكن ادراكه الا بادراك متعلقه اذ هو آلة لملاحظته فعدم استقلال الحرف بالمفهومية انما هو لقصور و نقصان في معناه لا لما قيل من ان الواضع اشترط في دلالته على معناه الافرادي ذكر متعلقه اذ لا طائل تحته لان هذا القائل ان اعترف بان معاني الحروف هي النسب المخصوصة على الوجه الذي قررناه فلا معنى لاشتراط الواضع حينئذ لان ذكر المتعلق امر ضروري اذ لا يعقل معنى الحرف الا به و ان زعم ان معنى لفظة من هو معنى الابتداء بعينه الا ان الواضع اشترط في دلالة من عليه ذكر المتعلق و لم يشترط ذلك في دلالة لفظ الابتداء عليه فصارت لفظة من ناقصة الدلالة على معناها غير مستقلة بالمفهومية لنقصان فيها فزعمه هذا باطل اما اولا فلان هذا الاشتراط لا يتصور له فائدة اصلا بخلاف اشتراط القرينة في الدلالة على المعنى المجازي و اما ثانيا فلان الدليل على هذا الاشتراط ليس نص الواضع عليه كما توهم لان في ذلك الدعوى خروج عن الانصاف بل هو التزام ذكر المتعلق في الاستعمال على ما يشهد به الاستقراء و ذلك مشترك بين الحروف و الاسماء اللازمة الاضافة ‍‍‍‍‍* و الجواب عن ذلك بان ذكر المتعلق في الحرف لتتميم الدلالة و في تلك الاسماء لتحصيل الغاية مثلا كلمة ذو موضوعة بمعنى الصاحب و يفهم منها هذا المعنى عند الاطلاق لكنها انما وضعت له ليتوصل بها الى جعل اسماء الاجناس صفة للمعارف او للنكرات فتحصيل هذه الغاية هو الذي اوجب ذكر متعلقها فلو لم يذكر لم تحصل الغاية عند اطلاقه بدون ذكر متعلقه تحكم بحث و اما ثالثا فلانه يلزم حينئذ ان يكون معنى من مستقلا في نفسه صالحا لان يحكم عليه و به الا انه لاينفهم منها وحدها فاذا ضم اليها مايتم دلالتها وجب ان يصح الحكم عليه و به و ذلك مما لا يقول به من له ادنى معرفة باللغة و احوالها * و قيل الحرف مادل على معنى ثابت في لفظ غيره فاللام في قولنا الرجل مثلا يدل بنفسه على التعريف الذي في الرجل * و فيه بحث لانه ان اريد بثبوت معنى الحرف في لفظ غيره ان معناه مفهوم بواسطة لفظ الغير اي بذكر متعلقه فهذا بعينه ما قررناه سابقا و ان اريد به انه يشترط في انفهام المعنى منه لفظ الغير بحسب الوضع ففيه مامر و ان اريد به ان معناه قائم بلفظ الغير فهو ظاهر البطلان و كذا ان اريد به قيامه بمعنى غيره قياما حقيقيا و لانه يلزم حينئذ ان يكون مثل السواد و غيره من الاعراض حروفا لدلالتها على معان قائمة بمعاني الفاظ غيرها و ان اريد به تعلقه بمعنى الغير لزم ان يكون لفظ الاستفهام و ما يشبهه من الالفاظ الدالة على معان متعلقة بمعاني غيرها حروفا و كل ذلك فاسد * وقيل الحرف ليس له معنى في نفسه بل هو علامة لحصول معنى في لفظ آخر و ان في قولك في الدار علامة لحصول معنى الظرفية في الدار و من في قولك خرجت من البصرة علامة لحصول

معنى الابتداء في البصرة و على هذا نقس سائر الحروف و هذا ظاهر البطلان • ثم الاسم و الفعل يشتركان في كونهما مستقلين بالمفهومية الا انهما يفترقان في ان الاسم يصلح لان يقع مسندا و مسندا اليه و الفعل لا يقع الا مسندا فان الفعل ما عدا الافعال الناقصة كضرب مثلا يدل على معنى في نفسه مستقل بالمفهومية و هو الحدث و على معنى غير مستقل هو النسبة الحكمية الملحوظة من حيث انها حالة بين طرفيها و آلة لتعرف حالهما مرتبطا احدهما بالآخر ولما كانت هذه النسبة التي هي جزء مدلول الفعل لا تتحصل الا بالفاعل وجب ذكره كما وجب ذكر متعلق الحرف فكما ان لفظة من موضوعة وضعا عاما لكل ابتداء معين بخصوصه كذلك لفظة ضرب موضوعة وضعا عاما لكل نسبة للحدث الذي دلت عليه الى فاعل بخصوصها الا ان الحرف لما لم يدل الا على معنى غير مستقل بالمفهومية لم يقع محكوما عليه و لا محكوما به اذ لابد في كل منهما ان يكون ملحوظا بالذات ليتمكن من اعتبار النسبة بينه وبين غيره واحتاج الى ذكر المتعلق رعاية لمحاذات الافعال بالصور الذهنية و الفعل لما اعتبر فيه و ضم اليه انتسابه الى غيره نسبة تامة من حيث انها حالة بينهما و جب ذكر الفاعل لتلك المحاذاة ووجب ايضا ان يكون مسندا باعتبار الحدث ان قد اعتبر ذلك في مفهومه وضعا و لا يمكن جعل ذلك الحدث مسندا اليه لانه على خلاف وضعه واما مجموع معناه المركب من الحدث و النسبة المخصوصة فهو غير مستقل بالمفهومية فلا يصلح ان يقع محكوما به فضلا عن ان يقع محكوما عليه كما يشهده التأمل الصادق و اما الاسم فلما كان موضوعا لمعنى مستقل و لم تعتبر معه نسبة تامة لا على انه منسوب الى غيره و لا بالعكس صح الحكم عليه و به • فان قلت كما ان الفعل يدل على حدث و نسبة الى فاعل على ما قررته كذلك اسم الفاعل يدل على حدث و نسبة الى ذات فلمَ يصح كون اسم الفاعل محكوما عليه دون الفعل • قلت لان المعتبر في اسم الفاعل ذات مّا من حيث نسب اليه الحدث فالذات المبهمة ملحوظة بالذات و كذلك الحدث و اما النسبة فهي ملحوظة لا بالذات الا انها تقييدية غير تامة و لا مقصودة اصلية من العبارة تقيدت بها الذات المبهمة و صار المجموع كشيء واحد فجازان يلاحظ فيه تارة جانب الذات اصالة فيجعل محكوما عليه وتارة جانب الوصف اى الحدث اصالة فيجعل محكوما به و اما النسبة التي فيه فلا تصلح للحكم عليها و لا بها لا وحدها و لا مع غيرها لعدم استقلالها و المعتبر في الفعل نسبة تامة تقتضي انفرادها مع طرفيها من غيرها وعدم ارتباطها به وتلك النسبة هي المقصودة الاصلية من العبارة فلا يتصور ان يجري في الفعل ماجرى في اسم الفاعل بل يتعين له وقوعه مسندا باعتبار جزء معناه الذي هو الحدث • فان قلت قد حكموا بان الجملة الفعلية في زيد قام ابوه محكوما بها • قلت في هذا الكلام يتصور حكمان احدهما الحكم بان ابا زيد قايم و الثاني ان زيدا قائم الاب و لا شك ان هذين الحكمين ليسا بمفهومين منه صريحا بل احدهما مقصود و الآخر تبع فان قصد الاول لم يكن زيد بحسب المعنى محكوما عليه بل هو قيد يتعين

به المحكوم عليه و ان قصد الثاني كما هو الظاهر فلا حكم صريحا بين القيام و الاب بل الاب قيد للمسند الذي هو القيام اذ به يتم مسندا الى زيد الا ترى انك لو قلت قام ابو زيد وا وقعت النسبة بينهما لم يرتبط بغيره اصلا فلو كان معنى قام ابوه ذلك القيام لم يرتبط بزيد قطعا فلم يقع خبرا و من ثم تسمع النحاة يقولون قام ابوه جملة و ليس بكلام و ذلك لتجريده عن ايقاع النسبة بين طرفيه بقرينة ذكر زيد مقدما و ايراد ضميره فانها دالة على الارتباط الذي يستحيل وجوده مع الايقاع و هذا الذي ذكر من التحقيق هو المستفاد من حواشي العضدي و مما ذكره السيد الشريف في حاشية المطول في بحث الاستعارة التبعية * ثم انه لما عرف اشتراك الاسم و الفعل في الاستقلال بالمفهومية فلا بد من مميز بينهما فزيد قيد عدم الاقتران باحد الازمنة الثلثة في حد الاسم احترازا عن الفعل و لا يخرج من الحد لفظ امس و غد و الصبوح و الغبوق و نحو ذلك لان معانيها الزمان لا شيئ آخر يقترن بالزمان كما في الفعل * ثم المراد بعدم الاقتران ان يكون بحسب الوضع الاول فدخل فيه اسماء الافعال لانها جميعا اما منقولة عن المصادر الاصلية سواء كان النقل صريحا نحو رويد فانه قد يستعمل مصدرا ايضا او غير صريح نحو هيهات فانه و ان لم يستعمل مصدرا الا انه على وزن قوقاة مصدر قوقى او عن المصادر التي كانت في الاصل اصواتا نحو صه او عن الظرف او الجار و المجرور نحو امامك زيد و عليك زيد فليس شيئ منها دالة على احد الازمنة الثلثة بحسب الوضع الاول * و خرج عنه الافعال المنسلخة عن الزمان و هي الافعال الجوامد كنعم وبئس و عسى و كاد لاقتران معناها بالزمان بحسب الوضع الاول و كذا الافعال المنسلخة عن الحدث كالافعال الناقصة لانها تامات في اصل الوضع منسلخات عن الحدث كما صرح به بعض المحققين في الفوائد الغيائية * و خرج عنه المضارع ايضا فانه بتقدير الاشتراك بين الحال و الاستقبال لا يدل الا على زمان واحد فان تعدد الوضع معتبر في المشترك و يعلم من هذا فوائد القيود في تعريف الفعل *

[**الاسم المتمكن** ما تغير آخره بتغير العوامل في اوله و لم يشابه مبني الاصل اعني الماضي و الامر بغير اللام و الحرف و يرادفه الاسم المعرب هكذا في الجرجاني *]

[**الاسم التام** و هو الاسم الذي ينصب لتمامه اي لاستغنائه عن الاضافة و تمامه باربعة اشياء بالتنوين و الاضافة و نوني التثنية و الجمع هكذا في الجرجاني *]

[**الاسم المنسوب** و هو الاسم الملحق بآخره ياء مشددة مكسورة ماقبلها علامة للنسبة اليه كما الحقت التاء علامة للتانيث كالبصري و الهاشمي هكذا في الجرجاني *]

ذو الاسمين هو المقدار المركب و هو ما يعبر عنه باسمين كخمسة و جذر ثمانية و الخطوط المركبة على ستة اقسام لان كلا من قسميها اما اصم او احدهما و الآخر المنطق سواء كان المنطق اكبر من الاصم او اصغر اذ لا يجوز تساويهما و الا لما وقع التركيب و كل واحد من هذه الاقسام الثلثة على وجهين لانه اما

ان يكون مربع الخط الاطول زايدا على مربع الخط الاصغر بمربع يكون ضلعه اي جذره مشاركا في الطول للقسم الاطول او مباينا له والمشاركة افضل من المباينة و المنطق من الاصم و المنطق الاطول من المنطق الاصغر فالقسم الاول و هو الجامع لجميع وجوه الفضل يسمى ذا الاسمين الاول و هو كل خط مركب من منطق اطول واصم اصغر و يزيد مربع الاطول على مربع الاصغر بمربع يشارك ضلعه الاطول مثل ثلثة و جذر خمسة و اربعة و جذر اثني عشر و القسم الثاني و هو الذي يليه في القوة بان يكون المنطق اصغر و الاصم اطول و المشاركة على ما ذكرنا يسمى ذا الاسمين الثاني مثل ست وجذر ثمانية و اربعين و القسم الثالث و هو الذي يلي هذا في القوة بان يكون الخطان جميعا اصمين و المشاركة باقية يسمى ذا الاسمين الثالث مثل جذر ستة وجذر ثمانية و القسم الرابع و هو ما كان منطقه اطول من الاصم مع عدم بقاء المشاركة المذكورة بان يكون مربع الاطول يزيد على مربع الاصغر بمربع يباين ضلعه الخط الاطول مثل ثلثة و جذر سبعة يسمى بذى الاسمين الرابع و القسم الخامس و هو ما كان اصمه اطول من المنطق مع عدم المشاركة المذكورة مثل ثلثة و جذر عشرة يسمى بذى الاسمين الخامس و القسم السادس و هو ما كان القسمان فيه اصمين مع عدم بقاء المشاركة المذكورة يسمى بذى الاسمين السادس مثل جذر خمسة و جذر ستة • اعلم ان جذر ذى الاسمين الاول يسمى ذى الاسمين المرسل و جذر ذى الاسمين الثاني يسمى ذى المتوسطين الاول و جذر ذى الاسمين الثالث يسمى ذى المتوسطين الثاني وجذر ذى الاسمين الرابع يسمى بالاعظم و جذر ذى الاسمين الخامس يسمى بالقوي على منطق و متوسط وجذر ذى الاسمين السادس يسمى بالقوي على المتوسطين • اعلم ايضا ان كلا من ذوات الاسمين الستة متى ضرب في مثله كان الحاصل ذا الاسمين الاول و اذا ضرب من عدد صحيح او كسر او مختلط فان الحاصل في ذلك هو ذو الاسمين في جذر الاول و مرتبته كمرتبته اعني ان كان في المرتبة الاولى فالحاصل كذلك و ان كان فيما بعدها من المراتب فكذلك الحاصل و انما كان كذلك لانه يصير مشاركا له و المشارك للشيء في حده و مرتبته هذا كله خلاصة ما في حواشي تحرير اقليدس و طريق تحصيل الاقسام الست و جذورها مذكورة فيها •

اسم ان و اخواتها عند النحاة هو المسند اليه من معموليها و انما قيل من معموليها لئلا يرد عليه ان الذي ابوه قايم زيد فان ابوه مسند اليه بعد دخولها و ليس باسم لانه ليس من معموليها و على هذا القياس اسم كان و اخواته و اسم ما و لا المشبهتين بليس و اسم عسى و اخواته و غير ذلك هكذا في الوافي و حواشيه •

اسم الجنس هو عند النحاة ما وقع في كل تركيب على شيء و على كل مشارك له في الحقيقة على سبيل البدل او الشمول اسم عين كان كصرد او معنى كهدى جامدا كان او مشتقا ومنه اسماء العدد و هو اعم مطلقا من النكرة لانه قد يكون نكرة كرجل و قد يكون معرفة كالرجل و النكرة لا تكون الا اسم جنس

ومن وجه من المعرفة لصدقهما على الرجل وصدق اسم الجنس فقط على رجل و صدق المعرفة فقط على زيد و الضمائر و المبهمات لانها في كل تركيب يقع على معين لخصوص الموضوع له فيها وقولهم على كل مشارك الخ احتراز عن العلم المشترك فانه لا يقع على شيئ و على كل مشارك له في الحقيقة هكذا يستفاد من الارشاد وحواشيه وقولنا على سبيل البدل او الشمول اشارة الى ان من اسم الجنس ما يتناول المشاركات في الحقيقة على سبيل البدل كرجل و امرأة فانه يدل على افراده لا دفعة بل دفعات على سبيل البدل كما في العضدي في بحث العام ومنه ما يتناولها على سبيل الشمول و الاجتماع كالتمر فانه يطلق على الواحد و الكثير • ويقرب من هذا ما وقع في حاشية الفوائد الضيائة للمولوي عبد الحكيم في بحث العدل المراد من اسم الجنس ما يقابل العلم وهو ما دل على معنى كلي سواء كان اسم عين كصرد او معنى كهدى انتهى • اعلم انه اختلف في وضع اسم الجنس فقيل هو موضوع للمٰهية من حيث هي و قيل هو موضوع للمٰهية مع وحدة لا بعينها و تسمى فردا منتشرا و رجح المحقق التفتازاني الثاني ورده السيد السند بانه حينئذ يلزم ان يكون اسم الجنس المعرف بلام العهد الذهني مجازا و قد جعلوه حقيقة او موضوعا بالوضع التركيبي على خلاف الافرادي • و فيه بعد و يعارضه انه لو كان اسم الجنس موضوعا للحقيقة لكان المعرف بلام العهد مجازا في الحصة المعينة او موضوعا بالوضع التركيبي على خلاف الوضع الافرادي والاول باطل والثاني بعيد كذا في الاطول في بيان فائدة تعريف المسند اليه • و هذا التعريف شامل للمذهبين قال السيد السند في حاشية المطول قولهم رجل لكل فرد من افراد الرجال بحسب الوضع ليس معناه انه بحسب وضعه يصلح ان يطلق على خصوصية ايّ فرد كان بل معناه انه بحسب وضعه يصلح ان يطلق على معنى كلى هو المٰهية من حيث هي او الفرد المنتشر على اختلاف الرايين • واعلم ان اسماء الاجناس اكثر ما يستعمل في التراكيب لبيان النسب و الاحكام و لما كان اكثر الاحكام المستعملة في العرف و اللغة جاريا على المٰهيات من حيث انها في ضمن فرد منها لا عليها من حيث هي فهم بقرينة تلك الاحكام مع اسماء الاجناس في تلك التراكيب معنى الوحدة و صار اسم الجنس اذا اطلق وحده يتبادر منه الفرد الى الذهن لالف النفس بملاحظته مع ذلك الاسم كانه دال على معنى الوحدة • ثم الفرق بين اسم الجنس و علم الجنس عند من يقول بوضعه للماهية مع الوحدة ان اطلاق اسم الجنس على الواحد على اصل وضعه بخلاف علم الجنس فانه موضوع للحقيقة المتحدة في الذهن فاذا اطلقته على الواحد فانما اردت الحقيقة و لزم من اطلاقه على الحقيقة باعتبار الوجود التعدد ضمنا و اما من يقول بوضعه للمٰهية من حيث هي فعنده كل من اسم الجنس و علمه موضوع للحقيقة المتحدة في الذهن وانما افترقا من حيث ان علم الجنس يدل بجوهره على كون تلك الحقيقة معلومة للمخاطب معهودة عنده كما ان الاعلام الشخصية تدل بجواهرها على كون الاشخاص معهودة له

و اما اسم الجنس فلا يدل على ذلك بجوهره بل بالآلة اى آلة التعريف ان وجدت انتهى * المفهوم من التفسير الكبير في بيان تفسير القعود ان اسم الجنس موضوع للمٰهية و علم الجنس موضوع لافرادها المعينة على سبيل الاشتراك اللفظي حيث قال اذا قال الواضع وضعت لفظ اسامة لافادة ذات كلواحد من اشخاص الاسد بعينها من حيث هي على سبيل الاشتراك اللفظي كان ذلك علم الجنس و اذا قال وضعت لفظ الاسد لافادة الماهية التي هي القدر المشترك بين هذه الاشخاص فقط من غير ان يكون فيها دلالة على الشخص المعين كان هذا اسم الجنس فقد ظهر الفرق بين اسم الجنس و علم الجنس انتهى كلامه * و قد يطلق اسم الجنس و يراد به النكرة صرح به في الفوائد الضيائية في بحث حذف حرف النداء و الظاهر ان هذا هو المراد مما وقع في حاشية الجمال على المطول من ان اسم الجنس قد يطلق على ما يصح دخول اللام عليه و قال ايضا و قد يطلق على القليل و الكثير كالماء و الخل على ما ذكر في باب التمييز انتهى * و في شروح الكافية اسم الجنس يراد به ههنا اي في باب التمييز لفظ مجرد عن التاء واقع على القليل و الكثير كالماء و الزيت و التمر و الجلوس بخلاف رجل و فرس و تمرة و المراد بالتاء تاء الوحدة الفارقة بين الواحد و الجنس فلا ينافي غير تاء الوحدة كون الكلمة اسم جنس شاملا للقليل و الكثير فالجلسة بالفتح و الكسر اسم جنس * و في الفوائد الضيائية اسم الجنس ههنا ما تشابه اجزاؤه و يقع مجردا عن التاء على القليل و الكثير كالماء و التمر و الزيت و الضرب بخلاف رجل و فرس * قال المولوي عصام الدين في حاشية قوله تشابه اجزاؤه اي تشابه اجزاؤه في اسم الكل و يشكل بالابوة لانه لا جزء له فالاولى الاقتصار على الوقوع مجردا عن التاء على القليل و الكثير انتهى * و قال المولوي عبد الحكيم ما ذكره الشارح لا يقتضي تجرده عن التاء بل وقوعه حال تجرده عن التاء على القليل و الكثير فنحو تمرة و جلسة يكون جنسا انتهى * فانظر ما في العبارات من التخالف قال السيد السند في حاشية خطبة القطبي * اسم الجنس يقع على القليل و الكثير بخلاف اسم الجمع و الجمع فانهما لا يطلقان على القليل لكن من اسم الجنس ما يكون غريقا في معنى الجمع بحيث لا يطلق على الواحد و الاثنين كالكلم فامتياز مثل هذا عن اسم الجمع في غاية الصعوبة و ما يقال ان عدم اطلاق اسم الجمع على القليل بالوضع و الاستعمال و عدم اطلاق اسم الجنس كذلك بالاستعمال فقط فمجرد اعتبار انتهى * تنبيه * المعنى الاول اعم من المعنى الثاني و اما المعنى الثالث و هو ما يدل على القليل و الكثير فبينه و بين المعنيين الاولين عموم من وجه تأمل * اعلم ان اهل البيان قد يريدون باسم الجنس ما يكون اسما لمفهوم غير مشخص و لا مشتمل على تعلق معنى بذات فيدخل فيه نحو رجل و اسد و قيام و قعود و تخرج عنه الاسماء المشتقة من الصفات و اسماء الزمان و المكان و الآلة وبهذا المعنى وقع في قولهم المستعار ان كان اسم جنس فالاستعارة اصلية و الا فتبعية ثم اسم الجنس بهذا المعنى يشتمل علم الجنس نحو اسامة

و لا يشتمل الاسماء المشتقة بخلافه بالمعنى النحوي فانه في عرف النحاة لا يشتمل علم الجنس و يشتمل الاسماء المشتقة كذا في الاطول • و يقرب من هذا ما قيل اسم الجنس مادل على نفس الذات الصالحة لان تصدق على كثيرين من غير اعتبار وصف من الاوصاف و يجيئ في بيان الاستعارة الاصلية و التبعية في فصل الراء من باب العين • و قد يطلق اسم الجنس على ما لا يكون صفة و لا علما • في التوضيح الاسم الظاهر ان كان معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فصفة و الا فان تشخص معناه فعلم و الا فاسم الجنس وكل من العلم و اسم الجنس اما مشتقان كحاتم و مقتل اولا كزيد و رجل ثم كل من الصفة و اسم الجنس ان اريد به المسمى بلا قيد فمطلق او معه فمقيد او اشخاصه كلها فعام او بعضها معينا فمعهود او منكرا فنكرة و التوضيح في التلويح و حواشيه •

اسم الاشارة عند النحاة قسم من المعرفة و هو ما وضع لمشار اليه اي لمعنى يشار اليه اشارة حسية بالجوارح و الاعضاء لان الاشارة حقيقة في الاشارة الحسية فلا يرد ضمير الغائب و امثاله فانها للاشارة الى معانيها اشارة ذهنية لا حسية و مثل ذلكم الله ربكم مما ليست الاشارة اليه حسية محمول على التجوز كذا في الفوائد الضيائية [ولا يلزم ان هذا التعريف دوري ولا انه تعريف بما هو اخفى منه او بما هو مثله لانه تعريف لاسم الاشارة الاصطلاحية بلفظ المشار اليه اللغوي المعروف المشهور •]

فائدة * اكمل التمييز انما يتصوربا عرف المعارف و هو المضمر المتكلم ثم العلم ثم اسم الاشارة على المذهب المنصور كذا في الاطول و قال السيد السند في شرح المفتاح اسم الاشارة و ان كان بحسب الوضع و الاستعمال متناولا لمتعدد الا انه بسبب اقترانه بالاشارة يفيد اكمل تمييز و تعيين اذ لا يبقى اشتباه اصلا بعد الاشارة التي هي بمنزلة وضع اليد و يمتاز المقصد به عند العقل و الحس بخلاف العلم و المضمر فان المقصد بهما يمتاز عند العقل وحده •

اسم الفعل هو عند النحاة اسم يكون بمعنى الامر او الماضي ولا يرد عليه نحو اف بمعنى اتضجر واوّه بمعنى اتضجع لانهما بمعنى تضجرت و توجعت الا انه عبر عنهما بالمستقبل كما يعبر عن الماضي في بعض الاوقات بالمستقبل لنكتة و ذلك لان اكثر اسماء الافعال وجدت بمعنى الامر و الماضي فحمل ما وجد منه بمعنى المستقبل على انه بمعنى الماضي الا انه عبر عنه بالمستقبل طردا للباب و الذي حملهم على ان قالوا ان هذه الكلمات و امثالها ليست بافعال مع تأديتها معاني الافعال امر لفظي و هو ان صيغها مخالفة لصيغ الافعال و انها لا تتصرف تصرفها الا انها موضوعة لصيغ الافعال على ان يكون رويد مثلا موضوعا لكلمة امهل • قال الرضي ما قيل ان صه مثلا اسم للفظ اسكت الدال على معنى الفعل فهو علم للفظ الفعل لا لمعناه ليس بشيئ اذ العرب القح ربما يقول صه مع انه لم يخطر بباله لفظ اسكت و ربما لم يسمعه اصلا و المتبادر ان يكون هذا بحسب الوضع فلا يرد الضارب امس مثلا نقضا على التعريف • وفيه انه حينئذ يصدق

حد الفعل عليه • و اجيب بانها وضعت اولا اسما و وضعها بمعنى الافعال وضع اعتباري و استعمالي فلم يتناول نحو الضارب امس لعدم هذا الوضع و لم يخرج عن الاسماء لتحقق ذلك الوضع • و قيل اسماء الافعال معدولة عن الفاظ الفعل و هذا ليس بشيئ اذا الاصل في كل معدول عن شيئ ان لا يخرج عن النوع الذي ذلك الشيئ منه فكيف خرج الفعل بالعدل من الفعلية الى الاسمية * فائدة * اختلفوا في اعرابها فقيل انها مرفوعة المحل على الابتداء لسد الفاعل مسد الخبر كما في اقائم الزيدان • و فيه ان معنى الفعل يمنع الابتداء لكون المبتدأ مسندا اليه و الفعل لا يكون مسندا اليه كذا قيل • و اقول لا يلزم ان يكون المبتدأ مسندا اليه كما في اقائم الزيدان فلا يرد البحث المذكور • و قيل انها منصوبة المحل على المصدرية لانها اسماء مصادر الافعال سميت باسماء الافعال قصرا للمسافة • و فيه انه يستدعي تقدير الفعل قبلها فلم تكن حينئذ قائمة مقام الفعل فلم تكن مبنية و الحق انه لا محل لها من الاعراب •

اسم الفاعل هو عند النحاة اسم مشتق لما قام به الفعل بمعنى الحدوث فالاسم جنس يشتمل المشتق كالصفات و اسم الزمان و المكان و الآلة و غير المشتق و بقيد المشتق خرج غير المشتق و قولهم لما قام به الفعل يخرج ما سوى الصفة المشبهة من اسم التفضيل و غيره لان المتبادر بقولهم لما قام به الفعل انه تمام الموضوع له من غير زيادة و لا نقصان فلو ضم الى اصل الفعل معنى آخر كالزيادة فيه و وضع له اسم لا يصدق على ذلك الاسم انه موضوع لما قام به الفعل بل لما قام به الفعل مع زيادة فخرج اسم التفضيل • و البعض اخرج اسم التفضيل بقيد الحدوث وليس كذلك بل هو لاخراج الصفة المشبهة التي وضعها على الاستمرار او مطلق الثبوت على اختلاف الرايين لا على الحدوث الذي معناه تجدد وجوده له و قيامه به مقيدا باحد الازمنة الثلثه • ثم ان لفظ ما عامة لغير العقلاء فدخل فيه الناهق والصهال ونحوهما من صفات غير العقلاء بخلاف ما قيل لمن قام به حيث يخرج هذه عنه الا ان يرتكب التغليب والمراد بالفعل المصدر لان سيبويه يسمى المصدر فعلا و حدثا • وقيل و ينبغي ان يعلم ان المراد بما قام به الفعل ما قام به الفعل مع الفعل و قيامه به اذ اسم الفاعل موضوع للجميع لا لمجرد ما قام به الفعل ولا يرد ما قيل ان هذا القيد اخرج مثل زيد مضارب عمرو او متقرب من فلان و غير ذلك من الاضافيات فان هذه الاحداث نسب لا تقوم باحد المنتسبين معينا دون الآخر لان معنى المضارب ليس المتصف بالضربين بل المتصف بضرب متعلق بشخص يصدر عنه ضرب متعلق بفاعل الضرب الاول و هذا معنى ما قيل باب المفاعلة لحدث مشترك بين اثنين فالمضارب مشتق من مصدر هو المضاربة اي ضرب متعلق بمضروب يصدر عنه ضرب متعلق بضاربه و كذا الحال في امثاله و اما قوله لا يقوم باحد المنتسبين الخ فلا معنى له اذ الحدث لابد ان يقوم بمعين و لا معنى للقيام بشيئ لا على التعيين نعم لا تتعين النسبة الى احدهما معنيا بل الواحد منهما يجب ان يكون منسوبا اليه لا على التعيين فقوله هذا

من قبيل اشتباه النسبة بالانتسات ثم بقي ههنا شيئ وهوان صيغ المبالغة على التقرير المذكور تخرج من التعريف مع كونها داخلة فيه و لا يبعد ان يلتزم ذلک و يدل عليه ما في الترجمة الشريفية ما حاصله ان صيغة اسم الفاعل من الثلاثي المجرد على وزن فاعل كضارب وقاتل و كل ما اشتق من مصادر الثلاثي لما قام به الفعل لا على هذه الصيغة فهو ليس باسم فاعل بل هو صفة مشبهة او افعل التفضيل او صيغة المبالغة كحسن و احسن و مضراب ولا يخرج من التعريف ثابت و دائم و مستمر و نحو ذلك مما يدل على الدوام و الثبوت و كذا نحو حائض و طالق من الصفات الثابتة بمعنى ذات حيض و طلاق لكونها دالة بحسب اصل الوضع على حدوث الثبوت و الدوام وكذا صفات الله تعالى لكون ثبوتها اتفاقيا باعتبار الموصوف لاوضعيا هكذا يستفاد من شروح الكافية •

اسم المفعول هو عند النحاة اسم مشتق لما وقع عليه الفعل و الاصل فيه اسم المفعول به الذي فعل به اي اوقع عليه الفعل يقال فعلت به الضرب اي اوقعته عليه لكنه حذف الجار فصار الضمير مرفوعا و استتر فقولهم اسم مشتق شامل لجميع المشتقات وقولهم لما وقع عليه الفعل يخرج ما عداه كاسم الفاعل و الصفة المشبهة و اسم التفضيل سواء صيغ لتفضيل الفاعل او المفعول فانه مشتق لموصوف بزيادته على الغير في ذلك الفعل و لايخرج منه نحو اوجدت ضربا فهو موجد و علمت عدم خروجک فهو معلوم اذ هو جار مجرى الواقع صرح بذلك في العباب و المراد بالوقوع التعلق المعنوي و لو بواسطة حرف جر كما يجيئ في لفظ فعل ما لم يسم فاعله •

اسم التفضيل هو عند النحاة اسم اشتق من فعل لموصوف بزيادة على غيره فقولهم اسم اشتق شامل للمشتقات كلها وقولهم لموصوف يخرج اسماء الزمان و المكان و الآلة لان المراد بالموصوف ذات مبهمة و لا ابهام في تلک الاسماء و المراد بالموصوف اعم اي موصوف قام به الفعل او وقع عليه فيشتمل قسمي اسم التفضيل اعني ما جاء للفاعل و ما جاء للمفعول وقولهم بزيادة على غيره اي غير الموصوف بعد اشتراكهما في اصل الفعل يخرج اسم الفاعل و اسم المفعول و الصفة المشبهة و لا يرد صيغ المبالغة كضراب و ضروب فانها و ان دلت على الزيادة لكن لم يقصد فيها الزيادة على الغير و لا يرد نحو زائد و كامل حيث لم تقصد فيه الزيادة على اصل الفعل اذ لم ترد الزيادة في الزيادة او الكمال و كذا لا يرد اسم الفاعل المبني من باب المغالبة نحو طائل اى زائد في الطول على غيره اذ لم تقصد فيه الزيادة في اصل الغلبة و هذا كله خلاصة ما في شروح الكافية و العباب * فائدة * قد يقصد با فعل التفضيل تجاوز صاحبه و تباعده عن الغير في الفعل لا بمعنى تفضيله بالنسبة اليه بعد المشاركة في اصل الفعل بل بمعنى ان صاحبه متباعد في اصل الفعل متزايد الى كماله قصدا الى تمايزه عنه في اصله مع المبالغة في اتصافه بحيث يفيد عدم وجود اصل الفعل في الغير و وجوده الى كماله فيه على وجه الاختصار

فيحصل كمال التفضيل و هو المعنى الا وضح فى الافاعل في صفاته تعالى اذ لم يشاركه احد فى اصلها حتى يقصد التفضيل نحو قولنا الله اكبر و امثاله • قيل و بهذا المعنى ورد قوله تعالى حكاية عن يوسف رب السجن احب الىّ مما يدعونني اليه و مثله اكثر من ان يحصى كذا ذكر الچلپي في حاشية المطول في خطبة المتن في شرح قوله اذ به يكشف عن وجوه الاعجاز في نظم القرآن استارها •

السماء هي الفلك الكلي و سماء السموات اسم الفلك الاعظم و سماء الرؤية اسم فلك البروج و يجيئ الكل في فصل الكاف من باب الفاء •

السنة بالفتح و النون المخففة بمعني سال و هو فى الاصل سنوة و السن بالكسر و تشديد النون كذلك و هى في عرف العرب ثلثمائة و ستين يوما كما في شرح خلاصة الحساب و تسمى بالسنة العددية ايضا كما في جامع الرموز في بيان احكام العنين وعند المنجمين و اهل الهيئة و غيرهم يطلق بالاشتراك على سنة شمسية و سنة قمرية فالسنة الشمسية عبارة عن اثنى عشر شهرا شمسيا و القمرية عبارة عن اثنى عشر شهرا قمريا و الشهر الشمسي و القمري كل منهما يطلق على حقيقي و وسطي و اصطلاحي و بالقياس اليها يصير كل من السنة الشمسية و القمرية ايضا مطلقا على ثلثة اشياء فالشهر الشمسي الحقيقي عبارة عن مدة قطع الشمس بحركتها الخاصة التقويمية برجا واحدا و مبدؤه وقت حلولها اول ذلك البرج فالمنجمون يشترطون ان تكون الشمس في نصف نهار اول يوم من الشهر فى الدرجة الاولى من ذلك البرج سواء انتقلت اليه عند انتصاف النهار او قبله فى الليلة المتقدمة عليه او في امسه بعد نصف نهار الامس و لو بدقيقة و اما العامة فلا يشترطون ذلك و يأخذون مبادي الشهور الايام التي تكون الشمس فيها في اوائل البروج سواء انتقلت اليها عند انتصاف النهار او قبله او بعده او فى الليلة المتقدمة عليه • فالسنة الشمسية الحقيقية عبارة عن زمان مفارقة الشمس جزأ من اجزاء فلك البروج الى ان تعود الى ذلك الجزء فان كان ذلك الجزء الاول الحمل سميت بسنة العالم و ان كان جزء تكون الشمس فيه في وقت ولادة الشخص تسمى بسنة المولود و يؤخذ ابتداء كل شهر من سنة المولود من حلول الشمس جزءا من كل برج يكون بعده من اول ذلك البروج كبعد جزء من البرج الذي كانت الشمس فيه عند الولادة من اول ذلك البرج • ثم ان مدة الشمسي الحقيقي ثلثمائة و خمسة و ستون يوما و خمس ساعات و كسر و هذا الكسر على مقتضى الرصد الايلخاني تسع و اربعون دقيقة وعند بطلميوس خمس و خمسون دقيقة و ثنتا عشر ثانية وعند البتاني ست و اربعون دقيقة و اربع و عشرون ثانية و عند البعض خمسون دقيقة و اربع و عشرون ثانية و عند الحكيم محي الدين المغربي اربعون دقيقة و تلك الساعات الزائدة تسمى ساعات فضل الدور و تقدير فضل الدور بما مر انما هو على تقدير قرب اوج الشمس من نقطة الانقلاب الصيفي و كون مبدأ السنة مأخوذا من زمان حلول الشمس الاعتدال الربيعي و اما اذا اخذ

مبدأها زمان حلولها نقطة اخرى فقد يراد فضل الدور على هذه الاقدار المذكورة و قد ينقص منها كذا يتفاوت بسبب انتقال الاوج * و الشهر الشمسي الوسطي عبارة عن مدة حركة الشمس في ثلثين يوما و عشر ساعات و تسعا و عشرين دقيقة و نصف سدس دقيقة و هي نصف سدس مدة السنة الشمسية الوسطية ثم السنة الوسطية و الحقيقية الشمسيتان واحدة اذ دور الوسط و دور التقويم يتمان في زمان واحد و انما التفاوت بين الشهور الشمسية الحقيقية و الوسطية فان الشهر الحقيقي قد يزيد عليه و قد ينقص عنه و قد يساويه و الشهر الشمسي الاصطلاحي ما لا يكون حقيقيا و لا وسطيا بل شيأ آخر وقع عليه الاصطلاح فمبناه على محض الاصطلاح و لا تعتبر فيه حركة الشمس بل مجرد عدد الايام فاهل الروم اصطلحوا على انها ثلثمائة و خمسة وستون يوما و ربع يوم فيأخذون الكسر ربعا تاما و يعتبرون هذا الربع يوما في اربع سنين و يسمون ذلك اليوم بيوم الكبيسة و اهل الفرس في هذا الزمان يتركون الكسر فهي عندهم ثلثمائة وخمسة و ستون يوما بلا كسر وقد سبق تفصيله في لفظ التاريخ في فصل الخاء المعجمة من باب الالف * و الشهر القمري الحقيقي عبارة عن زمان مفارقة القمر الشمس من وضع مخصوص بالنسبة اليها كالاجتماع و الهلال الى ان يعود الى ذلك الوضع و ذلك الوضع عند اهل الشرع و اهل البادية من الاعراب هو الهلال و لذلك يسمى بالشهر الهلالي والسنة الحاصلة من اجتماعها تسمى سنة هلالية وعند حكماء الترك هو الاجتماع الحقيقي الذي مداره على الحركة التقويمية للقمر ولا يخفى ان اقرب اوضاع القمر من الشمس بالادراك هو الهلال فان الاوضاع الأخر من المقابلة و التربيع و غير ذلك لا تدرك الا بحسب التخمين فان القمر يبقى على النور التام قبل المقابلة و بعدها زمانا كثيرا و كذلك غيره من الاوضاع اما وضعه عند دخوله تحت الشعاع و ان كان يشبه الوضع الهلالي في ذلك لكنه في الوضع الهلالي يشبه الموجود بعد العدم و المولود الخارج من الظلمة فجعله مبدأ اولى * و الشهر القمري الوسطي و يسمى بالحسابي ايضا عبارة عن زمان ما بين الاجتماعين الوسطيين و هو مدة سير القمر بحركته الوسطية و هي تسعة و عشرون يوما و اثنتا عشرة ساعة و اربع و اربعون دقيقة و اذا ضربناها في اثنى عشر حصل ثلثمائة و اربعة و خمسون يوما و ثمان ساعات و ثمان و اربعون دقيقة و هذا الحاصل هو السنة القمرية الوسطية وتسمى بالحسابية ايضا و هذه ناقصة عن السنة الشمسية الحقيقية * والشهر القمري الاصطلاحي هو الذي اعتبر فيه مجرد عدد الايام من غير اعتبار حركة القمر فالمنجمون يأخذون مبدأ السنة القمرية الاصطلاحية اول المحرم و يعتبرون المحرم ثلثين يوما و الصفر تسعة و عشرون يوما و هكذا الى الآخر و يزيدون في كل ثلثين سنة على ذى الحجة يوما احد عشر مرات فيصير ذو الحجة ثلثين يوما احد عشر مرات ويسمون السنة التي زيد فيها على ذى الحجة يوما سنة الكبيسة * قيل الشهر الاصطلاحي هو الشهر الوسطي بعينه الا انه اذا اريد التعبير عن الشهر بالايام اضطروا الى اخذ الشهور كذلك بيان ذلك ان الكسر اذا

جاوز النصف يأخذونه واحدا و كان الكسر الزائد على الايام في الشهر الواحد احدى و ثلثين دقيقة و خمسين ثانية و اذا ضرب ذلك في اربعة و عشرين منحطا حصلت اثنتا عشرة ساعة و اربع و اربعون دقيقة فلما كان الكسر زائدا على نصف يوم اخذوه يوما واحدا و اخذوا الشهر الاول اي المحرم ثلثين يوما و صار الشهر الثاني تسعة وعشرين يوما لذهاب الكسر الزائد بما احتسب في نقصان المحرم و يبقى ضعف فضل الكسر على النصف و هكذا الى الآخر فلو كان الكسر الزائد نصفا فقط و اخذ شهر ثلثين و شهر تسعة وعشرين لم يبق في آخر السنة كسر لكنه زائد على النصف باربع و اربعين دقيقة فاذا ضربت هذه الدقائق في اثني عشر عدد الشهور و ترفع من الحاصل بكل ستين دقيقة ساعة يحصل ثمان ساعات و ثمان و اربعون دقيقة و هي خمس و سدس من اربعة و عشرين عدد ساعات اليوم بليلته و اقل عدد يخرج منه السدس و الخمس و هو ثلثون فخمسه ستة وسدسه خمسة و مجموعها احد عشر ففي كل سنة يحصل من الساعات الزائدة على الشهور الاثني عشر احد عشر يوما تاما فاذا صارت الساعات الزائدة اكثر من نصف يوم في سنة يجعل في تلك السنة يوما زائدا ففي السنة الاولى لا يزاد شيء اذ الكسر اقل من النصف و في الثانية يزاد يوم لانه اكثر من النصف و على هذا و قد بينوا ترتيب سني الكبائس برقوم الجمل و قالوا بهزيجوح ا د و ط كبائس العرب فظهر ان مآل الاصطلاحين واحد فتأمل هذا كله هو المستفاد من تصانيف الفاضل عبد العلي البرجندي •

السهو بالفتح و سكون الهاء كالنسيان في اللغة الغفلة و ذهاب القلب الى الغير كما في القاموس و اما عرفا فالسهو قسم من النسيان فانه فقد ان صورة حاصلة عند العقل بحيث يتمكن من ملاحظتها اي وقت شاء و يسمى هذا ذهولا و سهوا او بحيث لا يتمكن فيها الا بعد تجشم كسب جديد و يسمى نسيانا عند الحكيم كذا في جامع الرموز في كتاب الأيمان و يجيء ذكره في لفظ النسيان ايضا في فصل الياء من باب النون [و في كليات ابي البقاء السهو هو غفلة القلب عن الشيء بحيث يتنبه بادنى تنبيه و النسيان غيبة الشيء عن القلب بحيث يحتاج الى تحصيل جديد • و قال بعضهم السهو زوال الصورة عن القوة المدركة بالحس المشترك مع بقائها في القوة الحافظة و النسيان زوالها عنهما جميعا معا • و قيل غفلتك عما انت عليه لتفقده سهو و غفلتك عما انت عليه لتفقد غيره نسيان • و قيل السهو يكون لما علمه الانسان و ما لا يعلمه و النسيان لما غاب بعد حضوره و المعتمد انهما مترادفان و اما الذهول فهو عدم استثبات الادراك حيرة و دهشة و الغفلة عدم ادراك الشيء مع وجود ما يقتضيه انتهى •]

فصل الهاء * السفه بفتح السين و الفاء في اللغة و هو الخفة و الحركة و الاضطراب و منه هو سفيه اي مضطرب و عند الفقهاء و الاصوليين عبارة عن خفة تعترى الانسان فتبعثه على العمل بخلاف موجب العقل و الشرع و السفيه من به تلك الخفة و الاضطراب و على هذا المعنى يبنى الفقهاء منع المال

من السفيه و وجوب الحجر و نحو ذلك ٭ وقال فخر الاسلام هو العمل بخلاف موجب الشرع من وجه و اتباع الهوى وخلاف دلالة العقل وانما قال من وجه لان التبذير اصله مشروع وهو البر و الاحسان الا ان الاسراف حرام كالاسراف في الطعام و الشراب و على ظاهر تفسيره يكون كل فاسق سفيها لان موجب العقل ان لا يخالف الشرع للادلة القائمة على وجوب الاتباع و الفرق بين السفه والعته ظاهر فان المعتوه يشابه المجنون في بعض افعاله و اقواله بخلاف السفيه فانه لا يشابه المجنون لكن تعتريه خفة فيتابع مقتضاها في الامور من غير روية و فكر في عواقبها ليقف على ان عواقبها مذمومة او محمودة ٭ وفسر السفه بعضهم بانه السرف و التبذير اى تفريق المال على وجه الاسراف يعني بغير ملاحظة النفع الدنيوي و الديني ٭ و قال بدرالدين الكردري السفه مالاغرض فيه اصلا هكذا يستفاد من التوضيح و التلويح و شرح الحسامي ٭ و في جامع الرموز السفه في الشريعة تبذير المال او اتلافه على خلاف مقتضى العقل و الشرع فارتكاب غيره من المعاصي كشرب الخمر و الزناء لم يكن من السفه المصطلح [في الطحطاوي و السفه اسراف المال واتلافه و تضييعه على خلاف مقتضى العقل او الشرع و لو في الخير كان يصرفه في بناء المساجد فارتكاب غيره من المعاصي كشرب الخمر و الزناء لم يكن من السفه المصطلح في شيئ ٭ و قيل السفه العمل بخلاف موجب الشرع واتباع الهوى و ترك ما يدل عليه الحجى و السفيه من عادته الاسراف في النفقة و ان يتصرف تصرفا لا لغرض او لغرض لا يعده العقلاء من اهل الديانة غرضا مثل دفع المال الى المغنين و اللعابين و شراء الحمامات الطيارة بثمن غال و الديك المقاتل بثمن كثير و الغبن في التجارة من غير محمدة فعند ابيحنيفة لا يحجر على مثل هذا السفيه و عندهما يحجر عليه و محل الخلاف انه كان رشيدا ثم صار سفيها اما اذا بلغ سفيها فيمنع عنه ماله مالم يبلغ خمسا وعشرين سنة عنده و قالا يمنع عنه ماله مادام السفه قائما انتهى ٭]

فصل الياء ٭ السرية بالفتح وكسر الواو و تشديد الياء يطلق على معان و قد سبق بعضها في لفظ الجيش في فصل الشين المعجمة من باب الجيم وبعضها يجيئ في لفظ الغزو في فصل الواو من باب الغين المعجمة ٭

الساقي نزد صوفيه فيض رسانندگان و ترغيب كنندگان را گويند كه بكشف رموز وبيان حقايق دلهاي عارفان را معمور دارند كذا في بعض الرسائل و فيه ايضا و ساقي نيز صور مثاليهٔ جماليه را گويند كه از ديدن ان سالك را خماری و مستي حق پيدا شود ٭ و دركشف اللغات ميگويد مراد از ساقي نزد سالكان پير كامل و مرشد مكمل و نيز حق تعالى ساقي صفت گشتة شراب عشق و محبت بعاشقان خود ميدهد و ايشان را محو وفاني ميگويند و اينمعني را جز ارباب ذوق و شهود ديگرى درنمي يابد ٭

المساقاة مفاعلة من السقي بالقاف و هي لغة ان يستعمل رجلا في نخيل او كرم ليقوم

باصلاحها على ان يكون له سهم معلوم مما تغله و شريعة دفع الشجر الى من يصلحه بتنظيف السواقي و السقي و الحراسة و غيرها بجزء شائع من ثمرة اي مما يتولد منه رطبة كانت او غيرها و ذلك بان يقول دفعت اليك هذه النخلة مثلا مساقاة بكذا و يقول المساقي قبلت فركنها الايجاب و القبول و المراد بالشجر كل نبات بالفعل او بالقوة يبقى في الارض سنة او اكثر فيشتمل اصول الرطبة و بصل الزعفران و ما غرس و زرع في فضاء مدفوعة و غيرها و من قال هي دفع الشجر و الكرم الخ اي بالعطف فقد سهى • و قيل هذا التفسير و التفسير اللغوي واحد هكذا يستفاد من جامع الرموز و شرح ابى المكارم لمختصر الوقاية [و في الكفاية المساقاة باطلة عند ابيحنيفة و جائز عند هما و الكلام فيها كالكلام في المزارعة و شرايطها عندهما هي الشرايط التي في المزارعة منها بيان نصيب العامل فان بيّنا نصيب العامل وسكتا عن نصيب الدافع جاز كما في المزارعة و منها الشركة في الخارج مشاعا نحو النصف و الثلث و الربع و نحوها كما في المزارعة و منها التخلية بين الاشجار و العامل كما في المزارعة و منها بيان الوقت اي مدة المعاملة فان سكتا عنها جاز استحسانا و يقع العقد على اول ثمرة تكون في تلك السنة فان لم تخرج في تلك السنة ثمرة اصلا تنتقض المعاملة انتهى •]

الاستسقاء في اللغة طلب السقي و اعطا ما يشربه و الاسم السقيا بالضم و شرعا طلب انزال المطر من الله تعالى على وجه مخصوص عند شدة الحاجة بان يحبس المطر عنهم و لم تكن لهم اودية و انهار و آبار يشربون منها و يسقون مواشيهم و زروعهم كذا في جامع الرموز و عند الاطباء هو مرض ذو مادة باردة غريبة تدخل في خلل الاعضاء فتربو بها الاعضاء اما الظاهرة من الاعضاء كلها كما في اللحمي و اما المواضع الخالية من النواحي التي فيها تدبير الغذاء و الاخلاط كفضاء البطن التي فيها المعدة و الكبد و الامعاء و اما فضاء ما بين الشرب و الصفاق و اقسامه ثلثة اللحمي و الزقي و الطبلي المسمى بالاستسقاء اليابس ايضا لان المادة الموجبة لها اما ذات قوام اولا الثاني الطبلي و الاول اما ان تكون شاملة لجميع البدن و هو اللحمي و الافهو الزقي و بالجملة فالزقي استسقاء تنصب فيه المائية الى فضاء الجوف سمي به تشبيها لبطن صاحبه بالزق المملوماء و لهذا يحس صاحبه خضخضة الماء عند الحركة و اللحمي استسقاء يغشو فيه الماء مع الدم الى جمله الاعضاء فيحتبس في خلل اللحم فيربو سمي به لازدياد لحم صاحبه من حيث الظاهر بخلاف السمن فانه ازدياد حقيقة و هذا تربل يشبه الازدياد الحقيقي و الطبلي ما يغشو فيه المادة الريحية في فضاء الجوف مجففة فيها و لا تخلو تلك المواضع مع الرياح عن قليل رطوبة ايضا و ايضا الاستسقاء ينقسم الى مفرد و مركب لان تحققه اما ان يكون من نوعين فصاعدا اولا الثاني المفرد و الاول المركب اما من اللحمي و الزقي او من اللحمي و الطبلي او الزقي و الطبلي او من الثلثة هكذا يستفاد من بحر الجواهر وحدود الامراض •

التساوي بالواو في اللغة بمعني برابر شدن دو چيز و عند المتكلمين و الحكماء هو الوحدة في الكم عددا كان او مقدارا و يسمى بالمساواة ايضا كذا في شرح المواقف في بحث الوحدة و عند المنطقيين عبارة عن صدق كل من المفهومين على جميع ما يصدق عليه الآخر و يسمى بالمساواة ايضا فالناطق و الكاتب متساويان و قد يطلق على الاشتراك في الذاتيات اي جميعها و يجيئ في لفظ النسبة في فصل الباء الموحدة من باب النون *

المساواة معناها عند المتكلمين و الحكماء و المنطقيين قد عرفت قبيل هذا و اما معناها عند اهل المعاني فيجيئ في لفظ الاطناب في فصل الباء الموحدة من باب الطاء و هي واسطة بين الايجاز و الاطناب * و قيل هي داخلة في الايجاز قال في الاتقان المساواة لاتكاد توجد خصوصا في القرآن و قد مثل لها في التلخيص بقوله و لا يحيق المكر السيئ الا باهله و في الايضاح بقوله تعالى و اذ رأيت الذين يخوضون في آياتنا و تعقب بان في الاية الثانية حذف موصوف الذين و في الاولى اطناب بلفظ السيئ لان المكر لا يكون الاسيأ و ايجاز بالحذف ان كان الاستثناء غير مفرغ اي باحد و بالقصر في الاستثناء و اما عند المحدثين فهي من انواع العلو بالنسبة الى رواية احد الكتب وهي ان يكون بين الراوي و النبي صلى الله عليه و آله و سلم او الصحابي او من دونه الى شيخ احد اصحاب كتب الحديث من العدد مثل ما بين احد اصحاب الكتب و النبي صلى الله عليه آله وسلم والصحابي او من دونه فان كان ذلك الراوي اكثر عددا منه بواسطة يسمى مصافحة كذا في الاتقان اي المساواة ان يقل عدد اسنادك الى النبي عليه السلام في المرفوع او الصحابي في الموقوف او التابعي فمن بعده في المقطوع بحيث يقع بينك و بين النبي صلى الله عليه و سلم او الصحابي او من دونه من العدد مثل ما يقع بين احد اصحاب الكتب كمسلم و بين النبي عليه السلام او الصحابي او من دونه مع قطع النظر عن ملاحظة رجال ذلك الاسناد الخاص وكونهم في اعلى الرتبة و المصافحة هي ان تقع هذه المساواة لشيخك لالك و بعبارة اخرى هي الاستواء مع تلميذ احد اصحاب الكتب يعني ان المصافحة هي ان يقل عدد اسنادك الى النبي عليه السلام او الصحابي او التابعي بحيث يكون الاسناد من الراوي الى آخره مساويا لاسناد احد اصحاب الكتب مع تلميذه فيعلو طريق احد اصحاب الكتب من المساواة بدرجة واحدة سميت مصافحة لان العادة جرت في الغالب بالمصافحة بين من تلاقيا و بالجملة فان وقعت المساواة لشيخك فيكون لك مصافحة اذ كانك لقيت و صافحت فاخذت عن احد اصحاب الكتب كمسلم ذلك الحديث الذي رويت و ان وقعت المساواة لشيخ شيخك كانت المصافحة لشيخك فتقول كان شيخي صافح احد اصحاب الكتب اي مسلما مثلا و ان كانت المساواة لشيخ شيخ شيخك فالمصافحة لشيخ شيخك فتقول كان شيخ شيخي صافح مسلما * ثم قال ابن الصلاح لا يخفى على المتأمل ان في المساواة و المصافحة

الواقعتين لك من مسلم لايلتقي اسنادك و اسناد مسلم الا بعيدا عن شيخ مسلم فيلتقيان في الصحابي او قريبا منه انتهى فالقلة معتبرة في المساواة بالنسبة الى رواية احد اصحاب الكتب و لا تعتبر بحيث ينتهي اليه مثال المساواة ان يروي النسائي مثلا حديثا يقع بينه و بين النبي صلى الله عليه و سلم احد عشر نفسا فيقع لنا ذلك الحديث بعينه باسناد آخر الى النبي صلى الله عليه و سلم يقع بيننا و بين النبي صلى الله عليه و آله و سلم احد عشر نفسا فنساوي نحن النسائي من حيث العدد مع قطع النظر عن ملاحظة رجال ذلك الاسناد فان وقع بيننا و بين النبي صلى الله عليه و سلم اثنا عشر نفسا كان بيننا و بين النسائي مصافحة هذا كله خلاصة ما في شرح النخبة و شرحه و غيرهما و على هذا القياس تقع المصافحة و المساواة في فن القرأة كما وقع في الاتقان •

المساوي يطلق على معان منها ما عرفت و منها العدد الذي اذا جمع الكسور المخرجة منه فحاصل الجمع يساوي ذلك العدد و يسمى معتدلا و تاما ايضا و هذا اصطلاح المحاسبين و يجيئ في لفظ العدد في فصل الدال من باب العين •

[**السواء** بطون الحق في الخلق فان التعينات الخلقية ستائر الحق تعالى و الحق ظاهر في نفسها بحسبها و بطون الخلق في الحق فان الخلقية معقولة باقية على عدميتها في وجود الحق المشهود الظاهر بحسبها كذا في الجرجاني •]

[**السدرة المنتهى** السدر النبق و هي شجرة في اقصى الجنة اليها ينتهي علم الاولين و الاخرين ولا يتعداها و لم يجاوزها احد سوى رسول الله صلى الله عليه و سلم و هي في السماء السادسة و في الحديث الآخر في السابعة و جمع بان اصلها في السادسة و معظمها في السابعة و هي عن يمين العرش هكذا في مجمع البحار• و قيل اليها ينتهي ما يعرج به من الارض فيقبض منها و اليها ينتهي ما يهبط به من فوقها فيقبض منها • و في الحديث رفعت الى سدرة المنتهى فاذا نبقها مثل قلال هجر و اذا ورقها مثل آذان الفيلة • و في الحديث الآخر يسير الراكب في ظل الفنن منها مائة عام و يستظل في الفنن منها مائة الف راكب فيها فراش من ذهب كان ثمرها القلال • و قيل هي شجرة تحمل الحلي و الحلل و الثمار من جميع الالوان لو ان ورقة منها وضعت في الارض لاضاءت لاهل الارض و هي طوبى التي ذكرت في سورة الرعد هكذا في معالم التنزيل • و گفته اند كه بوي منتهي مي‌شود اعمال خلق و علوم ايشان و ازآنجا نزول مى كند امر الهي و ازاينجا گرفته ميشود احكام و نزد وي وقوف ميكنند ملائكه و بوي منتهي ميشود آنچه صعود ميكند از عالم سفلي و نزول ميكند از عالم علوي از امر عالي روايت است كه در شب معراج باز ماند و جدا شد جبرئيل از آنحضرت پس گفت يا جبرئيل اين چه جاي باز ماندن و جدا شدن است اين جاي نيست كه دوست دوست را تنها گذارد جبرئيل گفت اگر مقدار سر انگشت نزديك شوم

سوخته شوم و از سدرة المنتهى چهار نهر مى بر آيند دو در باطن و دو در ظاهر آنانکه در باطن اند در بهشت مى روند و آنکه در ظاهر اند نيل و فرات اند هكذا في مدارج النبوة •]

[سدرة النبي درختى است كه از معجزۀ آنحضرت صلى الله عليه و سلم شق شده بود و قصۀ او آن است كه آنحضرت در سفرى در شب تاريک بر شتر سوار شده خواب آلود ميرفت تا آنكه بدرخت سدره رسيد پس آن سدره دو نيمه شد تا آنحضرت بسلامت از ميان آن درخت بگذشت و آنحضرت همچنان در خواب ماند و درخت همچنين منفرج ماند و به سدرة النبي معروف گشت هكذا في مدارج النبوة فى الباب السادس •]

* باب الشين المعجمة *

فصل الالف * الشيئ بالفتح و سكون المثناة التحتانية فى اللغة اسم لما يصح ان يعلم او يحكم عليه او به موجودا كان او معدوما محالا كان او ممكنا كذا قال الزمخشري و اما المتكلمون فقد اختلفوا فيه فقال الاشاعرة الشيئ هو الموجود فكل شيئ عندهم موجود كما ان كل موجود شيئ بالاتفاق اعني انهما متلازمان صدقا سواء كانا مترادفين او مختلفين فى المفهوم و لذا قالوا الشيئ الموجود و لم يقولوا بمعنى الموجود لكن في قرۀ كمال حاشية الخيالي المشهور ان معنى الشيئ هو الثابت المتقرر فى الخارج و هو معنى الموجود عند الاشاعرة فان الموجود هو الكائن فى الاعيان و هذا عين المعنى الاول عندهم خلافا للمعتزلة فان الاول عندهم يتناول المعدوم الممكن دون الثاني انتهى وبالجملة فالمعدوم الممكن ليس بشيئ عند الاشاعرة كالمعدوم الممتنع و به اي بما ذهب اليه الاشاعرة من انه لا شيئ من المعدوم بثابت قال الحكماء ايضا فان المهية لاتخلو عن الوجود الخارجي او الذهني نعم المعدوم فى الخارج يكون عندهم شيئا فى الذهن و اما ان المعدوم فى الخارج شيئ فى الخارج او المعدوم المطلق شيئ مطلقا او المعدوم فى الذهن شيئ فى الذهن فكلا • فالشيئية عندهم تساوق الوجود و تساويه و ان غايرته مفهوما لان مفهوم الشيئية صحة العلم و الاخبار عنه فان قولنا السواد موجود مفيد فائدة معتدة بها دون السواد شيئ • و قال الجاحظ و البصرية و المعتزلة الشيئ هو المعلوم و يلزمهم اطلاق الشيئ على المستحيل مع انهم لايطلقون عليه لفظ المعلوم فضلا عن الشيئ و قد يعتذر لهم بان المستحيل يسمى شيئا لغة و كونه ليس شيئا بمعنى انه غير ثابت لا يمنع ذلک و لذا قالوا المعدوم الممكن شيئ بمعنى انه ثابت متقرر متحقق فى الخارج منفكا عن صفة الوجود و يؤيده ما وقع فى البيضاوي في تفسير قوله ان الله على كل شيئ قدير في اوائل سورة البقرة من ان بعض المعتزلة فسر الشيئ بمايصح ان يوجد و هو يعم الواجب و الممكن و لا يعم الممتنع • و قال الناشي ابو العباس الشيئ هو القديم

و في الحادث مجاز • و قال الجهمية هو الحادث • و قال هشام بن الحكيم هو الجسم • و قال ابوالحسين البصري و النصيبني من المعتزلة البصريين هو حقيقة في الموجود مجاز في المعدوم و هذا قريب من مذهب الاشاعرة لانه ادعى الاتحاد في المفهوم و دعواهم اعم من ذلك كما مر و النزاع لفظي متعلق بلفظ الشيئ و انه على ماذا يطلق و الحق ما ساعدت عليه اللغة و الظاهر مع الاشاعرة فان اهل اللغة في كل عصر يطلقون لفظ الشيئ على الموجود حتى لو قيل عندهم الموجود شيئ تلقوه بالقبول و لو قيل ليس بشيئ قابلوه بالانكار و لا يفرقون بين ان يكون قديما او حادثا جسما او عرضا و نحو خلقتك من قبل و لم تك شيئا ينفي اطلاق الشيئ على المعدوم و نحو والله على كل شيئ قدير ينفي اختصاصه بالقديم و نحو و لا تقولن لشيئ اني فاعل ذلك غدا ينفي اختصاصه بالجسم و قول لبيد الا كل شيئ ماخلا الله باطل • و كل نعيم لا محالة زائل • ينفي اختصاصه بالحادث هكذا يستفاد من شرح المواقف و حاشيته للمولوي عبد الحكيم في بيان ان المعدوم شيئ ام لا و غيرهما كحواشي الخيالي • و الشيئ عند المحاسبين هو العدد المجهول المضروب في نفسه في باب الجبر و المقابلة •

المشيئة هي على مذهب المتكلم الارادة كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في بحث القديم و مثله وقع في شرح العقائد للنسفي قال الارادة و المشيئة عبارتان عن صفة في الحي توجب تخصيص احد المقدورين في احد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل انتهى • و قال احمد جند في حاشيته لا فرق بين المشيئة و الارادة الا عند الكرامية حيث جعلوا المشيئة صفة واحدة ازلية لله تعالى تتناول ماشاء الله من حيث يحدث و الارادة حادثة متعددة بتعدد المرادات انتهى وعلى مذهب الحكيم هي العناية الازلية المسماة بالقضاء كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في بحث القديم هذا • و المولوي عبد الرحمن الجامي قال بتغاير المشيئة و الارادة حيث قال في الفص اللقمانية ان المشيئة توجه الذات الالٰهية نحو حقيقة الشيئ و نفسه اسما كان ذلك الشيئ او صفة او ذاتا و الارادة تعلق الذات الالٰهية بتخصيص احد الجائزين من طرفي الممكن اعني وجوده و عدمه فالارادة اذا تعلقت بالمٰهية ترجح تارة جانب وجوده و تارة جانب عدمه بخلاف المشيئة فان متعلقها نفس المٰهية من غير ترجيح احد جانبيها فعلى هذا اذا توجهت الذات الالٰهية نحو صفة الارادة و اقتضت تعلقها باحد طرفي الممكن كما هو مقتضاها لا يبعد ان يسمى ذلك التوجه مشيئة الارادة فهذا الذي ذكرنا من التقدم الذاتي للمشيئة على الارادة و امكان الاختلاف في متعلق الارادة دون المشيئة هو الفرق بينهما و اما من جهة اتحادهما بالنسبة الى الهوية الغيبية الذاتية فعينهما سواء انتهى • و قال في الفص الاول مشيئة الله هي الاختيار الثابت له و ليس اختياره سبحانه على النحو المتصور من اختيار الخلق الذي هو تردد واقع بين امرين كل منهما ممكن الوقوع عنده فيترجح احدهما لمزيد

مصلحة و فائدة لان هذا مستنكر في حقه اذ لا يصح لديه تردد و لا امكان حكمين مختلفين بل لا يمكن غيرما هو المعلوم المراد في نفسه • فان قلت فكيف يصح قولهم ان شاء اوجد العالم و ان لم يشاء لم يوجد• قلت صدق الشرطية لا يقتضي صدق المقدم او امكانه فقوله ان لم يشأ غير صادق بل غير ممكن • [و فى الجرجاني مشية الله عبارة عن تجلية الذات و العناية السابقة لايجاد المعدوم اواعدام الموجود و ارادته عبارة عن تجليته لايجاد المعدوم فالمشيئة اعم من وجه من الارادة و من تتبع مواضع استعمالات المشيئة و الارادة فى القرآن يعلم ذلك و انكان بحسب اللغة يستعمل كل منهما مقام الآخر انتهى •]

فصل الباء الموحدة

* **الشاب** بتشديد الموحدة لغة من يكون سنه ما بين الثلثين الى اربعين و الشيخ هو المسن بعد الكهل و هو الذي انتهى شبابه و الشاب شرعا من خمس عشرة سنة اي من حد البلوغ الى ثلثين ما لم يبلغ عليه الشيب و الكهول من ثلثين الى خمسين و الشيخ شرعا مازاد على خمسين كذا فى البرجندي ناقلا من المغرب • وفي جامع الرموز في بيان الصلوٰة بالجماعة الشابة بالتشديد لغة الزائدة من تسع عشرة سنة الى ثلث و ثلثين سنة و شرعا من خمس عشرة سنة الى تسع وعشرين سنة و فيه في كتاب الايمان الشاب لغة من تسع عشرة سنة و الكهل من اربع وثلثين و الشيخ من احد وخمسين الى آخر العمر كما فى التتمة • وذكر فى القاموس ان الكهل من احدى و ثلثين والشيخ من خمسين الى آخر العمر •

التشبيب كالتصريف در لغت ذكر ايام شباب و صفت معشوق و شرح حال خويش است و در استعمال شعراء آنست كه صفت هرچيز كه كند مثل عشق و معشوق و فراق و امثال آن و شرح هرحال كه دهد مانند حال مكان معشوق و حال خود و حال زمان و حال زمانيان و نحو آن تا مدح ممدوح آنرا تشبيب خوانند و بالجمله ابياتى كه اوايل قصيدة باشد تا مدح ممدوح مشتمل برآنچه خاطر خواهد آنرا تشبيب نامند [و هر قصيدة كه مشتمل باشد بر ابيات تشبيب لازم است كه آنرا تخلص آرند يعني كريز و انتقال است از اسلوب تشبيب سوي مدح ممدوح بوجهى مناسب وطرزى لطيف و هر قصيدة كه درو تخلص نبود آنرا مقتضب گويند و هر قصيدة كه از تشبيب خالي بود چنانچه ابتداء بمدح كند آنرا مجدد نامند كذا في مجمع الصنائع] و صاحب جامع الصنائع تشبيب را مرادف غزل ساخته • و در تيسر القاري ترجمه صحيح بخاري گفته تشبيب آنرا گويند كه شاعر پيش از ذكر مدائح ابياتى ميآرد كه دران ذكر حسن و جمال محبوبى كند و بعضى مطالب مى آرد غير از مدائح •

الشرب بالكسر و سكون الراء المهملة لغة الماء المشروب و ما قيل انه لغة نصيب الماء اي الحظ المعين من الماء الجاري اوالراكد للحيوان او الجماد فمشير الى هذا و شريعة زمان الانتفاع بالماء سقيا للمزارع او الدواب كذا في جامع الرموز• وفي شرح ابى المكارم انه شرعا نوبة الانتفاع بالماء سقيا للمزارع

او الدواب و المآل واحد • و في البرجندي المفهوم من اكثر الكتب ان الشرب هو نوبة الانتفاع بالماء سقيًا للمزارع و المشاجر و اما سقي الدواب فداخل في الشفة •

الشربة بالفتح و السكون قد اراد الأطباء بها التناول سواء كان المتناول متكاثفا اولا و لذا يقال الشربة من دواء كذا مثقالا مثلا كذا في بحر الجواهر •

الشراب في اللغة كل ما يشرب من المائعات اي الذي لايتأتي فيه المضغ حلالا كان او حراما و الاشربة الجمع و في الشريعة هو الشراب الحرام على ما في جامع الرموز و الحرام يشتمل ما حرم عند الكل او اختلف في حرمته و لذا وقع في البرجندي المتبادر من الشراب في عرف الفقهاء ما حرم او اختلف في حرمته بشرط كونه مسكرا انتهى [اعلم ان لفظ الشراب يطلق في العرف العام على كل مائع مسكر متخذ من العنب و غيرها من الفواكه و الحبوب و غيرها و مثله لفظ مي في الفارسية كما قال قائل منهم • شعر • نمى دانند مى خواران انجام شراب آخر • بآتش مى روند اين ابلهان از راه آب آخر • و اما الخمر فمختص بماء العنب اذا غلى و اشتد وقذف بالزبد باجماع اهل اللغة و عليه يحمل ما وقع في التنزيل و اما اطلاقها على مسكر آخر فمجاز محدث بعد نزول آية التحريم فلا يمكن ان يحمل ما انزل سابقا على المجاز المستحدث وهذا عند الحنفية و استدلوا بوجوه الوجه الاول اجماع اهل اللغة و اهل العلم على ان لفظة الخمر موضوعة لما ذكرنا في الهداية و الزيلعي و الطحطاوي و البرجندي و غيرها لنا انه اسم خاص باطباق اهل اللغة فيما ذكرنا وهو النيء من ماء العنب اذا غلى و اشتد وقذف بالزبد و هذا هو المعروف عند اهل اللغة و اهل العلم و تسمية غيرها مجاز و الوجه الثاني استعمال العرب الموثوقين بعربيتهم الذين يشهد بكلامهم و منهم المتنبي فان شعره ناطق بان اصل الخمر هو العنب حيث قال • شعر • فان تكن تغلب الغلباء عنصرها • فان في الخمر معنى ليس في العنب • و الوجه الثالث ان كنية الخمر مشعرة بان العنب اصلها كما يقال بنت العنقود و بنت العنب و الوجه الرابع ان لفظة الخمر خاصة في ما ذكر و غيرها من المسكرات سمي باسماء آخر نحو الباذق و المنصف و المثلث و النقيع و النبيذ و غيرها و اختلاف الاسماء يدل على اختلاف المسميات هكذا في الهداية و غيرها و الوجه الخامس قوله تعالى اني اراني اعصر خمرا فالمراد بلفظ الخمر ههنا العنب لا غير باجماع المفسرين و اتفاق العلماء المتقدمين و المتأخرين من قبيل اطلاق المسبب على السبب و الاصل المتفق عليه في هذا الباب ان السبب يستعار للمسبب مطلقا اي سواء كان السبب مختصا بالمسبب اولا و اما استعارة المسبب للسبب فلا يصح الا اذا كان المسبب مختصا بالسبب يعني لا يكون لذلك المسبب سبب آخر كما في لفظة الخمر فانها مختصة بالعنب هكذا في كليات ابي البقا الحسني الكفوي الحنفي] و في الدرر الشراب لغة كل ما يشرب مسكرا كان اولا و شرعا مائع يسكر انتهى كلامه

و الاصول التي تتخذ منها الاشربة هي العنب و الزبيب و التمر و كالحبوب كالحنطة و الشعير و الذرة و الفواكه كالاجاص و الفرصاد و الشهد و الفانيذ و الالبان اما العنب فما يتخذ منه خمسة الخمر و الباذق و المنصف و المثلث و البختج و المتخذ من الزبيب شيئان نقيع و نبيذ و المتخذ من التمر ثلثة السكر و النقيع و النبيذ و المتخذ من الحبوب و الفواكه و غيرهما شيئ واحد حكما و ان اختلف اسما من النقيع لنبيذ العسل كذا في الكفاية ٭ و الاطباء اذا اطلقوا الشراب ارادوا به الخمر و اذا قالوا الشراب الممزوج ارادوا به ما يمزج بالماء و ماليس بممزوج يسمى بالشراب الخالص و الصرف ٭ اعلم ان للشراب اربع مراتب الحديث و هو الشراب الذي لم تمض عليه ستة اشهر و يقال له العصير و الذي مضت عليه ستة اشهر و لا يزيد على السنة يسمى الشراب المتوسط و الذي مضى عليه اربع سنين يسمى القديم و المتوسط يسمى العتيق و الشراب الريحاني هو الشراب الصرف الطيب الرائحة ٭ و قيل هو خالص الصفرة او الحمرة او الخضرة متوسط القوام عطر الرائحة جدا طيب الطعم ٭ قال السديدي هو الشراب الرقيق الاخضر اللون الطيب الرائحه اللطيف القوام الصافي الصرف و الشراب المغسول هو المثلث و شراب الحصرم و شراب الاجاص هو شربته عند الاطباء لا ربه و الفرق بينهما ان الشراب يقوم مع السكر و الرب يقوم العصارة بلا سكر كذا في بحر الجواهر و غيره فللشراب معنيان احدهما المشروب من المائعات اي السيالات و ثانيهما المائع الذي يقوم مع السكر و لذا قال في بحر الجواهر الاشربة هي السيالات التي يطرح فيها السكر و ما يجري مجراها و الشراب عند الصوفية هو العشق ٭ در كشف اللغات ميگويد شراب نزد سالكان عبارت از عشق و محبت و بيخودي و مستي است كه از جلوۀ محبوب حقيقي حاصل شود و ساكت و بيخود گرداند و شراب سمع نور عارفان است كه در دل عارف صاحب شهود افروخته ميگردد و آن دل را منور كند ٭

[**الشعب** اعلم ان كل جماعة كثيرة من الناس يرجعون الى اب مشهور بما مر زائد فهو شعب كعدنان و دونه القبيلة و هو ما انقسمت فيها انساب الشعب كربيعة و مضر ثم العمارة و هي ما انقسمت فيها انساب القبيلة كقريش و كنانة ثم البطن و هي ما انقسمت فيها انساب العمارة كبني عبد مناف و بني مخزوم ثم الفخذ و هي ما انقسمت فيها انساب البطن كبني هاشم و بني امية ثم العشيرة و هي ما انقسمت فيها انساب الفخذ كبني عباس و بني ابي طالب و الحي يصدق على الكل لانه للجماعة التنازلة بمربع منهم هكذا في كليات ابى البقاء ٭]

الشعيبية بالعين المهملة فرقة من الخوارج العجاردة اصحاب شغيب بن محمد و هم كالميمونية فى البدع الا فى القدر كذا في شرح المواقف ٭

المنشعب عند الصرفيين هو المزيد [يعنى الابنية المتفرعة من اصل بالحاق حرف من الحروف الزوايد التي يجمعها قولهم هويت السمان نحو اكرم او بتكرير حرف العين من اية حرف كانت نحو كرّم كذا فى الجرجاني ٭]

الشغب بالغين المعجمة يجيئ في لفظ المغالطة في فصل الطاء من باب الغين المعجمة مع بيان القياس المشاغبي •

الشيبانية بالمثناة التحتانية فرقة من الخوارج الثعالبة اصحاب شيبان بن سلمة قالوا بالجبر و نفي القدرة الحادثة كذا في شرح المواقف •

فصل الثاء المثلثة * التشعيث بالعين المهملة كالتصريف عند اهل العروض هوان يقطع الوتد المجموع و لا يكون الا في الخفيف والمجتث كذا في عنوان الشرف و مثله في جامع الصنائع حيث قال تشعيث انكندن متحرك باشد از وتد مجموع و آن مخصوص است بفاعلاتن تا مفعولن شود و هكذا في رسالة قطب الدين السرخسي قال التشعيث اسقاط احد متحركي فاعلاتن [اما اللام كما هو مذهب الخليل فيبقي فاعاتن فينقل الى مفعولن او العين كما هو مذهب الاخفش فيبقي فالاتن فينقل الى مفعولن و يسمى مشعثا كذا في الجرجاني •]

فصل الجيم * الشج بالفتح و التشديد هي جراحة الرأس خاصة في الاصل ثم استعمل في غيره من الاعضاء الشجاج الجمع وفي شرح القانونچه تفرق الاتصال انكان في عظم الرأس يسمى على الاطلاق شجة و شجاجا • [اعلم ان الشجاج عشرة اقسام و ذلك لان قطع الجلد لابد منه للشجة و بعد القطع اما ان يظهر الدم اولا الثاني هو الحارصة و هي التي تخدش الجلد و لا يخرج الدم و الاول اما ان يسيل الدم بعد الاظهار اولا الثاني هو الدامعة و هي التي تظهر الدم و لا تسيله كالدمع في العين و الاول اما ان يقطع بعض اللحم اولا الثاني هو الدامية و هي التي تسيل الدم و الاول اما ان يكون قطع اكثر اللحم الذي بينه و بين العظم اولا الثاني هو الباضعة و هي التي تقطع الجلد و الاول اما ان اظهرت الجلدة الرقيقة الحائلة بين اللحم و العظم اولا الثاني هو المتلاحمة و هي التي تأخذ في اللحم و الاول اما ان يقتصر على الاظهار او يتعدى و الاول هو السمحاق و هي التي تصل الى السمحاق و هي جلدة رقيقة بين اللحم و عظم الرأس و الثاني اما ان ينحصر على اظهار العظم اولا و الاول هو الموضحة و هي التي توضح العظم و الثاني اما يقتصر على كسر العظم اولا و الاول هو الهاشمة و هي التي تكسر العظم و الثاني اما ان يقتصر على نقل العظم و تحويله من غير وصوله الى الجلدة التي بين العظم و الدماغ اولا و الاول هو المنقلة و هي التي تنقل العظم بعد الكسر و الثاني هو الآمة وهي التي تصل الى ام الرأس و هو الذي فيه الدماغ وهي العاشرة و بعد هذه الشجاج شجة اخرى و هي الدامغة و هي التي تخرج الدماغ و لا تبقى النفس بعدها عادة فكانت قتلا لاشجة فلهذا لا تعد من الشجاج هكذا في الهداية و العناية •]

التشنج بالنون هو تقلص يعرض للعصب يمنع الاعضاء عن الانبساط كذا في الموجز وبحر الجواهر •

فصل الحاء * الشرح بالفتح وسكون الراء المهملة در لغت بمعني كشادة و پيدا كردن است

و نزد اهل رمل عبارت است از شكلي كه حاصل شود از ضرب كردن متن در صاحبخانه و يجيئ في لفظ المتن شرح ذلك في نون باب الميم •

التشريح بالراء المهملة في اللغة اظهار الشيئ و كشفه يقال شرحت الغامض اذا فسرته و منه تشريح اللحم و في اصطلاح الاطباء عبارة عن علم تعرف به اعضاء الانسان باعيانها و اشكالها و اقدارها و اعدادها و اصنافها و اوضاعها و منافعها و المناسبة بين المعنيين لا تحتاج الى التشريح و اما العلم بكيفية مباشرة التشريح فهو علم آخر يسمى بعلم التشريح المشتمل عليه كتاب جالينوس كذا في شرح القانونچة •

الشطح عبارتست از كلام فراخ گفتن بي التفات و مبالات چنانچه بعضي بندگان هنگام غلبهٔ حال و سكر و غلبات گفته اند فلا قبول لها و لا رد لا يوٴخذ ولا يوٴاخذ چنانكه ابن عربي گويد انا اصغر من ربي بسنتين و با يزيد گويد سبحاني ما اعظم شاني و منصور گويد انا الحق و وجه عدم قبول آنست كه غير انبياء معصوم كسي نيست شايد كه در باطل افتاده باشد و وجه عدم رد آنست كه از اهل معرفت صادر شده شايد كه باشد نظر او برمعني باشد كه ديگران ازان محجوب اند پس رد كردن اينجا رد حق باشد پس اسلم آنست كه لا قبول لها و لا رد لاضطراب الطرفين كذا في مجمع السلوك[وفي تعريفات الجرجاني الشطح عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة و دعوى يصدر من اهل المعرفة باضطرار و اضطراب و هو من ذلات المحققين فانه دعوى حق يفصح بها العارف لكن من غير اذن الٰهي انتهى •]

فصل الخاء * الشدخ بالفتح و سكون الدال المهملة هو تفرق اتصال في طول العصب وكسر الرأس كذا في بحر الجواهر • و في شرح القانونچة ان كان تفرق الاتصال في العصب طولا يسمى شقا و عرضا يسمى تبرا و ان اكثر عدده يسمى شدخا •

الشمراخية گروهي اند از خوارج اصحاب عبد الله بن شمراخ كذا في الصراح و يجوّزون وطئ النساء برضاهن بلا نكاح و يمثلون بالريحان كذا في تذكرة المذاهب • و در توضيح المذاهب گفته شمراخيه فرقهٔ است از فرق متصوفه مبطله ميگويند چون صحبت قديم شود امر و نهي از بنده ميخيزد و نيز بآواز طبل و سرود خوشدل شوند و زنا مباح ميدارند و بصورت صلاح و تقوىٰ در اطراف عالم ميگردند و افساد ميكنند و قتل ايشان مباح است •

الشيخ بالفتح و سكون المثناة التحتانية پير و خواجه شيوخ اشياخ جمع شيخة بالكسر و فتح الياء شيخان مشيخة شيوخاء كذلك كذا في الصراح • و في جامع الرموز في كتاب الصلوة في فصل و سن للمحتضر المشايخ بالياء جمع المشيخة بفتح الميم و الشين اما مكسورة مع سكون الياء او ساكنة مع فتحها هي اسم جمع فان الاشياخ و الشيوخ جمع للشيخ و هو من خمسين او احدى وخمسين اواحد و ستين الى آخر العمر و قد يعبر به عما يكثر علمه لكثرة تجاربه و معارفه • و فيه في كتاب الصوم و الشيخ الفاني من جاوز عمره

خمسين سمي به لفناء قواه اوللقرب منه انتهى • وفي البرجندي ناقلا من النهاية الشيخ الفاني هو الذي يزداد كل يوم ضعفه الى موته و الا لا يكون شيخا فانيا و الشيخان عند الفقهاء الحنفية يراد بهما ابو حنيفة و ابو يوسف سميا بذلک لانهما استاذان لمحمد رحمهم الله • و المحدثون يطلقون الشيخ على من يروى عنه الحديث كما يستفاد من كتب علم الحديث و قد سبق في المقدمة ان المحدث هو الاستاذ الكامل و كذا الشيخ و الامام • والشيخ عند السالكين هو الذي سلك طريق الحق و عرف المخاوف و المهالك فيرشد المريد و يشير اليه بما ينفعه و ما يضره • و قيل الشيخ هو الذي يقرر الدين و الشريعة في قلوب المريدين و الطالبين • و قيل الشيخ الذي يحبب عباد الله الى الله و يحبب الله الى عباده و هو احب عباد الله الى الله • و قيل الشيخ هو الذي يكون قدسي الذات فاني الصفات • شيخ قطب بختيار اوشي فرمود شيخ آنست كه بقوت نظر باطن زنگار دنيا و جز آن از دل مريد ببرد تا هيچ كدورتي از غل و غش و فحش و آلايش دنيا در سينهٔ او نماند • سيد محمد حسيني كيسو دراز ميفرمايد آنكه بر آب يا هوا رود و آنچه بگويد همان شود و از مردان غيب ملاقي شود نه طعام خورد نه شراب شيخ نباشد شيخ آن باشد كه برو كشف ارواح و قبور شود و ملاقات ارواح انبيا شود و تجلي افعال و صفات و ظهور ذات بود از عقباتها گذشته اين معني نقد وقت باشد و آن را كه او خليفه گيرد بايد كه بدين صفات متصف باشد • صاحب مجمع السلوك گويد كه شيخ نزد ما همون باشد كه مستقيم بر شرع باشد آنچه شيخ قطب الدين وسيد محمد ميگويند باشد يا نباشد • و المشيخة هي الدلالة و الحقارة في الطريق و شرطه ان يكون عالما بكتاب الله و سنة رسوله عليه السلام و ليس كل عالم باهل للمشيخة بل ينبغي ان يكون موصوفا بصفات الكمال و معرضا عن حب الدنيا و الجاه و ما اشبه ذلک ويكون قد اخذ هذا الطريق النقي عن شيخ محقق تسلسلت متابعته الى رسول الله صلى الله عليه وسلم و ارتاض بامره رياضة بالغة من قلة الطعام و الكلام و المنام وقلة الاختلاط مع الانام و كثرة الصوم و الصلوٰة و الصدقة و نحو ذلک وبالجملة يكون متخلقا بخلق النبي عليه السلام و لا يصلح للتربية و المشيخة المجذوب فانه و ان ذاق المقصود لكنه لم يذق الطريق الى الله و كذا لا يصلح للمشيخة السالک فقط فالصالح لها اما المجذوب السالک و هو اعلى واليق واما السالک المجذوب [وفي الاصطلاحات الصوفية الشيخ هو الانسان الكامل في العلوم الشريعة و الطريقة و الحقيقة البالغ الى حد التكميل فيها لعلمه بآفات النفوس و امراضها و ادوائها و معرفته بدوائها و قدرته على شفائها و القيام بهداها ان استعدت و وقفت لاهتدائها انتهى * فائدة * اذا وصل المريد الى الشيخ ينبغي ان يحتاط و يجتهد في معرفة الشيخ انه هل يصلح للشيخية ام لا فان اكثر الطالبين هلكوا في هذا المنزل بل هلاك عموم الناس كان بالاقتداء بالائمة المضلة و طريقه ان يتفحص انه مستقيم على الشرع و على الطريقة و الحقيقة فان كان مبتديا يعرف ذلک من افواه الناس و من احوال

الجماعة الذين يقتدون به و يحبونه و لا ينكرون عليه فان علم انه لا ينكرون عليه علماء زمانه و بعض العلماء يقتدون به و اكياس الناس من الشيوخ و الشبان يبايعونه و يرجعون اليه في طلب الطريقة و الحقيقة يعلم انه ماهر في ذلک فيقتدي به و يعتقد في قلبه ان لا شيخ له غيره و لا يوصله الى الله الا هذا و هذا يسمى توحيد المطلب و انه ركن عظيم * بدانكه يكى بودن شيخ در صورتيست كه شيخ قريب باشد و زنده باشد و موصوف بما ذكرباشد و اما اگر بعيد بود و رسيدن نتواند روا بود كه شيخ تربيت و صحبت ديگرى را بگيرد تا در هلاكت نيفتد اما بايد كه پير تربيت و صحبت مخالف آن پيرارادت نباشد تا مريد را با پير ارادت خللى نيفتد و كذلک بعد ممات پير نيز روا بود كه از بهر ارشاد و تربيت بديگرى توجه نمايد و اما اگر موصوف بما ذكرنباشد روا بود كه باوجود آن پيرارادت پيرتربيت ديگرى را بگيرد فقد ذكر في فتاوى الصوفية يجوز للمريد ان يكون له المشايخ فى الصحبة و الارادة و الارشاد و لا يجب عليه ان يتخذ شيخا واحدا البتة و لا يتجاوزعنه قال و قد باحثت في هذه المسئلة مع اهلها فاستقر الامر على ذلک فصارت مسئلة المريد مسئلة التلميذ و للاقتداء يختار الافضل منهم و هو كالاب الحقيقي و غيره كالرضاعي * و في فصوص الآداب اگر كسى از ناداني خود بجاهل يا بمبتدع و يا بكسى كه درو اندک صورت بدعتى باشد متابعت كرده و با او ارادت آورده يا از دست او خرقة باطل پوشيده باشد بايد كه باز بخدمت شيخ بحق رود و تجديد ارادت كند و از دست او خرقه پوشد تا گمراه نشود * شيخ قوام الحق ميفرمايد بفتوى علماء بالله مقتديانى كه بظن كمال متابعت و اقتداء بطريقت كرده بودند چون بعلامات و معاملة كمال متابعت علماء طريقت و مشغولي بغيرسنن ايشان معلوم شد كه اهل اقتدا نبودند واجب است از روي طريقت كه از اقتداي ايشان باز آيند و بشيخ حقاني متوجه شوند تا حق تعالى كمال روزي كند كذا في مجمع السلوك * فائدة * بدانكه چهار پير نزد صوفيه عبارتست از چهار شخص كه حضرت علي كرم الله وجهه خرقة خلافت فقر كه اولا از رسول صلى الله عليه و سلم باو رسيده بود بايشان ارزاني فرمود اول حضرت امام حسن دوم حضرت امام حسين سيوم خواجه كميل بن زياد چهارم خواجه حسن بصري * و قيل خرقة فقررا حضرت علي تنها بحسن بصري داد و از وي چهارده خانواده ظاهر شد * و قيل خرقة آنحضرت بدو كس رسيد حضرت حسن بصري و خواجه كميل بن زياد كذا في مرآة الاسرار *

فصل الدال * **التشديد** كالتصريف فى العرف اسم للكيفية العارضة للحرف بالادغام و يقابله التخفيف * و عند اهل البديع هو التضمين و يسمى ايضا بالاعنات و الالتزام و لزوم ما لا يلزم و يجيئ في فصل النون من باب الضاد المعجمة *

الشهادة بالفتح و الهاء المخففة لغة خبرقاطع كما فى القاموس و شرعا اخبار بحق للغيرعلى آخر

عن يقين و ذلك المخبر يسمى شاهدا فقولنا بحق اي بمال او غيره مما يثبت و يسقط فيشتمل حق الله تعالى و حق العبد الا انه يستعمل في العادة في حق مالي لا غير كما في اقرار الكرماني و قولنا للغير اي حصل لغير المخبر من كل الوجوه كما هو المتبادر فيخرج عنه الانكار فانه اخبار لنفسه في يده و كذا دعوى الاصل لانه اخبار لنفسه على غيره وكذا دعوى الوكيل فانه ليس اخبارا للغير من كل الوجوه وقولنا على آخر يخرج الاقرار فانه اخبار للغير على نفسه و قولنا عن يقين يخرج الاخبار الذي هو عن حسبان و تخمين ولابد من قيد آخر و هو قولنا في مجلس الحكم اي مجلس القضاء كما فتح القدير ليخرج ماليس في مجلس الحكم فانه لا يسمى شهادة كذا في جامع الرموز و البرجندي و غيرهما • و عند الصوفية هي عالم الملك كما في كشف اللغات •

[**الشهود** روية الحق •

شهود المفصل في المجمل روية الكثرة في الذات الاحدية•

شهود المجمل في المفصل روية الاحدية في الكثرة كذا في الاصطلاحات الصوفية •]

شهادة الاصول عند اهل الاصول هي مقابلة الوصف الملائم بقوانين الشرع لتحقق سلامته عن المناقضة و المعارضة كما يقال لا تجب الزكوة في ذكور الخيل فلا تجب في اناثها بشهادة الاصول على التسوية بين الذكور و الاناث و ادنى ما يكفي في ذلك اصلان و اما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه بعض اصحاب الشافعي فمتعذر او متعسر • وصاحب التنقيح فسر شهادة الاصل بان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه مثاله الولاية على الثيب الصغيرة قياسا على الولاية على البكر الصغيرة و العلة الصغر وهي علة ملائمة و شهادة الاصل موجودة ههنا فان له اصلا معينا و هو الولاية على البكر الصغيرة يوجد في ذلك جنس الوصف او نوعه وهو الصغر • وقال الشافعي يجب العمل بالملائم بشرط شهادة الاصل و التوضيح يطلب من التوضيح و التلويح •

الشاهد عند الفقهاء ما عرفت آنفا و عند المحدثين مامرفي لفظ المتابعة في فصل العين من باب التاء المثناة الفوقانية • و عند اهل المناظرة ما يدل على فساد الدليل للتخلف او لاستلزامه المحال كذا في الرشيدية وبهذا المعنى وقع الشاهد في تعريف النقض الاجمالي • وعنداهل العربية الجزئي الذي يستشهد به في اثبات القاعدة لكون ذلك الجزئي من التنزيل او من كلام العرب الموثوق بعربيتهم و هو اخص من المثال و يجيئ في فصل اللام من باب الميم • و الشاهد عند اهل التصوف هو التجلي كما في بعض الرسائل • و در كشف اللغات ميگويد شاهد نزد سالكان حق را گويند باعتبار ظهور و حضور زيرا كه حق بصور اشياء ظاهر شده كه هو الظاهر عبارت آزانست و درعرف شاهد مرد خوبصورت را گويند انتهى • ونزد منجمان مزاعم را گويند چنانكه درفصل ميم باب زاي معجمه گذشت • و الشواهد عند اهل الرمل هي

اربعة اشكال في الزائچة تسمى بالزوائد و قد سبق في فصل الدال المهملة من باب الزاء المعجمة * [وفي الجرجاني الشاهد هو في اللغة عبارة عن الحاضر و في اصطلاح القوم الصوفية عبارة عما كان حاضرا في قلب الانسان و غلب عليه ذكره فان كان الغالب عليه العلم فهو شاهد العلم و انكان الغالب عليه الوجد فهو شاهد الوجد و انكان الغالب عليه الحق فهو شاهد الحق انتهى *]

[**شواهد الحق** هي حقائق الاكوان فانها تشهد بالمكوّن *]

شواهد التوحيد هي تعينات الاشياء فان كل شيئ له احدية بتعين خاص يمتاز بها عن كل ماعداه كما قيل * شعر * ففي كل شيئ له آية * تدل على انه واحد *

شواهد الاشياء اختلاف الاكوان بالاحوال و الاوصاف و الافعال كالمرزوق يشهد على الرازق و الحي على المحيي و الميت على المميت و امثالها كذا في الاصطلاحات الصوفية *]

الشهيد هو في الشرع يطلق على الشهيد في احكام الدنيا مثل عدم الغسل و غيره و هو الشهيد الحقيقي شرعا و يطلق ايضا بطريق الاتساع على الغريق و الحريق و المبطون و المطعون و الغريب و العاشق و ذات الطلق و ذي ذات الجنب و غيرهم مما كان لهم ثواب المقتولين كما اشير اليه في المبسوط و غيره فهم شهداء في احكام الآخرة * و الشهيد في الاصل من الشهود اي الحضور او من الشهادة اي الحضور مع المشاهدة بالبصر او البصيرة ثم سمي به من قتل في سبيل الله تعالى امالحضور الملائكة اياه تنزل عليه الملائكة و اما لحضور روحه عنده تعالى كما في المفردات فهو على الاول بمعنى المفعول و على الثاني بمعنى الفاعل * و عرف الشهيد في احكام الدنيا صاحب مختصر الوقاية بانه مسلم طاهر بالغ قتل ظلما و لم تجب به مال و لم يرتث فالمسلم احتراز عن الكافر فيغسل كذا قيل * و فيه انه لا يجب غسل كافر اصلا و انما يباح غسل كافر غير حربي له و لي مسلم كما في الجلالي فالحق انه جنس فلا يحترز به عن شيئ * و الطاهر من ليس به جنابة ولا حيض ولا نفاس ولا انقطاع احدهما كما هو المتبادر فاذا استشهد الجنب يغسل و هذا عند ابي حنيفه رح خلافا لهما و اذا انقطع الحيض و النفاس فاستشهدت فهو على هذا الخلاف و اذا استشهدت قبل الانقطاع تغسل على اصح الروايتين عنه كما في المضمرات و قيد البالغ احتراز عن الصبي فانه يغسل عنده اذ الشهادة صفة مدح يستحق الانسان بعقل و لا عقل له يعتد به فاذا قتل المجنون غسل ايضا عنده خلافا لهما فعلى هذا خرج المجنون ايضا بهذا القيد فلا حاجة الى قيد عاقل كما ظن * و لو قيل بدل بالغ مكلف يكون حسنا و قوله قتل ظلما اي بان يقتله اهل الحرب او البغي او قطاع الطريق او المكابرون عليه في المصر ليلا بسلاح او غيره او نهارا بسلاح او خارج المصر بسلاح او غيره فاذا قتل في قتال هؤلاء لم يغسل و انما قال قتل لانه اذا مات ولو في المعركة غسل و انما قال ظلما لانه لو قتل برجم او قصاص او تعزير او افتراس سبع او سقوط بناء او غرق او حرق او طلق او نحوها غسل

بلا خلاف كما لو قتل لبغي او قطع طريق او تعصب وقوله ولم يجب به مال اي لم يجب على القاتل او عاقلته به اي بنفس ذلك القتل مال اي دية فلا تضره الدية الواجبة بالصلح او لصيانة الدم عن الهدر كما اذا قتل احد الابوين ابنه اذ يجب فيهما القصاص الا انه اسقط بالصلح و حرمة الابوة مثلا على ان في شهادته روايتين كما في الكافي وقوله ولم يرتث اي لم يصبه شيئ من مرافق الحيوة هكذا يستفاد من جامع الرموز و البرجندي [بدانكه شهيد بردو قسم است اول شهيد حقيقي و تعريف آن مفصلا گذشت دوم شهيد حكمي و آن بسيار اند و دركتابهاي فتاوي و احاديث مختلف است لهذا براي ضبط واحاطه آنها را از اكثر كتب فقه و فتاوي و احاديث و غيره فراهم آورده درين مقام جمع كرده شد تا كلفت مراجعت بسوي كتب مختلفه نافتد والله مسهل كل امر بدانكه شخص مسلم كه در وبا و طاعون بميرد و يا در تپ يا بعلت اسهال يا باستسقا يا بانتفاخ بطن وفات يابد يا بشكستن كشتي و جز آن در آب غرق شود يا زير سقف خانه و يا ديوار يا بنا يا درخت يا سنگ و امثال آنها فوت شود يا در حالت ولادت فرزند و يا در درد زه كه ولد وي بيرون نيامده و يا عقب ولادت از صدمهٔ تولد ولد جانش برود يا در راه سفر حج يا در غربت كه كسي از اقربا و احبا دران وقت حاضر نباشد و يا در سفر ديگر كه مسنون يا مستحب باشد مانند سفر براي زيارت مسنون روضهٔ متبركهٔ آنحضرت صلى الله عليه وسلم و يا سفر بيت المقدس و يا سفر براي زيارت اولياء و يا شهداء و يا علماء و يا در سفر براي طلب علم دين و يا براي طلب راه خدا بسلوك طريقت و طريق سلوك و يا در شب جمعه و يا در آتش يا در قحط از گرسنگي و يا از تشنگي و امثال آنها بميرد يا درندهٔ از شير و گرگ و مانند آن اورا بدرد يا بخورد و يا مار و كژدم و امثال انها اورا بگزد و يا ظالمي اورا بكشد در امر معروف و يا نهي منكر بجا آوردن يا راه زنان و يا دزدان اورا بكشند يا كسي اورا خطاء كشته باشد و يا باقسام ديگر مثل جاري مجري خطا و يا قتل بالتسبيب خلاصه آنكه فعلي كه موجب ديت باشد يا كسي اورا زهرداد تا هلاك شد و يا از برق يعني از برق چنان روشني افتد كه از هيبت آن جان دهد و يا از آواز رعد كه از صدمهٔ آن جانش برود و يا از افتادن صاعقه ممات يابد و يا در عشق بميرد كه از لوث نيت فسق و فجور پاك باشد و عشق خود را افشا نكند و شخصيكه دوام با وضوء باشد تا انكه با وضوء توديع حيات نمايد يا در عين حالت نماز وصال يابد پس اين جمله شهيدان حكمي اند كه در روز جزا اجر شهيدان يابند بفضله تعالى و ايشان را غسل دادن و كفن پوشانيدن واجب است هكذا في كتب الفقه و الفتاوي و الاحاديث •]

المشاهدة هي الادراك باحدى الحواس الظاهرة او الباطنة • والمشاهدات هي المحسوسات و قد تجعل اعم او اخص منها وقد سبق في فصل السين من باب الحاء • وشارح التجريد اطلق المشاهدات على قضايا قياساتها معها • و المشاهدة عند اهل السلوك رؤية الحق ببصر القلب من غير شبهة كانه رآه بالعين

و يجيء في لفظ الوصال في فصل اللام من باب الواو • و در كشف اللغات ميكويد شهود بضمتين نزد سالكان رويت حق است بحق يعني كاسبي كه از مراتب كثرات موهومات صوري و معنوي عبور نموده باشد و بمقام توحيد عياني رسيده و بديده حق بين بحكم كنت بصره الذي يبصر به در صور جميع موجودات بديده حق مشاهده نمايد چون خود را و تمام موجودات را قايم بحق بيند لاجرم غيرية و اثنينية از پيش نظرش برخاسته باشد و هرچه بيند حق بيند و هرچه داند حق داند •

المشيد بفتح المثناة التحتانية المشددة در لغت بناي بلند كرده ودراز كرده كما في كنز اللغات • و نزد بلغاء كلاميست كه نقطهاي حروف منقوطه او همه مستعليه باشند مثاله • شعر • گفتم ز غم عشق تو من شاد شوم • و از نام خوش تو ازغم آزاد شوم • كذا في مجمع الصنائع •

فصل الذال * **الشاذ** بتشديد الذال لغة المتفرد و عند اهل العربية كالصرفيين و النحاة ما يكون مخالف القيـــاس من غير ان ينظر الى قلة وجوده و كثرته في الاستعمـــال نحو قود • و اما ما قل وجوده فيسمى وجوده نادرا سواء خالف القياس اولا كخزعال و ما يكون في ثبوته كلام يسمى ضعيفا كقرطاس بالضم فان الفصيح بكسر القاف كذا في الجار بردي شرح الشافية في بحث تعبير الزائد بلفظه و في بحر المواج في تفسير قوله تعالى كذلك يبين الله لكم الآيات الكلام الوارد قبل وضع القواعد النحوية ان خالف قاعدة الكل او الجمهور يسمى شاذا على الصحيح بخلاف ما ورد بعده فانه ان خالف الكل يسمى ممنوعا و ان خالف الجمهور يسمى شاذا انتهى • و عند المحدثين حديث رواه المقبول مخالفا لمن هو اولى منه وهذا هو المعتمد و يقابله المحفوظ و هو ما رواه اولى من ذلك الراوي المقبول ويقرب منه ما قيل الشاذ ما خالف الراوي الثقة فيه جماعة الثقات بزيادة اونقص وبالجملة فراوي الشاذ قوي و راوي المحفوظ اقوى منه بمزيد ضبط اوكثرة عدد لان العدد الكثير اولى بالحفظ من الواحد او غير ذلك من وجوه الترجيحات و بهذا عرفه الشافعي و جماعة من العلماء • و قال الجليلي و عليه حفاظ الحديث الشاذ ما ليس له الا اسناد واحد شذ به اي تفرد به شيخ ثقة او غيره فما كان من غير ثقة فمتروك لا يقبل و ما كان عن ثقة توقف فيه و لا يحتج به فلم يعتبر المخالفة و كذا لم يقتصر على الثقة • و قال الحاكم الشاذ هو الحديث الذي يتفرد به ثقة من الثقات و ليس له اصل متابع لذلك الثقة فلم يعتبر المخالفة ولكن قيد بالثقة • قال ابن الصلاح اما ما حكم عليه بالشذوذ فلا اشكال فيه و اما ماذكراه فمشكل بما يتفرد به العدل الحافظ الضابط كحديث انما الاعمال بالنيات هكذا يستفاد من شرح النخبة و شرحه و مقدمة شرح المشكوة و القسطلاني • اعلم ان النسبة بين الشاذ و المنكر العموم من وجه لاجتماعهما في اشتراط المخالفة و افتراق الشاذ بانه راويه ثقة او صدوق و المنكر راويه ضعيف • وابن الصلاح سوى بينهما و قال المنكر بمعنى الشاذ فغفل عن هذا التحقيق كذا في شرح النخبة • وفي شرحه اعلم ان النسبة تارة تعتبر بحسب الصدق وتارة

بحسب الوجود و تارة بحسب المفهوم و الاخير هو المراد ههنا • اعلم ان في بعض الحواشي المعلقة على شرح النخبة قال الشاذ له تفاسير الاول ما يخالف فيه الراوي لمن هو ارجح منه و الثاني ما رواه المقبول مخالفا لمن هو اولى منه و المقبول اعم من ان يكون ثقة او صدوقا هو دون الثقة و الثالث ما رواه الثقة مخالفا لما رواه من هو اوثق منه و هذا اخص من الثاني كما ان الثاني اخص من الاول و الرابع ما يكون سوء الحفظ لازما لراويه في جميع حالاته فان كان سوء الحفظ عارضا يسمى مختلطا • و المراد بسوء الحفظ ترجح جانب الاصابة على جانب الغلط و الخامس ما يتفرد به شيخ و السادس ما يتفرد به ثقة و لا يكون له متابع و السابع و قد ذكره الشافعي ما رواه الثقة مخالفا لما رواه الناس انتهى • و في الاتقان الشاذ من القرأة مالم يصح سنده كقرأة ملك يوم الدين بصيغة الماضي و نصب يوم و اياك تعبد بصيغة المخاطب المجهول

فصل الراء * الشتر بفتح الشين و التاء المثناة الفوقانية في اللغة العيب و النقصان و عند اهل العروض هو الخرم بعد القبض في مفاعيلن كما ان الثرم هو الخرم بعد القبض في فعولن كذا في بعض الرسائل العربي فيبقى بعد الشتر من مفاعيلن فاعلن و الجزء الذي فيه الشتر يسمى اشتر كما في عروض سيفي و المنتخب فعلى هذا يحمل كلام عنوان الشرف حيث قال الشتر اجتماع الخرم و القبض وقد عرفت ايضا في لفظ الثرم في باب الثاء المثلثة •

[الشجرة الانسان الكامل مدبر هيكل الجسم الكلي فانه جامع الحقيقة منتشر الدقائق الى كل شيء فهو شجرة و سطية لا شرقية و جوبية و لا غربية امكانية بل امر بين الامرين اصلها ثابت في الارض السفلى و فرعها في السموات العلى ابعاضها الجسمية عروقها و حقهائقها الروحانية فروعها و التجلي الذاتي المخصوص باحدية جمع حقيقتها الناتج فيها بسر آني انا الله رب العالمين ثمرتها كذا في الجرجاني •]

المشجر بفتح الجيم المشددة نزد شعراء داخل است در موشح و آن بيتى است كه راست نويسند و آن را تنهٔ درخت تصور كنند و نام آن بيت اصل كنند و بعد از يك طرف بيت اصل هم از لفظ اول آن بيت بيتى انشا كنند و بنويسند و چنين در طرف دوم بازاي لفظ دوم آن بيت اصل بيتى ديگر انشا كنند و بنويسند درين فرع كوئي دو لفظ از بيت اصل است باز از بيت اصل سه لفظ در صدر بيت فرع در هردو طرف آرند و همچنين تا اتمام كنند •

المشجر المطير بالياء المثناة التحتانية نزد شان عبارت است ازانكه در حشو ابيات مشجر آرند و در صدر نام پرندگان بنويسند و صورت شان هم در نقش آرند آن را مشجر مطير متصور نامند هكذا في جامع الصنائع و چون از مثال مشجر مطير استعلام مثال مشجر حاصل مى شود بر مثالش اقتصار نمودہ شد •

مثال اول مشجر مطیر

اصطلاحیت دو وصل

آواز نغمهٔ بلبل * عقلاء مرطرف شد و مستان

دیدم بشاخ گل قمری * عقل را می ربود از الحان

نظاره صلصل * در یکی کوی از نهر اغصان

حالا وصل کرد مرا قرار قدرت یزدان

جلوه کرد و برد صلهٔ دل و جان

خوش خندان

در بوستان

مثال دوم مشجر مطیر

اصطلاحیت

سایهٔ پرور مرغان ثنای خوانش * قمری

چون حش عی * در معرفت ورق و نقش خاص دفتر است * هزار

در باغ دل نشاند انشاخ درخت است * بلبل

او نه دگر سایه پرور است * طوطی

قامت چو عرعر است * کبوتر است

سرو و صنوبر است

الشر بالفتح و التشديد ضد الخير و قد سبق في فصل الراء من باب الخاء المعجمة ۔

الشطر بالفتح و سكون الطاء المهملة عند اهل العروض نقص النصف من اجزاء الدائرة كذا في رسالة قطب الدين السرخسي ۔ و في عنوان الشرف المشطور ما ذهب شطره انتهى اي هو دائرة ذهب نصفها و ان شئت قلت بيت ذهب نصفه او بحر ذهب نصفه و لذا يقال البيت مشطور و الرجز مشطور و لذا وقع في بعض الرسائل المشطور بيت ذهب نصفه و مثل له بقوله يالائمي في الهوى ۔ لو ذقته لم تلم انتهى و هذا البيت من البسيط المشطور ۔

التشطير كالتصريف عند بعض اهل البديع قسم من السجع كما عرفت في باب السين المهملة وهو جعل كل شطري البيت سجعة مخالفة لاختها اي للسجعة التي في الشطر الآخر و قولنا سجعة مفعول ثان للجعل بناء على انه يجوز ان يسمى كل فقرتين مسجعتين سجعة تسمية للكل باسم الجزء كقوله ۔ شعر ۔ تدبير معتصم بالله منتقم ۔ بالله مرتغب في الله مرتقب ۔ مرتغب اي راغب فيما يقربه من رضوان الله مرتقب اي منتظر ثوابه او خائف عقابه فالاول سجعة مبنية على الميم و الثاني على الباء كذا في المطول ۔

الشعر بالكسر و سكون العين لغة الكلام الموزون المقفى كما في المنتخب و عند اهل العربية و هو الكلام الموزون المقفى الذي قصد الى وزنه و تقفيته قصدا اوليا و المتكلم بهذا الكلام يسمى شاعرا فمن يقصد المعنى فيصدر عنه كلام موزون مقفى لا يكون شاعرا الاترى ان قوله تعالى لن تنالوا البرحتى تنفقو مما تحبون و قوله تعالى الذي انقض ظهرك و رفعنا لك ذكرک فانه كلام موزون مقفى لكن ليس بشعر لان الاتيان به موزونا ليس على سبيل القصد يعني ليس مقصوده تعالى ان يكون هذا الكلام شعرا على حسب اصطلاح الشعراء و لذا قال الله و ما علمناه الشعر و ما ينبغي له ان هو الا ذكر للعالمين فان الشاعر يكون المعنى منه تابعا للفظ لانه يقصد لفظا يصح به وزن الشعر و قافيته فيحتاج الى التخيل لمعنًى يأتي به لاجل ذلک اللفظ فاذا صدر منه كلام فيه متحركات و سكنات يكون شعرا لانه قصد منه الاتيان بالفاظ حروفها متحركة و ساكنة كذلک و المعنى يتبعه و الشارع قصد المعنى فجاء على ذلك الالفاظ فيكون اللفظ منه تبعا للمعنى و على هذا ما صدر من النبي عليه السلام كلام كثير موزون مقفى لايكون شعرا لعدم قصده الى اللفظ قصدا اوليا [كما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم حين اصيبت اصبعه بالقطع و الجرح عند عمل من الاعمال دون الجهاد قال تحسراً و حزنا ۔ هل انت الا اصبع دميت ۔ و في سبيل الله مالقيت ۔ و هذا لا يسمى شعرا لعدم القصد و قد مر في لفظ الرجز في فصل الزاء من باب الراء] ويويد ما ذكرنا انك اذا تتبعت كلام الناس في الاسواق تجد فيه ما يكون موزونا واقعا في بحر من بحور الشعر و لا يسمى المتكلم به شاعرا ولا الكلام شعرا لعدم القصد الى اللفظ اولا ۔ و ههنا لطيفة و هو ان النبي عليه السلام قال ان من الشعر لحكمة يعني قد يقصد الشاعر اللفظ اولا فيوافقه معنى حكمي كما ان الحكيم قد يقصد معنى

فيوافقه وزن شعري لكن الحكيم بسبب ذلك الوزن لا يصير شاعرا و الشاعر بسبب ذلك الذكر يصير حكيما حيث سمى النبي عليه السلام شعره حكمة و نفى الله كون النبي شاعرا و ذلك لان اللفظ قالب المعنى و المعنى قلب اللفظ و روحه فاذا وجد القلب لا ينظر الى القالب فيكون الحكيم الموزون كلامه حكيما و لا يخرجه عن الحكمة وزن كلامه و الشاعر الموعظي كلامه حكيما هكذا ذكر الامام الرازي في التفسير الكبير في سورة يس في تفسير قوله تعالى و ما علمناه الشعر ◦ و بالجملة فالشعر ما قصد وزنه اولا وبالذات ثم يتكلم به مراعى جانب الوزن فيتبعه المعنى فلا يرد ما يتوهم من ان الله تعالى لا تخفى عليه خافية و فاعل بالاختيار فالكلام الموزون الصادر عنه سبحانه معلوم له تعالى كونه موزونا و صادر عن قصد واختيار فلا معنى لنفي كون وزنه مقصودا لان الكلام الموزون و ان صدر عنه تعالى عن قصد واختيار لكن لم يصدر عن قصد اوليّ و هو المراد ههنا فتأمل كذا ذكر الچلپي في حاشية شرح المواقف * فائدة * لا بأس بالشعر اذا كان توحيدا او حثا على مكارم الاخلاق من جهاد و عبادة و حفظ فرج و غض بصر وصلة رحم و شبهه او مدحا للنبي عليه السلام و الصالحين بما هو الحق وكان ابوبكر و عمر شاعرين وكان عليّ اشعر الثلثة و لما نزل و الشعراء يتبعهم الغاوون الآية جاء حسان و ابن رواحة و غيرهم الى النبي صلى الله و عليه و سلم و كان غالب شعرهم توحيدا وذكرا فقالوا يا رسول الله قد نزلت هذه الآية و الله يعلم انا شعراء فقال عليه السلام ان المؤمن يجاهد بسيفه و لسانه و ان الذي ترمونهم به نضح النبل و نزل كذا ذكر احمد الرازي في تفسيره وفي البيضاوي ايضا مثله حيث قال و الشعراء يتبعهم الغاوون الم ترانهم في كل واد يهيمون لان اكثر مقدماتهم خيالات لا حقيقة لها و اغلب كلماتهم في النسيب بالحرم و ذكر صفات النساء و الغزل و الابتهاء و تمزيق الاعراض في القدح في الانساب و الوعد الكاذب و الافتخار الباطل و مدح من لا يستحقه و الاطراء فيه ثم قال قوله الا الذين آمنوا الآية استثناء للشعراء المؤمنين الصالحين الذين يكثرون ذكر الله و يكون اكثر اشعارهم في التوحيد والثناء على الله و الحث على طاعته و لو قالوا هجوا ارادوا به الانتصار ممن هجاهم مكافحة هجاة المسلمين كعبد الله بن رواحة و حسان بن ثابت و كعب بن مالك و كعب بن زهير وكان عليه السلام يقول لحسان قل و روح القدس معك انتهى ◦ التقسيم ذكر في بعض الرسائل العربي اعلم ان ابا الحسن الا هو ازي ذكر في كتاب القوافي ان الشعر عند العرب ينقسم اربعة اقسام الاول القصيدة و هو الوافي الغير المجزو لانهم قصدوا به اتم ما يكون من ذلك الجنس الثاني الرمل و هو المجزو رباعيا كان او سداسيا لانه اقصر عن الاول فشبه بالرمل في الطواف و قد يسمى هذا ايضا قصيدة الثالث الرجز و هو ما كان على ثلثة اجزاء كمشطور الرجز و السريع سمي بذلك لتقارب اجزائه و قلة حروفه تشبيها بالناقة التي في مشيها ضعف لداء يعتريها الرابع الخفيف و هو المنهوك و اكثر ماجاء في ترقيص الصبيان و استقاء الماء من الآبار و انما يدعى الراجل شاعرا اذا كان الغالب على شعره القصيدة

اعني القسمين الاولين فان كان الغالب عليه الرجز سمي راجزا انتهى كلامه * فائدة * اكثر برانند كه شعر ازيک بيت کمتر نباشد وبيت دو مصراع است كذا في عروض سيفي • والشعر عند المنطقيين هو القياس المركب من مقدمات يحصل للنفس منها القبض و البسط و يسمى قياسا شعريا كما اذا قيل الخمر يا قوتية سادة سيالة تنبسط النفس ولو قيل العسل مرة مهوعة تنقبض و الغرض منه ترغيب النفس وهذا معنى ما قيل هو قياس مؤلف من المخيلات و المخيلات تسمى قضايا شعرية وصاحب القياس الشعري يسمى شاعرا كذا في شرح المطالع و حاشية السيد على ايساغوجي •

الشاعر عند اهل العربية من يتكلم بالشعر اي الكلام الموزون المذكور و عند المنطقيين من يتكلم بالقياس الشعري وقد عرفتها • قالوا شعراء العرب على طبقات جاهليون كامرء القيس وطرفة و زهير و مخضرمون و هو اي المخضرم من قال الشعر في الجاهلية ثم ادرك الاسلام كلبيد وحسان و قد يقال لكل من ادرك دولتين و اطلقه المحدثون على كل من ادرك الجاهلية و ادرك حيوة النبي صلى الله عليه وسلم وليست له صحبة ولم يشترط بعض اهل اللغة نفي الصحبة و قد مر في فصل الميم من باب الخاء المعجمة ومتقدمون ويقال الاسلاميون وهم الذين كانوا في صدر الاسلام كجرير و الفرزدق و مولدون وهم من بعدهم كبشار و محدثون وهم من بعدهم كابي تمام و البحتري و متاخرون كمن حدث بعدهم من شعراء الحجاز و العراق و لا يستدل في استعمال الالفاظ بشعر هؤلاء بالاتفاق كما يستدل بالجاهليين و المخضرمين والاسلاميين بالاتفاق • واختلف في المحدثين فقيل لا يستشهد بشعرهم مطلقا و اختاره الزمخشري و من حذا حذوه • و قيل لا يستشهد بشعرهم الا بجعلهم بمنزلة الراوي فيما يعرف انه لامساغ فيه سوى الرواية ولا مدخل فيه للدراية هذا خلاصة ما في الخفاجي و غيره من حواشي البيضاوي في تفسير قوله كلما اضاءلهم مشوا فيه الآية •

الشعر بالفتح و السكون موي و الشعر الزائد شعر زائد يخالف للمنابت الطبيعية بان يكون منبته غير موضع الاشفار بل يكون قريبا ممايلي العين و الشعر المنقلب شعر ينبت في الجفن عند موضع الاشفار و يكون رأسه منقلبا الى داخل العين و العروق الشعرية عروق دقاق كالشعر تنبت من محدب الكبد كذا في بحر الجواهر •

الشعور بضمتين هو ادراك الشيء من غير ثبات وهذا عند الحكماء و هو اول مراتب وصول النفس الى المعنى فاذا حصل الوقوف قيل لذلک تصور فاذا بقي ذلك بحيث لو اراد استرجاعه امكنه ذلک قيل حفظه ولذلک الطلب تذكر و لذلک الوجدان ذكر و التذكر من خواص الانسان كالذكر كذا في بحر الجواهر • وفي الخفاجي حاشية البيضاوي في تفسير قوله تعالى وما يخدعون الا انفسهم وما يشعرون الآية الشعور الاحساس اي الادراك بالحس الظاهر و قد يكون بمعنى العلم • وصرح الراغب انه مشترک بينهما • وذهب بعضهم الى ان اصله هذا و ذاك مجاز منه صار لشهرته فيه حقيقة عرفية • والمشاعر الحواس

و لها معان آخر كمناسك الحج و شعائره انتهى و قد مر في لفظ الذهن في فصل النون من باب الذال المعجمة ان المشاعر هي القوى الدراكة اي النفس و آلاتها بل جميع القوى العالية و السافلة •

الشعيرة بالفتح جو و قد يطلق على وزن ستة خرادل و قد سبق في لفظ المثقال في فصل اللام من باب الثاء المثلثة و يطلق ايضا على ورم مستطيل يظهر على طرف الجفن يشبه الشعير في شكله كما في بحر الجواهر •

الشكر بالضم و سكون الكاف لغة هو الحمد عرفا و هو فعل يشعر بتعظيم المنعم بسبب كونه منعما و ذلك الفعل اما فعل القلب اعني الاعتقاد باتصافه بصفات الكمال و الجلال او فعل اللسان اعني ذكر ما يدل عليه او فعل الجوارح و هو الاتيان بافعال دالة على ذلك [و هذا شكر العبد لله تعالى و شكر الله للعبد ان يثني على العبد بقبول طاعته وينعم عليه بمقابله ويكرمه بين عباده هكذا في تعريفات الجرجاني] و الشكر عرفا صرف العبد جميع ما انعم الله عليه من السمع و البصر و غيرهما الى ما خلق له و اعطاه لاجله كصرفه النظر الى مطالعة مصنوعاته و السمع الى ما تلقى ما ينبئ عن مرضياته و الاجتناب عن منهياته • ودر صحائف در صحيفهٔ هژدهم مى آرد شكر اهل كمال بيشتر در مصايب و بلايا بود از هموم و غموم كه راضي باشند ازاينجا قومى باشند كه خبر از غم و شادي ندارند از غم و شادي و محنت و راحت آزاد اند انتهى • ثم الفرق بين الشكر و الحمد اللغويين ان الحمد اعم منه باعتبار المتعلق فان متعلقه النعمة وغيرها و متعلق الشكر النعمة فقط و الشكر اعم من الحمد باعتبار المورد فان مورد الشكر اللسان و الجنان و الاركان و مورد الحمد هو اللسان فقط فكان بينهما عموم وخصوص من وجه وكذا الحال بين الشكر و المدح سواء كان المدح اعم من الحمد او مرادفا له و كذا الحال بين الحمد اللغوي و بين الحمد العرفي و كذا الحال بين الشكر العرفي و الحمد اللغوي و الشكر اللغوي و الحمد العرفي مترادفان كما عرفت هكذا يستفاد من شرح المطالع و حواشيه و اما الفرق بين الشكر اللغوي و العرفي فا قول ان الشكر اللغوي اعم من العرفي لان صرف العبد جميع ما انعم الله الخ يصدق عليه انه فعل يشعر بتعظيم المنعم بسبب الانعام و لا ينعكس كما لا يخفى لان اللغوي كما يكون لله تعالى كذلك يكون لغيره قال عليه السلام من لم يشكر الناس لم يشكر الله بخلاف العرفي فانه مختص بالله تعالى و كذا الحال بين الحمد العرفي و الشكر العرفي كما لايخفى •

[**الشكور** من يرى عجزه عن الشكر • و قيل هو الباذل وسعه في اداء الشكر بقلبه و لسانه و جوارحه اعتقادا و اعترافا و عملا • و قيل الشاكر من يشكر على الرخاء و الشكور من يشكر على البلاء • و قيل الشاكر من يشكر على العطاء و الشكور من يشكر على المنع كذا الجرجاني •]

الشهر بالفتح و سكون الهاء ماه وقد سبق في لفظ السنة في فصل النون من باب السين مع بيان اقسامه

من الشهر الشمسي و القمري و الحقيقي و الوسطي و الاصطلاحي ٭

المشهور عند اهل الشرع اسم خبركان من الآحاد فی الاصل اي فی الابتداء هو القرن الاول ثم انتشر فی القرن الثاني حتی روته جماعة لا يتصور تواطئهم علی الكذب فيكون كالمتواتر بعد القرن الاول و المراد من الآحاد هو الخبر الذي يرويه واحد او اثنان فصاعدا لا عبرة للعدد فيه فلا يخرج عن كونه خبر آحاد بان كان المخبر متعددا بعد ان لم يبلغ درجة التواتر و الاشتهار ٭ و قيل هو ما تلقوه العلماء بالقبول كذا في بعض شروح الحسامي في شرح النخبة و شرحه المشهور ماله طرق و اسانيد محصورة باكثر من اثنين اي الثلثة فصاعدا مالم تجتمع شروط المتواتر و يسمی بالمستفيض علی راي جماعة من الفقهاء ٭ و منهم من غاير بينهما بان المستفيض يكون في ابتدائه و انتهائه سواء و المشهور اعم من ذلك ٭ ومنهم من قال ان المستفيض ما تلقته الامة بالقبول بدون اعتبار عدده لذا قال ابوبكر الصرفي هو و المتواتر بمعنی واحد ثم المشهور كما يطلق علی ما مر كذلك يطلق علی ما اشتهر علی الالسنة فيشتمل ما له اسناد واحد فصاعدا و ما لا يوجد له اسناد اصلا انتهی ٭ و فی الاتقان القرأة المشهورة ما صح سنده و لم يبلغ درجة التواتر و وافق العربية و الرسم و اشتهر عند القراءة فلم يعدوه من الغلط و لا من الشواذ انتهی ٭ **فائدة** ٭ اختلف فی المشهور فبعض اصحاب الشافعي علی انه ملحق بخبر الواحد فلا يفيد الا الظن ٭ وابو بكر الجصاص و جماعة من اصحاب ابي حنيفة علی انه مثل المتواتر فيثبت به علم اليقين لكن بطريق الاستدلال لا بطريق الضرورة ٭ وعيسی بن ابان من اصحاب ابي حنيفة علی انه يوجب علم طمأنينة لا علم يقين فكان دون المتواتر فوق خبر الواحد حتی جازت الزيادة به علی الكتاب و هو اختيار الامام قاضي ابي زيد و عامة المتأخرين ٭ قال ابو البشر حاصل الاختلاف راجع الی الاكفار فعند الفريق الاول من اصحاب ابي حنيفة يكفر جاحده وعند الفريق الثاني منهم لا يكفره ٭ و نص شمس الائمة علی ان جاحده لا يكفر بالاتفاق و علی هذا لا يظهر اثر الاختلاف فی الاحكام كذا في بعض شروح الحسامي ٭

المشهورات في عرف العلماء هي قضايا يعترف بها النـــاس و هي من المقدمات الظنية و ليس المراد بالناس الاستغراق الحقيقي اذ لا قضية يعترف بها جميع افراد الانسان بل العرفي من قرن او اقليم او بلدة او صناعة او غير ذلك و لا بد من اعتبار الحيثية اي يحكم بها العقل لاجل اعتراف الناس ليخرج الاوليات او يقال بخروجها لكونها من اقسام الظنيات و القول بانه يجوز ان يكون بعض القضايا من الاوليات باعتبار و من المشهورات باعتبار لا يعبأ به لانه لا يمكن ان تكون قضية يقينية باعتبار و ظنية باعتبار فظهر فساد ما قيل الجدل قياس مركب من قضايا مشهورة او مسلمة و ان كانت فی الواقع يقينية او اولية علی انه يستلزم تداخل الصناعات الخمس هكذا حقق المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية ٭ و فی الصادق الحلوائي حاشية الطيبي المشهورات فی المشهور ما اعترف به جميع الناس او جمهورهم

او جماعة من اهل الصناعة او من غيرهم اما لكونها حقة جلية كقولنا الضدان لا يجتمعان او مناسبة للحق الجلي مع مخالفتها اياه بقيد جلي فتكون مشهورة مطلقا وحقا مع ذلك القيد كقولنا حكم الشيئ حكم شبهه وهو حق لا مطلقا بل فيما هو شبهه له او لاشتماله على مصلحة عامة كقولنا الظلم قبيح و العدل حسن او لما يقتضيه الاستقراء كقولنا الملك العقر ظالم او لما في طباعهم كالرقة كقولنا مراعاة الضعفاء محمودة و الحمية كقولنا كشف العورة مذموم لما انه من عاداتهم من غير نفع لهم كقبح ذبح الحيوانات عند اهل الهند او من شرائع و آداب كالامور الشرعية وغيرها ولكل قوم مشهورات بحسب آدابهم و عاداتهم و لكل اهل صناعة ايضا مشهورات بحسب صناعاتهم تسمى مشهورات خاصة و محدودة كما ان مشهورات كافة الناس وجمهورهم تسمى مشهورات مطلقة دائمة وآراء محمودة ان لم تكن يقينية و المشهورات جاز ان تكون يقينية بل اولية لكن بجهتين مختلفتين و ما لا يكون كذلك ربما تبلغ شهرته الى حيث يلتبس بالاوليات الا ان العقل اذا خلي ونفسه يحكم بالاوليات دون المشهورات وهي قد تكون صادقة و قد تكون كاذبة بخلاف الاوليات فانها صادقة البتة وربما يختص اسم المشهورات بما لا يكون يقينية لابتناء حكم القول بها على مجرد الشهرة بل هذا القول هو المشهور • وقد تطلق المشهورات على ما يشبه المشهورات الحقيقية و تسمى مشهورات في بادي الراي كقولنا القاتل الاجير يعان ولو كان ظالما انتهى •

الاشارة معناه بديهي وهي قسمان اشارة عقلية و اشارة حسية و للاشارة ثلثة معان الاول المعنى المصدري الذي هو فعل اي تعيين الشيئ بالحس الثاني المعنى الحاصل بالمصدر و هو الامتداد الموهوم الآخذ من المشير المنتهي الى المشار اليه و هذا الامتداد قد يكون امتدادا خطيا فكأنّ نقطة خرجت من المشير و تحركت نحو المشار اليه فرسمت خطا انطبق طرفه على نقطة من المشار اليه و قد يكون امتدادا سطحيا ينطبق الخط الذي هو طرفه على ذلك الخط المشار اليه فكأنّ خطا خرج من المشير فرسم سطحا انطبق طرفه على خط المشار اليه و قد يكون امتدادا جسميا ينطبق السطح الذي هو طرفه على السطح من الجسم المشار اليه فكأنّ سطحا خرج من المشير فرسم جسما انطبق طرفه على سطح المشار اليه الثالث تعيين الشيئ بالحس بانه هنا او هناك او هذه بعد اشتراكها في انها لا تقتضي كون المشار اليه بالذات محسوسا بالذات و تفترق بان الاول و الثاني لا يجب ان يتعلقا اولا بالجوهر بل ربما يتعلقان اولا بالعرض و ثانيا بالجوهر لانهما لا يتعلقان بالمشار اليه اولا الا بان يتوجه المشير اليه اولا فكل من الجوهر و العرض يقبل ذلك التوجه وكذا ما هو تابع له و الثالث يجب ان يتعلق اولا بالجوهر و ثانيا بالعرض فانه و انكان تابعا لتوجه المشير لكن التوجه بان المشار اليه هنا او هناك لا يتعلق اولا الا بماله مكان بالذات هكذا ذكر مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف في مقدمة الامور العامة • وقد تطلق على حكم يحتاج اثباته الى دليل و برهان كما وقع في المحاكمات ويقابله التنبيه

بمعنى ما لا يحتاج اثباته الى دليل كما يجيء في فصل الهاء من باب النون ، والاشارة عند الاصوليين دلالة اللفظ على المعنى من غير سياق الكلام له ويسمى بفحوى الخطاب ايضا نحو و على المولود له رزقهن و كسوتهن بالمعروف ففي قوله تعالى له اشارة الى ان النسب يثبت بالاب و هي من اقسام مفهوم الموافقة كما يجيء هناك و في لفظ النص ايضا في فصل الصاد من باب النون و اهل البديع فسروها بالاتيان بكلام قليل ذي معان جمة و هذا هو ايجاز القصر بعينه لكن فرق بينهما ابن ابى الاصبع بان الايجاز دلالة مطابقية و دلالة الاشارة اما تضمن او التزام فعلم منه انه اراد بها ما تقدم من اقسام المفهوم اي اراد بها الاشارة المسماة بفحوى الخطاب هكذا يستفاد من الاتقان في نوع المنطوق و المفهوم و نوع الايجاز و علم الاشارة قد سبق في المقدمة ، ثم الاشارة اذا لم تقابل بالصريح كثيرا ما يستعمل في المعنى الاعم الشامل للصريح كما في چلپي المطول في تعريف علم المعاني فعلى هذا يقال اشار الى كذا في بيان علم السلوك و ان كان المشار اليه مصرحا به فيما سبق و اسماء الاشارة في فصل الراء من باب الشين

فصل السين المهملة * **الشمس** بالفتح وسكون الميم فى اللغة آفتاب وعرفها اهل الهيئة بانه جرم كروي مصمت مستنير بالذات مركوز في جرم الخارج المركز مغرق فيه بحيث يساوي قطره ثخن الخارج المركز و يماس سطحها بسطحيه و يجيء توضيحه في لفظ الفلك في فصل الكاف من باب الفاء ، و عند اصحاب الكيميا تطلق على الذهب كما ان القمر يطلق عندهم على الفضة ، و عند الصوفية هي النور اي الحق سبحانه ، و في كشف اللغات آفتاب در اصطلاح سالكان كنايت از روح است زيراكه روح در بدن بمنزلهٔ آفتاب است و نفس بمنزلهٔ ماهتاب و ازين سبب گفته اند كه چون سالك نورى مثل ماهتاب بيند بداند كه اين نور روح است انتهى ، و طريقة الشمس و مجرى الشمس و الدائرة الشمسية هي دائرة البروج وقد سبق في فصل الراء من باب الدال ،

فصل الصاد المهملة * **الشخص** بالفتح و سكون الخاء المعجمة كالبدن الاشخاص و الشخوص و الاشخص الجمع كذا فى المهذب ، و في عرف العلماء هو الفرد المشخص المعين و الشخصية هي القضية المخصوصة وقد سبق في فصل الصاد من باب الخاء المعجمة [اعلم ان الشخص في اصطلاح المنطقيين عبارة عن الماهية المعروضة للتشخصات و العارض و تقييده يكون خارجا عنها و انما الاعتبار فى اللحاظ فقط دون الملحوظ فالماهية الكلية عين حقيقة الاشخاص و انما التغاير بينهما فى اللحاظ فقط من دون ان يدخل امر في نفس احدهما دون الآخر و هذا عند المتأخرين من المحققين و اما عند المتقدمين فالشخص عندهم عبارة عن الماهية مع القيد دون التقييد و التفصيل ان الطبيعة الكلية قد تؤخذ بالنظر الى امور محصلة لها كالاجناس بالنسبة الى الفصول مثلا الحيوان اذا اخذ بالنسبة الى الناطق يسمى مخلوطة و نوعا و تسمى هذه المرتبة مرتبة الخلط و اذا اخذ بشرط نفي الناطق تكون مادة

مجمولة على الاول و تسمى مجردة و معراة و تسمى هذه المرتبة مرتبة التعرية و اذا اخذ لابشرط شيئ اي لا بشرط شيئ و لا بشرط نفي شيئ تسمى مطلقة وتسمى هذه المرتبة مرتبة الاطلاق و قد توخذ بالنظر الى العوارض الغير المحصلة كالانسان بالنظر الى تشخص زيد مثلا فطبيعة الانسان اذا اخذ مع التشخص الخاص مثلا تكون مخلوطة تتصور فيها المراتب الاربع احدها كون التقييد و القيد كلا هما داخلين و هذا يسمى بالفرد و ثانيتها كون كليهما خارجين و انما التقييد في اللحاظ فقط من دون ان يجعل جزء من الملحوظ و هذا هو المسمى بالشخص عند المحققين من المتأخرين و اما عند المتقدمين فالقيد داخل في اللحاظ دون التقييد و ثالثتها ان يكون التقييد داخلا و القيد خارجا و هذا هو المسمى بالحصة عندهم و رابعها ان يكون القيد داخلا و التقييد خارجا و هذا القسم مما لا اعتبار له عندهم و لهذا لم يسموه باسم و بعضهم ضبطوها بالشعر الفارسي • شعر •

• چو تقييد وقيد است داخل بود فرد • • وگر هردو خارج بود شخص اي مرد •

• چو قيد است خارج ازو هست حصه • • دگر قسم باقي رها كن ز قصه •

هكذا في شرح السلم للمولوي حسن الكهنوي في خاتمة بحث الكلي وغيره] والتشخص هو التعين و هو يطلق بالاشتراك على معنيين الاول كون الشيئ بحيث يمتنع فرض اشتراكه بين كثيرين و حاصله امتناع الاشتراك بين كثيرين و هو يحصل من نحو الوجود الذهني و يلحق الصورة الذهنية من حيث انها صورة ذهنية لان الحمل و الانطباق و ما يقابلهما من شان الصور دون الاعيان و الاختلاف بالكلية و الجزئية انما هو لاختلاف الادراك دون المدرك فالشيئ اذا ادرك بالحواس و حصل فيها كان جزئيا و اذا ادرك بالعقل و حصل فيه كان كليا و يدل عليه ان ما ذكروه في تعريف الكلي و الجزئي يظهر منه كلية اللاشيئ و نحوه فان تصور هذه المفهومات لا يمنع فرض الشركة و انفسها تمنع عنه و الثاني كون الشيئ ممتازا عما عداه و حاصله الامتياز عن الغير و هو يحصل بالوجود الخارجي اي بالوجود الحقيقي الذي هو حقيقة الواجب تعالى على تقدير وحدة الوجود و حقيقة ما عينه متعينة بنفسها على تقدير تعدد الوجود ولا يراد بحصول الامتياز بالوجود الخارجي ان الوجود ينضم الى الشيئ فيصير المجموع شخصا بل يراد به ان الشيئ يصير بالوجود ممتازا عما عداه كما انه يصير به مصدر الآثار و يمكن ان ينبه عليه بان تمايز العرضين المتماثلين يحصل من وجود هما في الموضوعين و كذا تمايز الصورتين المتماثلتين يحصل من وجود هما في المادتين لما تقرر ان وجود العرض في نفسه هو بعينه وجوده في الموضوع و وجود الصورة في نفسها هو وجودها في المادة بعينه • و قال المعلم الثاني هوية الشيئ تعينه ووحدته و خصوصيته و وجوده المتفرد له كلها واحدة يعني ان الحيثية التي بها يصير موجودا هي بعينها حيثية بها يصير مشخصا وواحدا فالوجود و التشخص و الوحدة مفهومات متغايرة و ما به التشخص و ما به الوجود و ما به الوحدة

امر واحد فظهر ان التشخص بكلا المعنيين امر اعتباري و ما به التشخص على المعنى الاول هو نحو الوجود الذهني الذي هو امر اعتباري و على المعنى الثاني هو الوجود الحقيقي الذي هو موجود بنفسه فتامل لكن مذهب جمهور العلماء ان التعين امر وجودي هو موجود في الخارج هكذا حقق مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف ◦ وقال شارح المواقف النزاع لفظي فان الحكماء يدعون ان التعين امر موجود على انه عين المهية بحسب الخارج و يمتاز عنها في الذهن فقط و المتكلمون يدعون انه ليس موجودا زائدا على المهية في الخارج منضما اليها فيه و لا منافاة بينهما و تمام البحث يطلب منه [قال المولوي حسن الكهنوي في شرح سلم العلوم تشخص الشيئ عبارة عما يفيد الامتياز للشيئ المعروض به من حيث انه معروض به و به يمتاز عما عداه سواء كان كليا او جزئيا خارجيا او ذهنيا ثم اعلم ان الشخص الخارجي لا يحصل في ذهن من الاذهان لانه اما ان يكون باقيا في الخارج اولا و على الاول يلزم تعدد الشخص الواحد الخارجي في امكنة متعددة و هذا محال و على الثاني يلزم انعدام الشخص الخارجي عند تصوره و هذا ظاهر البطلان و اذا كان كذلك فلا يحصل من زيد عند تصور هويته الخارجية الا الحقيقة الكلية لزيد مع التشخص الذهني الخاص الكاشف لتلك الهوية الخارجية بحيث لا يحتمل غيره و هذا الشخص الحاصل في الذهن مباين في الوجود للهوية الخارجية و بهذا التقرير ينحل الاشكال المشهور و هو ان الصورة الخارجية لزيد و الصورة الحاصلة منه في اذهان متعددة كلها متصادقة فكانت كل واحدة من تلك الصور متكثرة مع انها جزئيات انتهى من الشرح ◦]

الشخوص عند الاطباء نوع من الجمود ◦ وقيل هو السهر السباتي و قد مر في فصل الباء الموحدة من باب السين ◦

فصل الطاء المهملة

الشرط بالفتح وسكون الراء المهملة في اللغة پيمان و تعليق كردن چيزى بچيزى كذا في الصراح ◦ و في كنز اللغات شرط بچيزى وابستن قول يا فعل و آنچه باو وابسته باشد حصول قول يا فعل انتهى لكن قال المولوي عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية في القاموس الشرط الزام الشيئ و التزامه نقل في الاصطلاح الى تعليق حصول مضمون جملة بحصول أخرى و حروف الشرط هي الحروف الدالة على التعليق انتهى نفهم من هذا ان التعليق معنى اصطلاحي للنحاة و المفهوم من كتبهم ان الشرط هو اللفظ الذي دخلت عليه اداة الشرط يدل عليه قولهم كلم المجازاة تدخل على الفعلين لسببية الفعل الاول و مسببية الفعل الثاني و تسمى الجملة الاولى شرطا و الثانية جزاء ◦ وقد صرح في التلويح في فصل مفهوم الموافقة و المخالفة ان الشرط في اصطلاح النحاة ما دخل عليه شيئ من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول و مسببية الثاني ذهنا او خارجا سواء كان علة للجزاء مثل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولا مثل ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة

او غير ذلك مثل ان دخلت الدار فانت طالق و هــذا اي الشرط النحوي هو محــل النــزاع بين الحنفية حيث يقولون التعليق بالشرط لا يوجب العدم عند العدم و بين الشافعية حيث يقولون بايجابه اياه انتهى • قيل مرادهم بالسبب مجرد التوصل في اعتقاد المتكلم و لوادعاء فيؤول الى الملازمة الادعائية الاترى الى قولك ان تشتمني اكرمك فان الشتم فيه ليس سببا حقيقيا للاكرام و لا الاكرام سببا حقيقيـا له لا خارجا و لا ذهنا لكن المتكلم اعتبر تلك النسبة بينهما اظهاراً لمكارم الاخلاق يعني انه بمكان يصير الشتم الذي هو سبب الاهانة عند الناس سبب الاكرام عنده انتهى • ثم الشرط في العرف العام هو ما يتوقف عليه وجود الشيء كذا في التلويح في فصل مفهوم الموافقة و المخالفة ايضا فهذا يشتمل الركن و العلة وفي اصطلاح الحكماء يطلق على قسم من العلة و هو الامر الوجودي الموقوف عليه الشيء الخارج عنه الغير المحل لذلك الشيء و لا يكون وجود ذلك الشيء منه و لا لاجله و يسمى آلة ايضا و المعدوم الموقوف عليه الشيء الخ يسمى ارتفاع المانع و عدمه و في اصطلاح الفقهاء و الاصوليين هو الخارج عن الشيء الموقوف عليه ذلك الشيء الغير المؤثر في وجوده كالطهارة بالنسبة الى الصلوٰة كذا في شرح آداب المسعودي و هذا اصطلاح المتكلمين ايضا • قال في التلويح في فصل مفهوم الموافقة والمخالفة الشرط في اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشيء و لا يكون داخلا في الشيء و لا مؤثرا فيه انتهى فبقيد التوقف خرج السبب و العلامة اذا السبب طريق الى الشيء و مفض اليه من غير توقف لذلك الشيء عليه و العلامة دالة على وجود الشيء من غير تأثير فيه و لا توقف له عليه فقولهم لا يكون داخلا احتراز عن الركن و القيد الاخير احتراز عن العلة لوجوب كونهـا مؤثرة و معنى التأثير هٰهنا هو اعتبار الشارع اياه بحسب نوعه او جنسه القريب في الشيء الآخر لا الايجاد كما في العلل العقلية و بالجملة فالشرط امر خارج يتوقف عليه الشيء و لا يترتب عليه كالوضوء فانه يتوقف عليه وجود الصلوٰة و لا يترتب عليـه فالشرط يتعلق به وجود الحكم لا وجوبه • و في العضدي و حاشيته للتفتـازاني قال الغزالي الشرط ما يوجد المشروط دونه و لا يلزم ان يوجد عنده و اورد عليه انه دور لانه عرف الشرط بالمشروط و اجيب بان ذلك بمثابة قولنـا شرط الشيء ما لا يوجد ذلك الشيء بدونه و ظاهر ان تصور حقيقة المشروط غير محتاج اليه في تعقل ذلك • وقال الامدي الشرط ما يتوقف عليه المؤثر في تأثيره لا في ذاته فيخرج جزء السبب وسبب السبب لكنه يشكل بنفس السبب ضرورة توقف تأثير الشيء على تحقق ذاته و لا خفاء انه مناقشة في العبارة و الا فتوقف ذات الشيء على نفسه بمعنى انه لا يوجد بدونه ضروري • قيل و المختار في تعريفه ان يقال هو ما يستلزم نفيه نفي امر لا على جهة السببية فيخرج السبب و الفرق بين السبب و الشرط يتوقف على فهم المعنى المميز بينهما نفيه تعريف الشيء بمثله في الخفاء و المعنى المميز هو التأثير و الافضاء و استلزام الوجود للوجود حيث

يوجد في السبب دون الشرط و الاولى ان يقال شرط الشيئ ما يتوقف عليه صحة ذلك الشيئ لا وجوده كالوضوء للصلوة و استقبال القبلة لها و كالشهود للنكاح و ينقسم الشرط الى عقلي و شرعي و عادي و لغوي اما العقلي فكالحيوة للعلم فان العقل هو الذي يحكم بان العلم لا يوجد الا بالحيوة و اما الشرعي فكالطهارة للصلوة فان الشرع هو الحاكم بذلك و اما العادي فكالنطفة في الرحم للولادة و اما اللغوي فمثل قولنا ان دخلت الدار من قولنا انت طالق ان دخلت الدار فان اهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليدل على ان ما دخلت عليه ان هو الشرط و الآخر المعلق به هو الجزاء • ثم الشرط اللغوي صار استعماله في السببية غالبا يقال ان دخلت الدار فانت طالق و المراد ان الدخول سبب الطلاق يستلزم وجوده وجوده لا مجرد عدمه مستلزما لعدمه من غير سببية و فيما لم يبق للمسبب امر يتوقف عليه سواه فاذا وجد ذلك الشرط فقد وجد الاسباب و الشروط كلها فيوجد المشروط فاذا قيل ان طلعت الشمس فالبيت مضي فهم منه انه لا يتوقف اضائته الاعلى طلوعها انتهى • و قد قسم السيد السند الشرط الى عقلي وعادي وشرعي ويجيئ في لفظ المقدمة في فصل الميم من باب القاف • أعلم ان الحنفية قالوا الشرط على اربعة اضرب شرط محض و هو مايمتنع بدونه وجود العلة فاذا وجد الشرط وجدت العلة فيصير الوجود مضافا الى الشرط دون الوجوب و هو اما حقيقي يتوقف عليه وجود الشيئ في الواقع او بحكم الشرع حتى لا يصح الحكم بدونه اصلا كالشهود للنكاح و اما جعلي يعتبره المكلف و تعلق عليه تصرفاته فانه اما بكلمة الشرط مثل ان تزوجتك فانت طالق او بدلالة كلمة الشرط بان يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل المرأة التي اتزوجها طالق لانه في معنى ان تزوجت امرأة فهي طالق باعتبار ان ترتب الحكم على الوصف تعليق له به كالشرط و شرط فيه معنى العلة و هو الذي لا تعارضه علة تصلح ان يضاف الحكم اليها فيضاف اليه اي اذا لم يعارض الشرط علة صالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط لانه يشابه العلة في توقف الحكم عليه بخلاف ما اذا وجدت حقيقة العلة الصالحة فانه لا عبرة حينئذ بالشبيه و الخلف فلو شهد قوم بان رجلا علق طلاق امرأته الغير المدخولة بدخول الدار و آخرون بانها دخلت الدار و قضى القاضي بوقوع الطلاق و لزوم نصف المهر فان رجع شهود دخول الدار وحدهم ضمنوا للزوج ما اداه الى المرأة من نصف المهر لانهم شهود الشرط السالم عن جميع معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها و اذا رجع شهود دخول الدار و شهود اليمين اي التعليق جميعا فالضمان على شهود التعليق لانهم شهود العلة و شرط فيه معنى السببية و هو الذي اعترض عليه فعل فاعل مختار غير منسوب اليه اي الذي حصل بعد حصوله فعل فاعل مختار غير منسوب ذلك الفعل الى الشرط فخرج الشرط المحض اذ التعليق و هو فعل المختار لم يعترض على الشرط بل بالعكس و خرج ما اذا اعترض على الشرط فعل غير مختار بل طبيعي كما اذا شق زق الغير فسال الماء فتلف و خرج

ما اذا كان المختار منسوبا الى الشرط كما اذا فتح الباب على وجه يفر الطائر فخرج فانه ليس في معنى السبب بل في معنى العلة و لذا يضمن كما اذا حل قيد عبد الغير لا يضمن عندنا فان الحل لما سبق الاباق الذي هو علة التلف صار كالسبب له اذ السبب يتقدم على صورة العلة و الشرط يتأخر عنها فالحل شرط للاباق اذ القيد كان مانعا له و لكن تخلل بينه و بين الاباق فعل فاعل مختار و هو العبد و ليس هذا الفعل منسوبا الى الشرط اذ لا يلزم ان يكون كل ما يحل القيد ابق البتة و قد تقدم هذا الحل على الاباق فهو في حكم الاسباب و شرط مجازا اي اسما ومعنى لا حكما و هو اول الشرطين الذين علق بهما حكم اذ حكم الشرط ان يضاف الوجود و ذلك يضاف الى آخرهما فلم يكن الاول شرطا الا اسما لتوقف الحكم عليه في الجملة كقوله لامرأته ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فالشرط الاول شرط اسما لا حكما فلو وجد الشرطان في الملك بان بقيت منكوحة له عند وجودهما فلا شك انه ينزل الجزاء و ان لم يوجدا في الملك او وجد الاول في الملك دون الثاني فلا شك انه لا ينزل الجزاء و ان وجد الثاني في الملك دون الاول بان ابانها الزوج فدخلت الدار الاولى ثم تزوجها فدخلت الدار الثانية ينزل الجزاء فتطلق عندنا لان المدار آخر الشرطين و الملك انما يحتاج اليه في وقت التعليق و في وقت نزول الجزاء و اما فيمابين فلا و عند زفر لا تطلق لانه يقيس الشرط الآخر على الاول اذ لو كان الاول يوجد في الملك دون الثاني لا تطلق فكذا عكسه هذا * و ذكر فخر الاسلام قسما خامسا و سماه شرطا في معنى العلامة كالاحصان في الزنا و لا شك انه العلامة نفسها لما ان العلامة عندهم من اقسام الشرط و لذا سمى صاحب الهداية الاحصان شرطا محضا بمعنى انه علامة ليس فيها معنى العلية او السببية و قد يقال ان الشرط ان لم تعارضه علة فهو في معنى العلة و ان عارضه فان كان سابقا كان في معنى السبب و انكان مقارنا او متراخيا فهو الشرط المحض و ان شئت فارجع الى التوضيح والتلويح * اعلم ان الظاهر ان اطلاق الشرط على هذه المعاني على سبيل الاشتراك او الحقيقة و المجاز على قياس مامر في السبب و ما يجيء في العلة و الله اعلم بحقيقة الحال

الشرطية عند النحاة هي الجملة المصدرة بأداة الشرط فنحو العدد اما زوج او فرد ليس جملة شرطية عندهم و قد سبق في لفظ الجملة فعلى هذا الشرطية هي مجموع الشرط و الجزاء و قد تطلق الشرطية على جملة الجزاء وحده فانها يصدق عليها انها جملة منسوبة الى الشرطية صرح بهذا الفاضل الچلپي في حاشية المطول * و عند المنطقيين هي القضية المركبة من قضيتين احدنهما محكوم عليها و الاخرى محكوم بها و يجيء توضيح ذلك في لفظ القضية في فصل الياء من باب القاف فالحكم في الشرطية عندهم في المقدم و التالي بخلاف اهل العربية فان الحكم عندهم في الجزاء فقط و الشرط قيد له فالجزاء ان كان خبرا فالجملة الشرطية خبرية نحو ان جئتني اكرمك و ان كان انشاء فالجملة انشائية نحو ان جاءك زيد فاكرمه كما في المطول وقد سبق تحقيقه في لفظ الاسناد في فصل الدال من باب السين * ثم الشرطية

عند المنطقيين على قسمين لانها ان اوجبت او سلبت حصول احدى القضيتين عند حصول الاخرى فمتصلة وان اوجبت او سلبت انفصال احدهما عن الاخرى فمنفصلة فالمتصلة الموجبة هي التي حكم فيها باتصال تحقق قضية بتحقق قضية اخرى و السالبة هي التي يحكم فيها بسلب ذلك الاتصال و المراد من الحكم بالاتصال ان يكون مدلوله المطابقي ذلك لئلا ينتقض تعريف كل من المتصلة و المنفصلة بالاخرى بناء على تلازم الشرطيات ثم المتصلة ثلثة اقسام لانها ان اكتفي فيها بمطلق الاتصال ايجابا او سلبا تسمى متصلة مطلقة و ان قيد الاتصال بكونه لزوميا سميت متصلة لزومية موجبة كانت كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او سالبة كقولنا ليس ان كانت الشمس طالعة فالليل موجود و ان قيد الاتصال بكونه اتفاقيا سميت متصلة اتفاقية موجبة كانت كقولنا ان كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق او سالبة كقولنا ليس ان كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق * اعلم انه لابد في اللزومية ان يكون بين طرفيها علاقة توجب ذلك الاتصال او سلبه و المراد بالعلاقة ههنا شيئ بسببه يستصحب المقدم التالي سواء كان موجبة لذلك الاستصحاب اولا فقيد توجب ذلك احتراز عما لا يوجبه [و العلاقة على ثلثة اقسام الاول ان يكون المقدم علة للتالي كما في قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود و الثاني بالعكس كما في قولنا اذا كان النهار موجودا فالشمس طالعة و الثالث ان يكون كلاهما معلولين بعلة واحدة كما في قولنا انكان النهار موجودا فالعالم مضيي فان وجود النهار و اضاءة العالم معلولان لطلوع الشمس هكذا في شروح السلم] و اما الاتفاقيات فانها و ان كانت مشتملة على علاقة باعتبار ان المعية في الوجود لا بدله من علة لانها امر ممكن الا ان العلاقة فيها غير موجبة لاستصحاب التالي المقدم بخلاف اللزوميات حتى اذا لاحظ العقل المقدم حكم بامتناع انفكاك التالي بداهة او نظرا مثلا اذا لا حظ العقل ان طلوع الشمس علة لوجود النهار يحكم بامتناع انفكاك وجود النهار عند طلوع الشمس و اذا لا حظ ناهقية الحمار عندناطقية الانسان لا يحكم بامتناع الانفكاك بينهما و بالجملة فاللزومية ما حكم فيها بوقوع الاتصال بين الطرفين لعلاقة توجب ذلك او بلاوقوع ذلك الاتصال و الاتفاقية ما حكم فيها بوقوع الاتصال بين الطرفين او بلاوقوعه لا لعلاقة اي من غير وجود علاقة تقتضي ذلك او من غير اعتبارها فعلى التوجيه الاول لا تجتمع اللزومية و الاتفاقية بخلاف التوجيه الثاني * و المنفصلة الموجبة هي التي يحكم فيها بالتنافي بين القضيتين اما في الصدق و الكذب معا اي في التحقق و الانتفاء معا و تسمى منفصلة حقيقية كقولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا و اما ان يكون فردا و اما في الصدق فقط اي من غير ان تتنافيا في الكذب بل يمكن اجتماعهما على الكذب و تسمى مانعة الجمع كقولنا اما ان يكون هذا الشيئ شجرا و اما ان يكون حجرا و اما في الكذب فقط اي من غير ان تتنافيا في الصدق و تسمى مانعة الخلو كقولنا اما ان يكون هذا الشيئ لا شجرا و اما ان يكون لا حجرا * و المنفصلة السالبة هي التي يحكم فيها بسلب ذلك التنافي اما فيهما معا

و تسمى حقيقية كقولنا ليس اما ان يكون هذا الحيوان انسانا و اما ان يكون كاتبا او في الصدق فقط وتسمى مانعة الجمع كقولنا ليس اما ان يكون زيد انسانا او يكون ناطقا او في الكذب فقط وتسمى مانعة الخلو كقولنا ليس اما ان يكون هذا انسانا او يكون فرسا ◦ ثم المنفصلة مطلقا حقيقية كانت او مانعة الجمع اومانعة الخلو موجبة كانت او سالبة ان حكم فيها بالتنافي او بسلب التنافي مطلقا سميت منفصلة مطلقة وان قيد التنافي او سلبه بالعناد سميت منفصلة عنادية وان قيد بالاتفاق سميت منفصلة اتفاقية ◦ اعلم ان كلية الشرطية اي كونها كلية ان يكون التالي لازما في المتصلة اللزومية و معاندا في المنفصلة العنادية على جميع التقادير اي الاوضاع التي لا تنافي مقدمية المقدم اي يمكن حصول المقدم عليها سواء كانت محالة في انفسها كقولنا كلما كان الفرس انسانا كان حيوانا فان معناه ان لزوم حيوانية الفرس ثابت للانسانية على جميع الاوضاع التي يمكن اجتماعها مع انسانية الفرس من كونه ضاحكا او كاتبا او ناطقا الى غير ذلك وهي محالة في انفسها او لم تكن محالة كقولنا كلما كان زيد انسانا كان حيوانا فمعناه ان لزوم حيوانية زيد للانسانية ثابت مع كل وضع يمكن ان يجامع انسانية زيد من كونه قائما او قاعدا او كاتبا الى غير ذلك و هي ممكنة في انفسها و جزئية الشرطية ان يكون التالي لازما او معاندا للمقدم على وضع معين واهمالها باهمال الاوضاع والامثلة غير خافية ◦ و بالجملة فالحكم في الشرطية ان كان على تقدير معين فالشرطية مخصوصة و شخصية و الا فان بين كمية الحكم بانه على جميع التقادير او بعضها فمحصورة كلية او جزئية و الا فمهملة و الطبيعية ههنا غير معقولة ◦

الشرطي قسم من القياس الاقتراني ويجيء في لفظ القياس في فصل السين من باب القاف ◦

المشروطة عند المنطقيين تطلق على شيئين ◦ احدهما المشروطة العامة و هي القضية التي حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه بشرط وصف الموضوع اي بشرط ان يكون ذات الموضوع متصفا بوصف الموضوع اي يكون لوصف الموضوع دخل في تحقق الضرورة مثال الموجبة كقولنا كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة مادام كاتبا [فان تحرك الاصابع ليس بضروري الثبوت لذات الكاتب بل ضرورة ثبوته انما هي بشرط اتصافها بوصف الكتابة و مثال السالبة قولنا بالضرورة لا شيء من الكاتب بساكن الاصابع مادام كاتبا فان سلب سكون الاصابع عن ذات الكاتب ليس بضروري الا بشرط اتصافها بالكتابة هكذا في القطبي] وقد يقال المشروطة العامة على القضية التي حكم فيها بضرورة الثبوت او بضرورة السلب في جميع اوقات ثبوت الوصف و الفرق بينهما ان الاول يجب ان يكون للوصف مدخل في الضرورة بخلاف الثاني فان الحكم فيها بامتناع الانفكاك في وقته فيجوز ان يستند الى علة غيره فقولك كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة مادام كاتبا بالمعنى الاول صادق وبالمعنى الثاني كاذب لان حركة الاصابع ليست ضرورية للانسان في وقت كتابته وهو وقت الظهر مثلا اذ الكتابة التي هي

شرط تحقق الضرورة ليست ضرورية لذات الكاتب في شيء من الاوقات فمثالك بالشيء الذي هو مشروط بالكتابة و هو حركة الاصابع فالمعنى الاول اعم من وجه من الثاني و يجيء ما يوضح هذا في لفظ الضرورة في فصل الراء من باب الضاد المعجمة • وثانيهما المشروطة الخاصة وهي المشروطة العامة بالمعنى الاول مع قيد اللادوام بحسب الذات فهي من القضايا الموجبة المركبة بخلاف المشروطة العامة فانها بكلا المعنيين من القضايا الموجهة البسيطة • و انما قيد اللادوام بحسب الذات لان المشروطة العامة هي الضرورة بحسب الوصف و الضرورة بحسب الوصف دوام بحسب الوصف و الدوام بحسب الوصف يمتنع ان يقيد باللادوام بحسب الوصف فان قيد تقييدا صحيحا فلابد ان يقول باللادوام بحسب الذات حتى تكون النسبة فيها ضرورية و دائمة في جميع اوقات وصف الموضوع لا دائمة في بعض اوقات ذات الموضوع فالشرطية الخاصة الموجبة كقولنا كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة مادام كاتبا لا دائما فالجزء الاول منها هو المشروطة العامة الموجبة و الجزء الآخر اي لا دائما هو السالبة المطلقة العامة اذ مفهوم اللادوام هو قولنا لا شيء من الكاتب بمتحرك الاصابع بالفعل [لان ايجاب المحمول للموضوع اذا لم يكن دائما كان معناه ان الايجاب ليس متحققا في جميع الاوقات و اذا لم يتحقق الايجاب في جميع الاوقات تحقق السلب في الجملة و هو معنى السالبة المطلقة العامة هكذا في القطبي] و السالبة كقولنا لا شيء من الكاتب بساكن الاصابع بالضرورة مادام كاتبا لا دائما فالجزء الاول مشروطة عامة سالبة و الثاني مطلقة عامة موجبة [اي قولنا كل كاتب ساكن الاصابع بالفعل و هو مفهوم اللادوام لان السلب اذا لم يكن دائما لم يكن متحققا في جميع الاوقات واذا لم يتحقق السلب في جميع الاوقات تحقق الايجاب في الجملة و هو الايجاب المطلق العام و هذا هو معنى المطلقة العامة الموجبة هكذا في القطبي •]

الشرط بالضم باد موافق و علامت كما في مدار الافاضل ودر اصطلاح سالكان شرطه عبارتست از نفس رحماني چنانكه آنحضرت صلى الله عليه و سلم اشارت كرده اني وجدت نفس الرحمن من جانب اليمن كذا في كشف اللغات •

فصل العين المهملة * الاشباع بالباء الموحدة نزد اهل قوافي عبارتست از حركت دخيل مطلقا و ان اكثر كسره است و گاهي فتحه باشد چنانكه در باور و داور و گاهي ضمه چنانكه در تجاهل و تساهل و اين تعريف باعتبار مشهور است و اختلاف حركت دخيل در قوافي كه بر حرف وصل مشتمل نيستند جائز نيست اما در قوافي موصله يعني مشتمله بر حرف وصل جائز داشته اند • و مخفي نيست كه اين تعريف منقوض مي شود بكسره همزه مثل مائل و زائل كه اين كسره را توجيه گويند نه اشباع پس اولى آنست كه تخصيص كنند اشباع را بحركت دخيل در قوافي موصله يعني مشتمله بر حرف وصل مانند كسره همزه مائلي و زائلي و تخصيص كنند توجيه را بحركت ما قبل روي ساكن

كه آن حركت اشباع نيست اگرچه در مشهور هر دو را بلا تخصيص تعريف كرده اند و مويد است باين آنچه شمس قيس در حدائق العجم گفته كه حركت دخيل را در قوافي موصله اشباع خوانند و در قوافي مقيده توجيه كذا في منتخب تكميل الصناعة و هكذا عند اهل العربية حيث وقع في بعض الرسائل و عنوان الشرف ان حركة الدخيل في الروي المطلق تسمى الاشباع و حركة الحرف الذي قبل الروي المقيد تسمى التوجيه انتهى • فان الروي المطلق عندهم هو الروي المتحرك والساكن يسمى رويا مقيدا

التشبيع نزد بلغاء از محسنات لفظي است وآن چنانست كه لفظ قافيه را ابتداي بيت دوم كنند و اگر در هر مصراع همچنين كنند خوب تر و لطيف تر آيد مثاله • بيت •

• زمن دل ببردي وخستي جگر • • جگر عاشقان را بدينسان نگر •

• نگر كز غمت شد پريشان دلم • • دلم به چنين زد چو ديدم خطر •

كذا في جامع الصنائع و اين اعم است از معاد چنانچه خواهد آمد •

الشجاعة هي هيئة للقوة الغضبية متوسطة بين التهور الذي هو الافراط و الجبن الذي هو التفريط وقد سبق في لفظ الخلق في فصل القاف من باب الخاء المعجمة • وشجاعة العربية عند بعض اهل البيان اسم الحذف وقد سبق •

الشرع بالفتح وسكون الراء المهملة لغة مشرعة الماء و هو مورد الشاربة و الشريعة كذلك ايضا و شرعا ما شرع الله تعالى لعباده من الاحكام التي جاء بها نبي من الانبياء صلى الله عليهم وعلى نبينا و سلم سواء كانت متعلقة بكيفية عمل و تسمى فرعية و عملية و دوّن لها علم الفقه او بكيفية الاعتقاد و تسمى اصلية و اعتقادية و دوّن لها علم الكلام و يسمى الشرع ايضا بالدين و الملة فان تلك الاحكام من حيث انها تطاع لها دين ومن حيث انها تملى و تكتب ملة و من حيث انها مشروعة شرع فالتفاوت بينها بحسب الاعتبار لا بالذات الا ان الشريعة و الملة تضافان الى النبي عليه السلام و الى الامة فقط استعمالا و الدين يضاف الى الله تعالى ايضا وقد يعبر عنه بعبارة أخرى فيقال هو وضع الهي يسوق ذوي العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات وهو ما يصلحهم في معاشهم و معادهم فان الوضع الالهي هو الاحكام التي جاء بها نبي من الانبياء عليهم وعلى نبينا السلام وقد يخص الشرع بالاحكام العملية الفرعية و اليه يشعر ما في شرح العقائد النسفية العلم المتعلق بالاحكام الفرعية يسمى علم الشرائع و الاحكام و بالاحكام الاصلية يسمى علم التوحيد و الصفات انتهى وما في التوضيح من ان الحكم بمعنى خطاب الله تعالى على قسمين شرعي اي خطاب الله تعالى بما يتوقف على الشرع ولا يدرك لولا خطاب الشارع كوجوب الصلوة و غير شرعي اي خطابه تعالى بما لا يتوقف على الشرع بل الشرع يتوقف عليه كوجوب الايمان بالله ورسوله انتهى وما في شرح المواقف من ان الشرعي هو الذي يجزم العقل بامكانه ثبوتا و انتفاء

و لا طريق للعقل اليه و يقابله العقلي و هو ما ليس كذلك انتهى و يجيء تمام تحقيق هذا في لفظ الملة في فصل اللام من باب الميم وقد يطلق الشرع على القضاء اي حكم القاضي كما مر في لفظ الدعوى في فصل الواو من باب الدال المهملة • ثم الشرعي كما يطلق على ما مر كذلك يطلق على مقابل الحسي فالحسي ماله وجود حسي فقط و الشرعي ماله وجود شرعي مع الوجود الحسي كالبيع فان له وجودا حسيا فان الايجاب والقبول موجودان حسا و مع هذا له وجود شرعي فان الشرع يحكم بان الايجاب و القبول الموجودين حسا يرتبطان ارتباطا حكميا فيحصل معنى شرعي يكون الملك اثرا له فذلك المعنى هو البيع حتى اذا وجد الايجاب و القبول في غير المحل لا يعتبره الشرع كذا في التوضيح وفي التلويح وقد يقال ان الفعل ان كان موضوعا في الشرع لحكم مطلوب فشرعي و الا فحسي انتهى [و قيل الشرع المذكور على لسان الفقهاء بيان الاحكام الشرعية و الشريعة كل طريقة موضوعة بوضع الهي ثابت من نبي من الانبياء و يطلق كثيرا على الاحكام الجزئية التي يتهذب بها المكلف معاشا و معادا سواء كانت منصوصة من الشارع او راجعة اليه • و الشرع كالشريعة كل فعل اوترك مخصوص من نبي من الانبياء صريحا او دلالة فاطلاقه على الاصول الكلية مجاز و ان كان شائعا بخلاف الملة فان اطلاقها على الفروع مجاز و تطلق على الاصول حقيقة كالايمان بالله و ملائكته و رسله و كتبه و غيرها و لا يتطرق النسخ فيهـا و لا يختلف الانبياء فيها لان الاصول عبارة عن العقائد و كلها اخبار و لا يمكن النسخ في الاخبار و الا يلزم منه الكذب و التكذيب و لا يسوغ فيهـا اختلاف الانبياء و لا يلزم كذب احد النبيين او اجتماع النقيضين في الواقع بل انما يجري النسخ و الاختلاف في الانشآت اي الاوامر و النواهي • و الشرع عند اهل السنة ورد منشأ للاحكام و عند اهل الاعتزال ورد مجيزا لحكم العقل و مقررا له لا منشأ و قوله تعالى لكل جعلنا شرعة و منهاجا عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه الشرعة ما ورد به القرآن و المنهاج ما ورد به السنة • و قال مشائخنا و رئيسهم الامام ابو منصور الماتريدي ما ثبت بقاءه من شريعة من قبلنا من الرسل بكتابنا او بقول رسولنا صار شريعة لرسولنا فيلزمه و يلزمنا على انه شريعة رسولنا لا شريعة من قبلنـــا لان الرسالة سفـارة العبد بين الله و بين ذوي العقول ليبين ما قصرت عنه عقولهم من امور الدنيا و الدين فلو لزمنا شريعة من قبلنا كان رسولنا رسولا من قبله سفيرا بينه و بين امته لا رسول الله تعالى و هذا فاسد باطل كذا في كليات ابي البقاء] • و العلم الشرعي هو علم صدر عن الشرع او توقف عليه العلم الصادر عن الشرع توقف وجود كعلم الكلام او توقف كمال كعلم العربية و المنطق كذا قال ابن الحجر في فتح المبين شرح الاربعين للنووي في شرح الحديث السادس و الثلثين و قال قبيل هذا و من آلات العلم الشرعي من تفسير و حديث و فقه و المنطق الذي بايدي الناس اليوم فانه علم مفيـــد لا محذور فيه انما المحذور فيمـــا كان يخلط به من الفلسفيات المنابذة للشرائع انتهى يعني ان المنطق من آلات العلم الشرعي و العلم الشرعي تفسير و حديث و فقه ففهم من هذا ان آلة

BIBLIOTHECA INDICA;

A

COLLECTION OF ORIENTAL WORKS

PUBLISHED BY

THE ASIATIC SOCIETY OF BENGAL.

Old Series.

كشاف اصطلاحات الفنون

A DICTIONARY OF THE TECHNICAL TERMS

USED IN THE

SCIENCES OF THE MUSALMANS.

PART I.

EDITED BY

MAWLAWIES MOHAMMAD WAJIH, ABD AL-HAQQ AND GHOLAM KADIR

UNDER THE SUPERINTENDENCE OF DR. ALOYS SPRENGER, M. D., PH. D.

AND

CAPTAIN W. NASSAU LEES, LL. D.

